THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY

Q.203
D561
v.2

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

TOME DEUXIÈME

CHARITÉ — ERNEST

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

J. BRICOUT

PREMIER VICAIRE DE N.-D. DE LORETTE, A PARIS

ANCIEN DIRECTEUR DE LA *REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS*

TOME DEUXIÈME

CHARITÉ — ERNEST

PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail, 87

1925

TOUS DROITS RÉSERVÉS

NIHIL OBSTAT :
Parisiis, die 5ª augusti 1925,
Leo Désers
cens. design.

IMPRIMATUR :
Parisiis, die 5ª augusti 1925,
V. Dupin
v. g.

A NOS LECTEURS

On n'a pas oublié la lettre approbative, publiée en tête de notre premier tome, dans laquelle le vénéré Cardinal Dubois disait de notre œuvre qu'elle est « vraiment pratique » et que, « facilement accessible, elle sera un excellent instrument d'étude et en même temps un puissant moyen d'apostolat. » A plusieurs reprises, Son Éminence nous a, depuis, renouvelé l'assurance de sa haute satisfaction.

Ce sentiment, je le sais, est celui de presque tous nos lecteurs. C'est que, pour juger notre travail, ils se sont placés, comme on le doit, au point de vue que le titre même de notre *Dictionnaire* ou nos diverses circulaires indiquent nettement.

Nous voulons faire œuvre « pratique », c'est-à-dire *informer* et *former* tout ensemble; nous ne faisons d'ordinaire que de la « bonne vulgarisation »; nous n'écrivons pas pour des spécialisés ou de purs intellectuels. En d'autres termes, nous nous adressons au grand nombre des prêtres et des laïques cultivés qui, voulant « savoir pour agir », désirent être sérieusement renseignés sur ce qu'ils ont vraiment besoin de connaître, en quelque domaine que ce soit, pour orienter leur vie ou leur action morale et religieuse.

Quand on a compris cela et qu'on tient compte de la « Note importante », sur nos articles généraux et sur notre table alphabétique des matières, que nous répétons à la page 2 de la couverture de chaque fascicule, on ne nous accuse pas d'omissions prétendues ou de prétendus bavardages; on ne nous reproche pas, par exemple, d'avoir oublié Benoît XV, les PP. d'Alzon et Bailly, Béatification et Canonisation, dont il a été ou dont il sera suffisamment parlé aux mots « Assomptionnistes », « Croix », « Guerre de 1914-1918 », « Papes contemporains », « Saints », — pas plus qu'on ne nous chicane au sujet de certains développements et de certaines réflexions pieuses ou autres qui ont leur place dans un *Dictionnaire* comme le nôtre.

Nos lecteurs, au demeurant, estiment que des catholiques n'ont pas le droit de s'en tenir à cette « critique laïque » que M. l'abbé L. Bethléem dénonçait dans la *Revue des lectures* du 15 mars 1925; pas le droit, non plus, d'offenser la décence chrétienne par des peintures licencieuses. Le *Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses* le répète quand il est besoin, comme aussi il mentionne expressément les ouvrages, quels qu'ils soient, que l'Index a condamnés. Il n'y a là, n'en déplaise à certain périodique, aucun « obscurantisme », mais simplement de la critique loyale et catholique...

Un professeur à la Faculté de théologie de Lille, M. l'abbé Louis Pirot, à qui est confiée la direction du *Supplément* du *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, m'écrivait, il y a quelques semaines, au sujet de notre *Dictionnaire :* « Je ne suis pas compétent pour apprécier l'ensemble des articles, mais ceux d'Écriture sainte relèvent bien un peu de mon domaine. Évidemment ce ne sont pas des articles approfondis (ce ne sont pas de tels articles que vous ou M. Vaganay, l'un de mes collaborateurs, avez voulu écrire), mais ce sont des articles mesurés et parfaitement au point tout en restant dans les limites de la saine doctrine. » Et M. Pirot faisait l'éloge de notre publication, « où tout sans doute, disait-il, n'est pas absolument parfait (où est la perfection ?), mais où il y a du bon, beaucoup de bon, et même du très bon. »

Bien d'autres, prêtres ou laïques, nous ont adressé de semblables félicitations. Elles sont pour nous un encouragement précieux. Aussi, tout en restant fidèles à la conception première de notre *Dictionnaire*, chercherons-nous à les mériter encore davantage.

Dieu nous aide!

J. Bricout.

Q. 203
D561
v.2

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

C *(Suite)*

1. CHARITÉ. — La charité est la première des vertus chrétiennes. C'est l'enseignement catégorique de l'Église, après celui de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Elle passe donc avant toutes les vertus morales, même les cardinales, avant les deux autres vertus théologales : la foi et l'espérance. Saint Paul déclare : « Maintenant il y a la foi, l'espérance et la charité : la plus grande est la charité. » I Cor., XIII, 13. — I. Nature de l'amour. II. La charité en général. III. L'amour de Dieu. IV. L'amour du prochain. V. Trois obligations de la charité fraternelle. VI. Ordre à observer dans la charité. VII. Œuvres de charité. VIII. Ce que la charité défend. IX. Naissance et progrès de la charité.

I. Nature de l'amour. — Pour bien comprendre ce que nous allons dire de la charité, il sera utile d'exposer, tout d'abord, ce qu'est l'amour en général, puisque la charité est une espèce d'amour. Si souvent l'on confond la charité avec l'amour naturel ! Et cependant il y a une différence essentielle entre les deux, une différence grande comme la distance du ciel à la terre, de Dieu à l'homme. Cette confusion trompe sur la présence ou l'impossibilité de la charité.

On définit l'amour : le *mouvement vers le bien*, ou la *complaisance dans le bien*. Une première division distingue : l'amour naturel, sensible et rationnel. L'amour *naturel* est l'inclination d'un être vers sa fin propre : c'est un amour nécessaire, une loi de la nature. L'amour *sensible* est la complaisance de l'appétit sensible dans un bien appréhendé par les sens. C'est un amour inférieur, commun à l'homme et à l'animal. Parce qu'il naît de qualités frivoles et inconstantes, il est vain et changeant comme elles. Entre des personnes de sexe différent, s'il tend à l'acte générateur, il s'appelle amour *sexuel*. L'amour *rationnel* ou dilection est la complaisance de la volonté dans le bien connu par l'intelligence : il dérive de qualités plus élevées, et plus sérieuses, intellectuelles ou morales : la science, la prudence, la bonté, la force, etc. C'est pourquoi il est plus stable. Cet amour est double : il est dit de *concupiscence*, quand on aime surtout pour son avantage propre, parce que l'être aimé nous est utile : si, au contraire, on l'aime surtout à cause de lui-même, on appelle cet amour de *bienveillance*. Le plus souvent les deux motifs sont unis : nous aimons les autres, à cause d'eux et de nous. Souvent aussi, parce que l'homme est à la fois intellectuel et sensible, il aime en même temps d'un amour sensible et rationnel. L'amour est dit d'*amitié*, quand il est *mutuel* et *connu* des deux amants, avec une certaine communication des biens. Tout amour rationnel n'est donc pas d'amitié, parce que celui qui aime n'est pas toujours aimé, ou l'amour n'est pas toujours connu de celui qui en est l'objet, ou il n'y a pas communication des biens. Si celle-ci est de biens faux et vains, l'amitié est fausse et vaine ; si les biens sont vrais et solides, l'amitié est vraie ; plus les biens sont excellents, plus l'amitié est bonne. Cf. saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, part. III, c. XVII.

L'on compte trois principales *causes* de l'amour : le bien, la ressemblance, la fréquentation. Le *bien* est la première, car l'appétit est naturellement porté vers le bien, et l'objet est d'autant plus aimé qu'il apparaît meilleur. Si l'on aime parfois le mal, c'est parce qu'on le croit un bien. A cette cause se rattache le *beau*, qui n'est pas autre chose que le bien, en tant qu'il plaît. — La *ressemblance* engendre l'amour : comme dit l'Ecclésiastique, XIII, 19, « tout animal aime son semblable ; ainsi l'homme, son prochain. » La ressemblance de race, de nation, de famille, de qualités, de goûts éveille, en effet, la sympathie, suivant cette parole bien connue : « L'amitié trouve des *égaux* ou les fait. » La ressemblance n'exclut pas quelques différences. Au contraire, il arrive que ces différences, quand elles s'harmonisent, augmentent l'amour, parce qu'elles se complètent. Ainsi l'amour entre l'homme et la femme devient si fort parce que, tout en étant très différents sous beaucoup d'aspects, ils s'apportent le complément dont chacun a besoin. L'amour ne requiert donc pas une égalité ou une similitude parfaite, mais plutôt une *proportion*. — La *fréquentation* n'augmente pas peu l'amour. « Loin des yeux, loin du cœur, » dit le proverbe. La conversation et les colloques sont comme du bois jeté sur le feu. Par eux l'on se connaît mieux, et le plaisir que l'on éprouve à être ensemble enflamme. La distance prive le foyer d'aliment, et il risque de s'éteindre si on ne l'entretient pas au moins par des relations épistolaires. A cette cause se rattache le témoignage ou le retour d'amour. Comme dit Sénèque, *Epist., IX, ad Lucilium* : « Si vous voulez être aimé, aimez. »

Les principaux *effets* de l'amour sont : l'union, l'extase, le zèle, la direction des actes vers l'objet aimé. — Quand on s'aime, on veut être *uni*. Il y a deux sortes d'union : l'union de *sentiment*, par laquelle on veut les mêmes choses, comme fut celle de David

633140

et Jonathas dont l'Écriture dit : « L'âme de Jonathas était collée à celle de David; Jonathas aimait David comme lui-même. » I Reg., XVIII, 1. L'autre union est dite *reelle :* elle consiste dans la présence et la possession de l'objet aimé. — Par l'*extase*, comme le mot l'indique (ἔκ στασις = sortie), l'on sort de soi pour être dans l'aimé. Elle se fait par l'intelligence et la volonté : l'on s'oublie pour penser à l'aimé et l'on se porte vers lui, pour goûter le bien qu'il possède. Il ne s'agit pas ici de l'extase proprement dite, celle des mystiques, mais seulement de l'extase initiale ou commune. Il importe souverainement de n'aimer que ce qui est honnête et saint, car l'amant, en sortant de soi pour aller dans l'aimé, lui devient semblable. — Le *zèle* provient de l'intensité de l'amour : quand on aime vraiment, l'on veut que l'objet aimé le soit de tous, et l'on s'efforce de réaliser ce désir, en y travaillant positivement, et en écartant les obstacles qui s'opposent. — L'amour *dirige* ses actions vers celui ou ce qu'il aime, pour lui plaire ou le posséder. Si l'objet est bon, les actions seront bonnes; s'il est mauvais, les actions le seront pareillement. De là, l'importance de bien choisir l'objet de son amour. Saint Augustin a cette parole remarquable : « Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a fait la cité céleste. » *De civit. Dei*, l. XIV, c. XXVIII.

II. De la charité en général. — Après ce que nous venons de dire, l'on comprendra mieux ce qu'est la charité. Elle est l'amour surnaturel de Dieu et du prochain. On peut la définir : la vertu théologale par laquelle on est incliné à aimer Dieu par-dessus tout, et le prochain pour Dieu. Expliquons cette définition. Elle contient trois éléments : l'objet, le motif et le sujet de la charité.

1° L'*objet principal* est Dieu, suivant la parole de Jésus : « Vous aimerez le Seigneur, votre Dieu, de tout votre cœur, de toute votre âme, de toutes vos forces et de tout votre esprit. C'est le plus grand et le premier commandement. » Matth., XXII, 37, 38. L'objet *secondaire* sont toutes les créatures, en tant qu'elles sont capables de la grâce et de la gloire. « Le second commandement, dit le Sauveur, est semblable au premier : vous aimerez le prochain comme vous-même. » Matt., XXII, 39. L'objet primaire doit être le bien souverain et infini; le secondaire, les êtres qui participent de quelque façon à la divine bonté.

2° Le *motif* de la charité est la bonté de Dieu : nous devons aimer Dieu, parce qu'il est bon et aimable. L'on peut envisager cette bonté et cette amabilité de deux manières : en soi et par rapport à nous. La plupart des théologiens, aujourd'hui du moins, enseignent que le motif propre de la charité est la bonté divine *en soi*, considérant que l'amour de Dieu, en tant qu'il est notre bien, n'est qu'un amour de *concupiscence*, relevant de la vertu d'espérance. Quelques-uns, et non des moindres, soutiennent, au contraire, que cet amour de concupiscence fait partie de la charité. D'Annibale, t. II, n. 12; Ballerini, *Opus morale*, vol. II, etc. Ballerini nie, d'abord, que ce sentiment soit rejeté par les anciens docteurs, comme beaucoup le prétendent, *Manuel*, t. I, n. 217, en note. Il cite saint Bonaventure, qui enseigne que la charité parfaite « désire Dieu par-dessus tout, » *Deum concupiscit super omnia*. Il estime que l'amour d'amitié est impossible sans l'amour de concupiscence, suivant ces paroles de saint Thomas : « Toute la raison d'aimer Dieu est qu'il est tout notre bien. Supposé, par impossible, que Dieu ne soit pas le bien de l'homme, celui-ci n'aurait aucune raison de l'aimer. » *S. theol.*, IIª IIæ, q. XXVI, a. 13, ad 3. Il invoque saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, saint Alphonse lui-même, qu'on présente d'ordinaire comme un partisan de l'autre opinion, et dont voici les paroles : « La charité tend à Dieu comme à la fin dernière, et c'est pourquoi le désir de posséder Dieu est l'acte propre de la charité; il est même plus parfait que les autres, car la possession de Dieu est la charité consommée. » Lib. II, n. 24. Il rapporte ce passage de saint François de Sales : « Si, par imagination de chose impossible, il y avait une infinie bonté à laquelle nous n'eussions nulle sorte d'appartenance, et avec laquelle nous ne pussions avoir aucune communication, nous l'estimerions, certes, plus que nous-mêmes... mais, à proprement parler, nous ne l'aimerions pas, puisque l'amour regarde l'union; et beaucoup moins pourrions-nous avoir la charité envers elle, puisque la charité est une amitié, et l'amitié ne peut être que réciproque, ayant pour fondement la communication, et pour fin l'union. » *Traité de l'amour de Dieu*, l. X, c. X. A tous ces arguments de raison ou d'autorité, l'on peut ajouter celui de l'Écriture, qui propose généralement Dieu, comme notre fin suprême ou notre récompense, la source de notre béatitude. Cette doctrine est certainement plus adaptée à la faiblesse et à l'ignorance de l'homme, auquel l'on ne doit pas rendre le salut trop difficile, et qui n'est guère sensible qu'à ce qui est son bien. Que des âmes privilégiées, que l'on appelle spirituelles ou intérieures, s'élèvent parfois jusqu'à l'amour de la bonté divine en soi, sans retour conscient sur elles-mêmes, on ne le conteste pas mais elles sont peut-être une petite minorité, et la charité, comme le salut, doit être à la portée du commun des hommes.

Comment refuser le nom de charité à l'acte qui consiste à aimer Dieu parce qu'il nous a aimés, à aimer Notre-Seigneur Jésus-Christ parce qu'il a souffert et est mort pour nous ? Ne sont-ce pas là les pensées habituelles, même aux meilleures âmes ? La bonté *en soi* paraît bien métaphysique, et pas assez accessible aux mortels, même élevés par la grâce.

Certains ont assuré, autrefois, que l'on peut avoir pour Dieu un amour *habituel* de bienveillance, absolument pur de l'amour de concupiscence. Cette doctrine du *pur amour*, qui est en particulier celle de Fénelon, fut condamnée par Innocent XII, bien qu'elle ne soit pas la même que celle de Molinos, qui allait beaucoup plus loin. Bossuet, qui fut son adversaire, paraît aussi avoir dépassé le vrai, en prétendant que l'on ne peut faire sur la terre aucun *acte* d'amour qui ne soit mêlé de concupiscence : la vérité est entre les deux. D'une part, l'expérience témoigne que l'on ne peut vivre toute sa vie, ou longtemps, sans la considération ou le désir de la béatitude. D'autre part, l'on rencontre, au moins chez les saints, des actes de pur amour.

Le motif de la charité doit être *surnaturel*, c'est-à-dire procéder de la foi, en tant qu'il est connu par elle, car la charité est une vertu essentiellement surnaturelle. Le même motif vaut pour les deux objets de cette vertu : pour Dieu et pour le prochain : nous devons aimer Dieu pour lui-même, et le prochain pour l'amour de Dieu, ainsi que nous disons dans l'acte de charité.

3° Le *sujet* de la charité, c'est-à-dire celui qui la possède, sont tous et seulement ceux qui ont la grâce habituelle ou sanctifiante, car celle-ci lui est inséparablement unie, comme cela ressort du concile de Trente, sess. VI, c. XV, et d'innombrables textes de l'Écriture. Nous en reparlerons plus loin.

III. De l'amour de Dieu. — 1° *Nature*. — Tous admettent que l'amour de Dieu est un amour de bienveillance et d'amitié. De *bienveillance*, en ce sens que celui qui a la charité veut du bien à Dieu. Cette bienveillance se révèle par trois sortes d'actes : la *joie* des biens divins, le *désir* de les augmenter, et le *zèle*

de la gloire de Dieu. Celui qui aime se réjouit des biens de l'aimé, et s'y complaît. Nous ne pouvons pas augmenter les biens intrinsèques de Dieu, qui sont infinis, mais seulement sa gloire extrinsèque, que les hommes lui procurent et dont il désire un accroissement sans fin. Si la charité est sincère, le désir se traduira par le zèle. Ces trois actes, non seulement sont des fruits de la charité, mais des signes qu'elle est vivante : une âme qui ne les porte pas témoigne qu'elle n'a pas la charité, ou que sa charité n'est qu'apparente. Saint Augustin a exprimé son amour de Dieu en une phrase mémorable, qui vaut d'être citée : « Seigneur, mon Dieu, je vous aime de sorte que, si j'étais Dieu et vous Augustin, je voudrais être Augustin, afin que vous soyez Dieu. » De cet amour naissent la louange divine, la tristesse des péchés commis et la crainte filiale que Dieu soit offensé. — La charité est un amour d'*amitié*, en tant qu'elle est mutuelle, comme celle des amants, et produit la communication des biens. L'amour d'amitié surpasse l'amour de bienveillance et l'implique. Tout amour d'amitié est amour de bienveillance, mais tout amour de bienveillance n'est pas amour d'amitié. Que la charité pour Dieu soit mutuelle et connue de part et d'autre, cela est manifeste et n'a pas besoin d'être démontré. Quant à la communication des biens, elle est non moins évidente : Dieu nous donne ce qu'il a, et nous lui donnons ce que nous avons, non pas que cela l'enrichisse, mais cela lui est agréable. Plusieurs fois dans l'Évangile, Jésus appelle amis ceux qui observent ses commandements. Joa., xv, 14, 15.

Comme nous l'avons vu, certains admettent dans la charité un amour de *concupiscence*, par lequel on désire posséder Dieu, en tant qu'il est notre bien. L'amour veut s'unir à celui qu'il aime, parce qu'il y découvre sa béatitude. Si cet amour n'est point absolument pur, cependant ne mérite-t-il pas le nom de charité, n'est-il pas un amour vrai ? L'amitié semble bien impliquer un peu de concupiscence, car l'ami cherche son bonheur près de son ami, et l'y trouve. Son ami lui est bon, et qui peut lui reprocher de l'estimer tel ? Certainement pas celui qui est aimé. Ainsi Dieu doit être très satisfait du désir de le posséder. Ce désir renferme une louange, une admiration, une déclaration que Dieu est bon. La reconnaissance n'est-elle pas très douce à qui en est l'objet ? L'amour de concupiscence la contient, car si l'on aime Dieu, parce qu'il nous est bon, c'est que l'on apprécie ses bienfaits et qu'on lui en garde de la gratitude.

2° *Nécessité.* — La charité est nécessaire de *nécessité de moyen*, puisque la grâce sanctifiante lui est inséparablement unie, et que sans cette grâce il n'y a point de salut possible. Cette assertion ne souffre pas difficulté, et représente l'enseignement commun. L'*acte* de charité, au contraire, n'est pas nécessaire, parce que les sacrements de baptême et de pénitence peuvent le suppléer pour la justification. Ceux-ci exigent tout au plus, pour les recevoir, la contrition imparfaite ou attrition. Pour les adultes qui ont péché, l'acte de charité n'est requis que lorsqu'ils ne peuvent recevoir ces sacrements.

Cependant il existe une obligation de faire quelquefois, pendant la vie, un acte de charité.

Que ce précepte *existe*, cela ressort de la parole de Notre-Seigneur, citée plus haut : « Vous aimerez le Seigneur, votre Dieu, de tout votre cœur, de toute votre âme, et de tout votre esprit. C'est le plus grand et le premier commandement. » Matt., xxii, 37. Si c'est un commandement, il doit obliger quelquefois. La raison, d'ailleurs, le prouve. Si Dieu est infiniment bon, et infiniment aimable, s'il est notre souverain bien et notre fin dernière, il est nécessaire que nous nous tournions vers lui, que nous lui rapportions toutes nos actions, enfin que nous l'aimions par-dessus tout. Cela ne peut être sans un acte positif de charité. Mais combien de fois devons-nous le faire ? C'est là une question difficile à résoudre, et sur laquelle les théologiens sont loin de s'entendre.

Ils s'accordent à dire que, lorsqu'il atteint l'âge de raison, qu'il est suffisamment instruit de la bonté de Dieu et qu'il connaît clairement son devoir de l'aimer par-dessus tout, l'homme doit se tourner vers lui et lui dire qu'il l'aime. Il ne peut, en effet, rester neutre ou indifférent. Il faut qu'il se prononce ou pour Dieu ou contre lui. L'indifférence deviendrait un acte positif d'aversion, ou de mépris.

Le chrétien doit faire de temps en temps, au cours de sa vie, des actes de charité, mais il est impossible d'en fixer mathématiquement le nombre. Les uns disent : une fois par semaine; d'autres, une fois par mois ou par an; d'autres, tous les trois ans. Ce désaccord est inévitable en l'absence d'une loi précise; aussi ne peut-on affirmer d'obligation à date fixe. Il convient de faire des actes d'amour le plus souvent possible, sous une forme ou une autre, soit explicitement, soit implicitement : bien des actes contiennent la charité. Les fidèles, qui prient et accomplissent leurs devoirs religieux, ne doivent pas être inquiétés sur le précepte de la charité envers Dieu, car ils le remplissent nécessairement. Trois propositions censurées par le pape Innocent XI, en 1679, nous indiquent une mesure insuffisante. Première proposition : Nous n'osons condamner de péché mortel celui qui, pendant toute sa vie, ne ferait qu'un acte d'amour de Dieu. Deuxième proposition : Il est probable que le précepte de la charité n'oblige pas rigoureusement par soi-même tous les cinq ans. Troisième proposition : Il oblige seulement quand nous sommes tenus de nous justifier, et que nous n'avons pas d'autre moyen de le faire. — Il est probable qu'il oblige à l'article de la mort, car il semble qu'on doive faire un acte d'adhésion au souverain bien, au moment du choix définitif entre le bien et le mal. — Il est certain qu'on doit faire un acte de charité, quand on ne peut vaincre autrement une tentation. De même, lorsqu'on est en état de péché mortel, qu'on ne peut se justifier par quelque sacrement, et qu'il y a obligation de le faire.

Voilà pour l'étendue du précepte. Quant à son *intensité*, l'on doit aimer Dieu par-dessus tout : de tout son cœur, en dirigeant toute son intention vers lui; de tout son esprit, en le lui soumettant parfaitement; de toute son âme, en réglant sur lui tous ses sentiments; de toutes ses forces, en employant pour lui toute son activité extérieure. Cependant il n'est point requis de l'aimer souverainement, quant à la ferveur de l'amour, car aucun degré n'est prescrit, en dehors de celui qui exclut le péché mortel et véniel. L'on peut distinguer trois degrés dans l'amour de Dieu : celui qui éloigne l'homme du péché mortel; celui qui l'éloigne du péché véniel délibéré; celui qui le fait s'attacher à Dieu, de manière à jouir de lui et accomplir ses principales actions sous l'influence de la charité. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. xxiv, a. 4. Pour satisfaire rigoureusement et essentiellement au précepte, il suffit de posséder le premier degré. Surtout il n'est pas obligatoire de *sentir* l'amour de Dieu, plus que tout autre amour. La charité, étant spirituelle, est par elle-même insensible, et elle n'est sentie qu'accidentellement, par son contre-coup sur la sensibilité. Il est naturel que nos affections, dites sensibles, à l'égard de nos parents, de nos amis et des choses créées qui tombent sous les sens, soient plus ardentes, plus émues que l'amour de Dieu spirituel et invisible. La ferveur sensible, non seulement n'est point prescrite, et ne constitue pas la charité, mais elle n'en est pas la mesure. Tel qui sent peu, parce qu'il est d'une sensibilité calme et tranquille, peut aimer

Dieu plus qu'un autre qui jette, comme l'on dit, feu et flamme. Cette pensée doit consoler l'âme qui souffre de sécheresse ou de désolation intérieure, et lui apprendre qu'elle ne doit pas s'enorgueillir, lorsqu'elle goûte les douceurs ou les consolations de l'amour divin.

Mais Dieu doit être aimé par-dessus tout, en ce sens qu'il faut le *préférer* à tout. C'est ce que les théologiens expriment en disant que la charité doit être souveraine dans l'appréciation, *appretiative summa*. Ce devoir s'impose : Dieu étant infiniment bon et infiniment aimable, on ne saurait rien lui préférer sans lui faire injure. Cet amour souverain peut s'allier avec une affection sensible plus intense pour une créature. De l'amour de préférence, non de la ferveur sensible, doit s'entendre la parole de Notre-Seigneur : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi » Matt., x, 37.

3° *Péchés contre la charité envers Dieu.* — Tout péché mortel est contraire à la charité, puisqu'il la tue dans l'âme; cependant il y en a deux qui lui sont plus particulièrement opposés : l'aversion des choses spirituelles et la haine de Dieu. L'*aversion des choses spirituelles*, en latin *acedia*, comprend : le mépris de tout ce qui regarde la piété, la révolte contre ceux qui y exhortent, la torpeur ou la tiédeur qui fait omettre ou négliger le devoir, la pusillanimité qui détourne des actions difficiles, le désespoir qui fait renoncer au salut à cause de la difficulté à l'obtenir. — La *haine de Dieu* est manifestement contraire à la charité. L'on peut haïr Dieu, soit parce qu'il est *notre* mal, soit parce qu'on lui *veut* du mal. La première haine s'oppose à l'amour de concupiscence; la seconde, à l'amour de bienveillance et d'amitié. La haine de Dieu se manifeste par la tristesse que l'on éprouve qu'il soit tout-puissant, heureux, juste, etc.; par les souhaits que l'on forme qu'il ne soit pas, ou qu'il soit privé de ses attributs; s'efforçant de diminuer sa gloire extrinsèque, en persécutant l'Église, ses ministres et ses fidèles. Les ennemis de Dieu ne sont pas une chimère. Proudhon a dit : « Dieu, c'est le mal; » avant lui, Voltaire s'était écrié : « Écrasons l'infâme. » Combien aujourd'hui reprennent ces mots d'ordre et en font le programme de leur vie, blasphémant Dieu et le maudissant ! La haine de Dieu a évidemment une malice intrinsèque, et par soi est toujours grave.

4° *Des moyens de conserver la charité divine et de l'augmenter.* — Un grand ennemi de la charité divine est l'amour-propre, ou amour désordonné de soi. C'est pourquoi le Christ a dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce. » Matt., xvi, 24. Nous devons donc combattre l'amour-propre, qui peut aller jusqu'à la haine de Dieu, lorsqu'il n'est pas réfréné. — Il faut aussi considérer les motifs qui peuvent enflammer en nous la charité : que Dieu nous aime, qu'il veut être aimé de nous, qu'il est infiniment aimable. Les motifs qui ne sont pas d'amour peuvent y conduire. — Un excellent exercice est la multiplication des actes de charité, soit de reconnaissance, de complaisance, de bienveillance ou de contrition parfaite. — La pratique des autres vertus entretient et augmente aussi la charité. Elles sont comme l'aliment du foyer. Jésus, parlant de l'obéissance, nous dit : « Si vous m'aimez, observez mes commandements. » Joa., xiv, 15. Toute bonne œuvre faite par un motif d'amour : prière, travail, étude, mortification, etc., réchauffe et fortifie la charité. Elle est comme le soleil ou la rosée qui réveille et féconde la plante. Ces œuvres, en vivifiant la charité, la manifestent : un amour de Dieu qui ne les produit pas n'est point sincère, mais imagination ou illusion. Écoutons saint Vincent de Paul, un maître de la charité : « Aimons Dieu, mais que ce soit aux dépens de nos bras, que ce soit à la sueur de nos visages; car, bien souvent, tant d'actes d'amour de Dieu, de complaisance, de bienveillance et autres semblables affections d'un cœur tendre, quoique très bonnes et désirables, sont néanmoins très suspectes, quand on n'en vient pas à l'amour effectif... Plusieurs se flattent de leur imagination échauffée; ils se contentent des doux entretiens qu'ils ont avec Dieu dans l'oraison; ils en parlent même comme des anges; mais, au sortir de là, est-il question de travailler pour Dieu, de souffrir, de se mortifier, d'instruire les pauvres, d'aller chercher la brebis égarée, d'aimer qu'il leur manque quelque chose, d'agréer les maladies ou quelque autre disgrâce, hélas ! il n'y a plus personne. » Abelly, *Vie de saint Vincent de Paul*, t. i, chap. xix.

IV. De l'amour du prochain. — Nous n'aimons pas Dieu, si nous n'aimons ceux qu'il aime, ses créatures qu'il a faites par amour. L'amour vrai implique l'accord des sentiments : il doit s'étendre jusqu'aux œuvres de l'être aimé. Il y a donc une union étroite entre l'amour de Dieu et du prochain, au point que l'un ne peut être sans l'autre. Il n'existe qu'une vertu de charité à double objet, et l'amour de l'un est la mesure de l'amour de l'autre. Celui qui dit aimer Dieu, et n'aime pas son prochain, ou se trompe, ou est un menteur. C'est la parole de saint Jean qui ajoute : « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu, qu'il ne voit pas ? » I Joa., iv, 20. L'on peut comparer ces deux amours à deux thermomètres qui montent et descendent ensemble, sous la chaleur du même soleil. Il est plus facile de reconnaître l'amour du prochain : c'est donc lui qui peut nous renseigner sur la vérité de notre amour de Dieu.

1° *De l'amour de soi.* — Le prochain, c'est nous-même d'abord : nul ne nous est plus proche. Nous devons donc nous aimer : il y a un amour-propre qui est non seulement légitime, mais commandé. L'amour-propre condamné et anathématisé par les maîtres de l'ascétique est l'amour-propre exagéré ou déréglé, qui est ce qu'on appelle l'égoïsme. L'on s'aime plus que de raison : l'on se prétère à Dieu, et, par amour de soi et de ses propres intérêts, l'on est indifférent au prochain et à ses nécessités. Au reste, il est impossible de ne pas s'aimer, car tout être veut son bien. Ainsi Dieu l'a établi, et cela était nécessaire pour le progrès ou la conservation de l'être. Dieu s'aime nécessairement : la créature, qui a été taillée à son image, subit la même loi, et on ne peut lui demander de ne pas s'aimer.

Il n'y a pas besoin d'un précepte pour s'aimer, puisque la nature s'en charge, envers et contre tout. Aussi ne le trouve-t-on pas explicitement consigné dans l'Écriture. Notre-Seigneur dit seulement : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Matt., xxvii, 39. Il suppose que l'on s'aime, et c'est vrai. Cet amour est une bienveillance, non une amitié. Celle-ci implique une relation avec un autre, l'union des cœurs et des âmes. Dans l'amour de soi, il n'y a pas deux êtres, mais un seul : ce n'est pas l'union, mais l'unité.

L'amour de soi doit être *surnaturel*, comme l'amour des autres, c'est-à-dire qu'on doit s'aimer pour Dieu. D'abord son *âme*, créée par Dieu et qui est devenue, par la grâce, participante de sa nature, qui a été rachetée par le Christ, qui est le temple du Saint-Esprit, qui est destinée à la béatitude éternelle. L'on s'aime, dit saint Thomas, lorsqu'on s'efforce de garder l'homme intérieur dans son intégrité, qu'on lui souhaite les biens spirituels et qu'on les lui procure. Cf. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. xxv, a. 7. C'est pourquoi l'on doit assurer le salut de son âme avant tout, pratiquer les vertus chrétiennes et faire les bonnes œuvres nécessaires, préférer les biens spirituels aux biens temporels. — L'on doit aussi aimer son *corps* pour Dieu, parce qu'il est l'instrument de l'âme pour

atteindre sa fin, qu'il est le temple de Dieu, qu'il a été sanctifié par la Rédemption, qu'il est capable de félicité éternelle. I Cor., VI, 19-20. Pour cela, il faut mortifier la concupiscence et les désirs déréglés, afin qu'ils ne l'entraînent pas au mal et à la damnation. L'amour de soi ne consiste donc pas à flatter son corps, à ne rien lui refuser, mais à le traiter comme il convient, pour procurer le bien total et suprême de l'âme. Celui qui aime bien châtie bien, dit le proverbe. Cela s'applique non seulement à l'enfant, mais au corps qui, par ses caprices et ses exigences, ressemble à un enfant et a, comme lui, besoin d'être dressé et conduit. C'est pourquoi se renoncer, c'est vraiment s'aimer. Notre-Seigneur a dit : « Il faut se perdre, pour se sauver. » Marc., VIII, 35. Beaucoup s'aiment très mal, et se perdent, comme beaucoup de parents gâtent leurs enfants, en croyant les aimer. Si l'on manque au précepte de l'amour de soi, ce n'est pas qu'on s'aime trop peu; c'est que l'on s'aime mal. Les péchés que l'on commet sont ceux qu'inspire l'égoïsme, qui est un amour excessif de soi, ou en ne respectant pas l'ordre des biens, préférant par exemple les biens du corps à ceux de l'âme; ou en s'enlevant la vie pour échapper à la misère ou au déshonneur, ce qu'on appelle le suicide.

2° *De l'amour des autres.* — Cet amour est non moins obligatoire que l'amour de soi, mais il est autrement difficile. Si la nature incline nécessairement au premier, la grâce n'ayant qu'à le régler et à le surnaturaliser, elle répugne beaucoup au second, et force est à la grâce de la suppléer.

1. *Nature de la charité fraternelle.* — Il importe souverainement de la distinguer de la sympathie ou de l'amitié. La sympathie est un mouvement intérieur qui incline vers autrui : individus, familles, classes, professions, races, pays, etc., souvent sans qu'on sache ni pourquoi ni comment. Elle naît sans nous, dans les profondeurs de l'être, pour émerger à la surface. L'on est étonné de la sentir, et la réflexion ne pénètre pas toujours le secret de son origine. De là apparaît son caractère d'amoralité, en ce sens que par elle-même elle n'est pas un acte humain, n'étant pas libre, mais un acte de l'homme, qui prévient l'intelligence et la volonté, et réussit à s'imposer malgré ces deux puissances. Elle devient morale ou acte humain par le consentement réfléchi de l'âme qui l'approuve, et, dès lors, en prend la responsabilité. C'est pourquoi le péché, de même que la vertu, ne consiste pas à sentir, mais à consentir. — L'opposé de la sympathie, qui est l'antipathie, est de même nature, et naît dans les mêmes conditions. Par elle-même, elle n'est ni péché ni vertu, peut subsister avec la vertu de charité, et se rencontre même chez les saints. Le devoir est de la combattre, sans réussir toujours à l'anéantir, parce qu'elle appartient à cette partie de nous-mêmes qui échappe à l'empire direct de la volonté. Comme la sympathie, elle devient morale, c'est-à-dire acte humain, seulement lorsqu'elle est consentie, acceptée, entretenue. Son intensité n'est pas un signe de consentement, car elle dépend non de la volonté, mais de l'émotivité ou sensibilité. — La charité est d'une tout autre nature que la sympathie : la première est surnaturelle; la seconde, naturelle. Celle-là est libre; l'autre ne l'est pas, en soi. La charité est une vertu; la sympathie, une qualité bonne ou mauvaise. La première a sa racine dans la volonté; la seconde, dans la sensibilité. La charité vient de Dieu; la sympathie, de la nature. Celle-là a un motif surnaturel; celle-ci n'a souvent pas de motif connu, sinon par accident et après coup. Le principe de la charité est universel; celui de la sympathie est particulier. Enfin la charité est méritoire; la sympathie, par elle-même, ne mérite rien. Il ne saurait donc y avoir plus d'opposition entre deux choses, et cependant trop souvent on les confond. L'on croit avoir de la charité, parce qu'on se sent incliné vers quelqu'un, et qu'on lui veut du bien. Par contre, l'on pensera ne pas l'aimer comme Dieu le commande, si on éprouve pour lui de l'antipathie.

De même la bonté naturelle n'est pas la charité, ni une vertu, mais une qualité, sans mérite, tant qu'elle n'est pas élevée par des motifs moraux, ou surnaturalisée par la foi. Avoir du cœur est une qualité, non une vertu; ce qu'on appelle les qualités du cœur est quelque chose de naturel : ce n'est pas la charité.

Il en est de même de l'amitié qui est une sympathie cultivée et réciproque. Très restreinte par nature, elle est d'ordre instinctif et sentimental. Elle entre dans la moralité par le volontaire qui intervient en elle, et la fait bonne ou mauvaise, suivant son objet et ses motifs, mais elle n'est point la charité. Celle-ci est une vertu, et l'autre une qualité, par elle-même indifférente. L'amitié est naturelle, c'est-à-dire fondée sur des motifs naturels, et la charité, surnaturelle. La première est particulière; la seconde est universelle. La charité n'exige pas l'amitié, et celle-ci n'implique point la charité. L'on doit aimer tous les hommes, même ceux qu'on ne connaît point, même ses ennemis; il est impossible d'avoir de l'amitié pour tous : aussi n'est-ce pas commandé.

Ces notions rappelées pour bien préciser notre question, nous pouvons établir maintenant le précepte de la charité.

2. *Il existe un précepte spécial et grave d'aimer son prochain d'un amour surnaturel, à la fois affectif et effectif.* Cet amour n'est ni l'amour *sensible*, qui naît des qualités extérieures de l'être aimé, ni l'amour *intellectuel* engendré par les qualités de l'âme, mais un amour *surnaturel* qui aime le prochain à cause de Dieu, en tant que la perfection divine resplendit en lui. La bonté divine est donc le motif de la charité fraternelle comme le motif de la charité envers Dieu, et ainsi apparaît l'unité de ces deux vertus, puisqu'elles ont un seul et même motif. Par suite, l'une découle de l'autre. Si l'on aime Dieu, l'on doit aimer la bonté divine partout où on la trouve; or elle réside dans tous les hommes, qui sont tous appelés à la vision béatifique, qui, par la grâce, participent à la nature divine, ou, étant en état de péché, sont capables de justification.

Pour mieux expliquer tout cela, disons que le prochain peut être aimé pour Dieu de trois façons : en tant qu'il est une œuvre naturelle et surnaturelle de Dieu, destinée à le glorifier, comme un tableau fait la gloire de son auteur; en tant qu'il participe à la bonté divine, ayant la grâce ou pouvant l'avoir; en tant qu'il est aimé de Dieu : le véritable amour fait aimer tout ce qu'aime celui qu'on chérit. Il est controversé si la participation à la nature divine, en tant qu'elle est dans l'âme, est un motif suffisant de charité. Quelques-uns, comme Vasquez, le nient, disant qu'il n'est qu'un motif d'amour inférieur. Mais la plupart, avec Suarez, *De caritate*, disp. I, s 3, pensent qu'il suffit à la charité fraternelle, parce que cette participation est une bonté divine, qui vient de Dieu et tend à lui.

La charité doit être *affective* et *effective :* affective, c'est-à-dire consister dans des sentiments de complaisance et de bienveillance, qui font se réjouir des biens du prochain et lui souhaiter les dons surnaturels; effective, en tant qu'elle incline à la bienfaisance et aux actes de miséricorde envers le prochain.

Par le mot de prochain, l'on entend toutes les créatures raisonnables, capables de l'éternelle béatitude, savoir : celles qui sont inséparablement unies à Dieu par la vision béatifique, tels que les anges et les saints; celles qui sont indéfectiblement les amis de Dieu, bien

qu'elles ne soient pas encore au ciel, comme les âmes du purgatoire; celles qui sont encore sur la terre et qui sont justifiées par la grâce; celles qui, privées actuellement de l'amitié divine, peuvent l'obtenir. Ne sont donc exclus que ceux qui sont, pour toujours, les ennemis de Dieu, comme les démons et les damnés.

Le précepte de la charité n'a pas été *pleinement* promulgué dans l'Ancienne Loi : c'est Jésus-Christ qui l'a proclamé, dans toute son étendue et avec une clarté parfaite. Dans la loi mosaïque, la haine et la vengeance sont réprouvées, et il est prescrit d'aimer le prochain pour Dieu, mais avec une différence entre les concitoyens et les étrangers. Jésus-Christ a enseigné la charité universelle, l'amour des ennemis, sans distinction de juifs et de gentils, en nous aimant comme il nous a aimés, et en le voyant dans nos frères. Dans le Sermon sur la montagne, il déclare notamment : « Vous savez qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain comme vous-même et vous haïrez votre ennemi. Moi, je vous dis : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient. » Matt., v, 38, 39. L'Écriture ne dit nulle part de haïr son ennemi, mais parce que certaines tribus étrangères avaient été exterminées par les juifs, que les écrivains sacrés, plusieurs fois, se réjouissent de la chute et de la confusion des impies, beaucoup de rabbins approuvaient la haine de l'ennemi. Jésus-Christ fait de la charité le signe que l'on est son disciple. Joa., XIII, 35. Il regarde comme fait à lui-même ce que l'on fait au dernier de ses frères. Matt., XXV, 40. Lorsqu'il expose le jugement dernier, il déclare qu'il jugera sur la charité fraternelle, récompensant ceux qui ont été bons pour leurs frères, et châtiant éternellement ceux qui leur auront fermé leur cœur. Matt., XXV, 34. Il apparaît donc que certaines œuvres de charité font l'objet d'un précepte grave. Que la tradition chrétienne, notamment les Pères, l'ait pareillement enseigné, nous n'avons pas besoin de le prouver : la chose est évidente, et quelques témoignages cités n'ajouteraient rien. A l'article AUMONE, nous en avons rapporté quelques-uns plus caractéristiques.

V. TROIS OBLIGATIONS DE LA CHARITÉ FRATERNELLE. — Le précepte de la charité comprend trois obligations qu'il importe d'étudier séparément : l'amour des ennemis, l'aumône et la correction fraternelle.

1° *L'amour des ennemis.* — C'est un précepte propre au Nouveau Testament. Si l'Ancien ne dit pas de haïr ses ennemis, il semble permettre cete haine, puisqu'il fait seulement une obligation d'aimer ses amis. Aussi les Juifs, communément, se regardaient comme exempts de devoir faire du bien à leurs ennemis. Les ennemis sont tous ceux qui nous haïssent, qui nous ont fait quelque injure, ceux pour lesquels nous avons de l'aversion. L'obligation de les aimer est formelle d'après les paroles de Notre-Seigneur citées plus haut. Ce n'est pas facile, et seule la grâce divine nous en rend capables. Aussi bien voyons-nous l'amour des ennemis pratiqué à peu près nulle part avant la venue de Jésus, et aujourd'hui encore inconnu chez les peuples que n'éclaire pas la lumière de l'Évangile. Il ne nous est pas ordonné de les aimer *parce qu'*ils sont nos ennemis, mais *quoiqu'*ils le soient; ni d'aimer leurs vices ou leurs défauts, mais seulement les qualités que Dieu leur a octroyées. L'amour sensible, c'est-à-dire la sympathie ou l'amitié, n'est pas prescrit. Outre qu'il ne dépend qu'imparfaitement de la volonté, il est souvent impossible. Il est seulement commandé de leur vouloir du bien et de leur en faire, dans la mesure que nous allons dire.

Le précepte d'aimer ses ennemis comprend trois choses : éviter la haine et la vengeance, pardonner les injures et donner les témoignages communs de la charité, enfin procurer la réconciliation.

1. *Éviter la haine.* Il s'agit de celle qui s'adresse à la personne, car il n'est pas défendu de haïr ce qui est mal dans nos ennemis, comme le péché, l'orgueil, l'envie, la luxure, etc. L'on ne peut haïr leurs qualités naturelles ou surnaturelles, puisqu'elles viennent de Dieu. La haine d'un ennemi est un péché grave de sa nature; elle devient vénielle par manque de réflexion ou par petitesse de matière, par exemple si l'on veut un mal léger à son prochain. La raison de cette obligation est que nos ennemis ne cessent pas d'être les enfants de Dieu, d'être destinés à la béatitude céleste, rachetés par le sang du Christ, ses membres, sinon en acte, du moins en puissance. Dieu ne les hait pas, mais leur veut du bien, « faisant lever son soleil sur les bons et les méchants. » Matth., v, 45. Il n'est pas permis de souhaiter du mal à son prochain, si ce n'est pour en empêcher un plus grand : en ce cas, c'est proprement vouloir son bien. Nous ne pouvons désirer la damnation éternelle de nos ennemis, parce que ce mal n'est compensé par aucun bien, ni souhaiter la mort à quelqu'un pour avoir son héritage, parce que la vie vaut plus que l'avantage que sa mort procure; mais il est légitime de souhaiter un malheur temporel à quelqu'un pour son bien spirituel, par exemple une maladie, un revers de fortune pour qu'il se convertisse. L'on peut aussi se réjouir de la mort d'un pécheur scandaleux, non pas parce que ce lui est un mal, mais parce qu'il ne sera plus la perte de beaucoup d'autres : le bien commun passe avant le bien particulier. Pour la même raison, il est permis de souhaiter la mort d'un hérésiarque, d'un persécuteur, afin qu'il n'en induise plus dans l'erreur ou le péché. Toutefois il est mieux de demander sa conversion, suivant cette parole de l'Écriture : « Je ne veux pas la mort de l'impie, mais qu'il se convertisse, et qu'il vive. » Ezech., XXXIII, 11. En fait, on ne peut demander la mort du pécheur que conditionnellement, c'est-à-dire s'il n'y a pas d'autre moyen de supprimer le scandale. Il est défendu de se venger, de son autorité privée, mais l'on peut vouloir que les coupables soient punis par l'autorité légitime, afin que la justice soit accomplie et gardé l'ordre social. Il est interdit de *maudire* son prochain, c'est-à-dire de proférer à son égard un mauvais souhait : la malédiction est un fruit et un signe de haine. Cependant certaines malédictions peuvent être permises, quand par exemple elles sont conformes aux règles que nous venons de donner. Il y a lieu, néanmoins, de se souvenir que, dite à la personne qui en est l'objet, la malédiction prend une autre malice : celle de l'injure; prononcée devant d'autres, elle peut être une détraction et, de ce chef, être encore coupable.

Souvent les fidèles se trompent quant à la haine du prochain. Ils la confondent avec une antipathie ou une aversion dont ils ne sont point maîtres. Se rappeler une injure reçue n'est pas un péché, ni une preuve de haine : parfois même il est impossible de ne pas se souvenir. La haine du mal commis, ou de certains défauts répréhensibles, n'est pas non plus la haine de la personne, laquelle seule est contraire à la charité.

Pendant la grande guerre, journaux et revues se sont souvent exprimés d'une manière antichrétienne, en prêchant la haine contre l'ennemi. Leur langage a pu dépasser la pensée des auteurs, et être seulement inexact. Ils voulaient enflammer les âmes à la résistance et, pour cela, soufflaient sur la passion de la rancune. La doctrine chrétienne est que l'on peut, et quelquefois que l'on doit résister à l'ennemi, mais sans le haïr, sinon ses actes, ses injustices ou ses barbaries, ne lui faire que le mal nécessaire à sa propre défense.

2. *Pardonner les injures.* Régulièrement nous sommes tenus de pardonner intérieurement les injures qui nous sont faites, suivant la parole de Jésus : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. » Nous devons aussi donner à nos ennemis les signes *communs* de charité, ceux qui sont ordinaires dans les relations de voisinage, de consanguinité, de profession, etc. Les refuser est, en effet, un signe de haine ou de vengeance. Il est permis, cependant, de les cesser quelquefois pour un temps, pour une cause raisonnable, par exemple pour corriger ses enfants ou ses subordonnés, ou dans la crainte que les signes d'affection ne rendent l'ennemi plus obstiné dans sa malice. La dénégation des signes communs de charité est un péché grave *en soi*, quand elle procède d'une haine interne ou est un grave scandale, mais souvent la bonne foi excuse. Quant aux signes *spéciaux* d'affection, l'on n'est pas tenu de les donner à son ennemi. Comme ils ne sont pas dus à tous, il n'y a pas de raison que l'ennemi y ait droit, et il ne peut se sentir raisonnablement offensé, s'il ne les reçoit pas. Mais c'est un acte de grande vertu que de les lui accorder, suivant les exemples du Christ et l'exhortation de saint Paul : « Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal par le bien. » Rom., XII, 21. Il est, toutefois, permis de réclamer satisfaction pour une injure, et restitution ou réparation pour un tort causé, pourvu que ce ne soit pas par haine, mais par amour de la justice. Le mieux est d'arranger l'affaire à l'amiable; si cela n'est pas possible, l'on peut recourir aux tribunaux. C'est ainsi que la France, sans haïr l'Allemagne, est en droit d'exiger d'elle réparation des dommages causés par la guerre.

Conclusions pratiques. Nous ne devons pas exclure notre ennemi de nos prières, suivant la recommandation de Notre-Seigneur : « Priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient. » Matth., V, 44. Nous devons lui faire les aumônes communes et ne pas lui refuser les contrats communs à tous. Nous ne sommes pas tenus de le saluer, sinon où et quand l'on salue tout le monde; s'il commence, il faut répondre, autrement c'est un mépris. Il n'est point obligatoire de visiter un ennemi malade, de le consoler s'il est affligé, de lui donner l'hospitalité, car ce sont là des témoignages spéciaux de charité; mais le vrai disciple du Christ les rendra volontiers pour se concilier son ennemi.

3. *Se réconcilier.* Notre-Seigneur a dit : « Quand vous offrez votre présent à l'autel, si vous vous souvenez que votre frère a quelque chose contre vous, laissez là votre présent et allez, d'abord, vous réconcilier avec votre frère. » Matth., V, 23. C'est celui qui a offensé qui est régulièrement tenu de faire la réconciliation, soit par lui-même, soit par un ami. Si l'offense a été mutuelle, celui qui a le plus gravement offensé doit les premières démarches; si l'offense est égale des deux côtés, c'est celui qui a commencé qui doit chercher la réconciliation. Pratiquement, comme il est difficile de déterminer qui a été le premier ou qui a le plus de tort, il convient d'exhorter les deux parties à faire la réconciliation le plus tôt possible. Celui qui a été lésé doit pardonner à celui qui présente des excuses : « Si vous pardonnez aux hommes leurs torts, dit le Christ, votre Père céleste vous pardonnera les vôtres; sinon, vous n'obtiendrez pas non plus de lui votre pardon. » Matth., VI, 14. La réconciliation peut se faire en demandant pardon, par un entretien amical, en rendant quelque service. Il n'est, toutefois, pas commandé de rétablir la familiarité qui existait auparavant, car celle-ci n'est pas un droit, mais seulement une faveur. Elle peut être refusée pour une raison légitime. L'amour des ennemis et le pardon des injures sont difficiles : ils ne sont pas impossibles. Que l'on se rappelle l'exemple de saint Étienne, premier martyr, qui priait pour ceux qui le lapidaient, et surtout celui du Christ, disant à son Père, en faveur de ses bourreaux : « Père, pardonnez-leur, ils ne savent ce qu'ils font. »

2° *L'aumône.* — La vertu de charité fait aussi un devoir de l'aumône : nous ne le traiterons pas ici, car il a été l'objet d'un article précédent. Voir AUMONE.

3° *La correction fraternelle.* — Ce n'est pas un devoir moins difficile que l'amour des ennemis, et, cependant, il est réel. L'on entend par correction fraternelle l'admonition faite au prochain d'une manière privée, pour son amendement. On l'oppose à la correction *judiciaire* accomplie par le juge, qui punit pour le bien commun.

1. C'est un précepte naturel et divin, grave en soi, de corriger, dans certaines conditions, le prochain qui manque gravement à son devoir. L'Ecclésiastique, XIX, 13, dit : « Reprends ton ami, de crainte qu'il ne comprenne pas et dise : Je ne l'ai pas fait; ou, s'il l'a fait, qu'il ne recommence. » Notre-Seigneur a précisé davantage, indiquant l'ordre que l'on doit suivre en l'observant : « Si ton frère a péché contre toi, va et reprends-le seul à seul; s'il t'écoute, tu auras gagné ton frère; s'il ne t'écoute pas prends un ou deux témoins avec toi, afin que tout soit confirmé par la bouche de deux ou trois témoins; s'il ne les écoute pas, dis-le à la communauté; s'il n'obéit pas à la communauté, qu'il soit pour toi un païen et un publicain. » Matth., XVIII, 15.

La raison nous persuade de ce devoir. Si la charité oblige à aider le prochain dans ses misères corporelles, à plus forte raison dans ses nécessités spirituelles. Les païens eux-mêmes l'ont enseigné. Plaute dit dans une de ses pièces : Si tu sais que j'ai fait quelque chose de mal, par malice ou ignorance, tu es répréhensible si tu ne me le reproches pas. »

2. Mais cette correction doit se faire suivant certaines règles dont l'oubli peut compromettre tout à fait l'utilité de la correction.

Il faut, d'abord, que l'on soit *certain* que la faute commise, ou qu'on a la volonté de commettre, est grave, car, si l'on devait reprendre pour toutes les fautes légères, la vie se passerait en admonitions, ce qui serait insupportable de part et d'autre. En outre, l'obligation de corriger ne peut être grave que si la faute est grave, ou est cause d'un mal grave : un péché véniel par lui-même, parce qu'il est matière légère, ne saurait fonder un grave précepte. Il n'y a pas, toutefois, obligation de rechercher si le péché est sûr : ce soin n'incombe qu'aux supérieurs qui ont charge d'une communauté, ou de sujets à la moralité desquels ils doivent veiller.

Il faut, ensuite, qu'il y ait espoir vraiment probable, c'est-à-dire plus probable, d'amendement pour le coupable, ou, du moins, d'utilité pour d'autres, soit tout de suite, soit après quelque temps, car l'on ne peut être tenu à quelque chose d'inutile. La correction n'oblige pas, quand on prévoit qu'elle sera nuisible, qu'elle peut, par exemple, exciter à faire pire. De là, il ne convient pas ordinairement de corriger un inconnu, parce que cela est rarement avantageux. Quelquefois la correction est prescrite, bien que le délinquant ne doive pas en profiter, mais à cause des autres qui sont induits au mal par ses paroles ou ses mauvais exemples. Quand il est incertain si la réprimande sera utile ou nuisible, il faut s'abstenir, car l'on ne doit pas s'exposer à faire du tort à son prochain sans raison suffisante.

Il faut, enfin, que la correction puisse se faire sans grand inconvénient : la charité n'oblige pas à davantage. Rarement les inférieurs sont tenus de corriger leurs supérieurs; les égaux à l'égard de leurs égaux n'y sont obligés qu'à défaut des supérieurs ou des

amis, qui peuvent le faire plus facilement, et avec plus de fruit; d'une manière générale, c'est surtout les supérieurs qui doivent remplir le devoir de la correction. Les scrupuleux en sont, d'ordinaire, exempts, soit parce qu'ils exagèrent leur obligation, soit parce qu'ils sont peu aptes à cette tâche, manquant de la discrétion nécessaire.

La correction doit être faite avec bonté et humilité, pour être salutaire, et il faut se souvenir de la règle tracée par le Christ et rapportée plus haut. L'on commence par un avertissement secret; si le coupable n'en profite pas, l'on demande quelques frères à la rescousse; au cas d'un nouvel insuccès, l'on en appelle aux supérieurs, qui doivent s'informer de la certitude de la faute, avant d'agir. Tel est l'ordre, si le mal est secret. S'il est public, on peut le dénoncer, dès l'abord, au supérieur, car celui qui l'a commis a perdu le droit à sa réputation sur ce point, et le bien commun requiert que l'on agisse vite. L'on doit faire de même toutes les fois qu'un autre procédé paraît devoir être inefficace; mais que l'on n'oublie pas cette loi : il faut corriger le prochain de la manière qui lui nuira le moins. Il arrive assez souvent qu'il pèche sans le vouloir, par ignorance ou inadvertance, c'est-à-dire que son péché n'est que matériel; la charité demande parfois qu'on le corrige, ou plutôt qu'on l'avertisse : à cause du tort qu'il fait à un tiers, ou du dommage qu'il en éprouve lui-même, ou du scandale, ou de l'honneur dû à Dieu, par exemple, quand il s'agit du blasphème, ou de l'irrévérence commise envers la religion. Cette correction doit se faire avec prudence et en temps opportun, afin qu'elle ne produise pas un effet contraire, et que le péché, de matériel qu'il est, ne devienne formel.

La correction, pour être obligatoire, doit être nécessaire, c'est-à-dire que le coupable ne s'amendera pas sans intervention de notre part, et qu'il n'y a personne qui la fera mieux que nous.

Comme on le voit, le précepte de la correction fraternelle est d'une application très délicate. Aussi, rarement les personnes ordinaires y sont tenues, du moins d'une manière grave, parce que les conditions requises sont peu souvent réunies. Mais les supérieurs sont fréquemment dans l'obligation de le remplir : non seulement par charité, mais en justice, à cause de leur charge.

VI. De l'ordre a observer dans la charité. — Non seulement la charité prescrit les œuvres à faire, mais elle fixe un ordre à suivre, quant aux personnes et aux biens. Il n'est pas nécessaire de prouver que Dieu doit être aimé le premier : cela a été dit plus haut. Il est reconnu pareillement que l'on doit s'aimer plus que le prochain, car personne ne nous est aussi proche que nous-même.

1° L'on peut formuler cette règle : *Toutes choses égales, l'on est ordinairement tenu de s'aimer plus que les autres.* — Nous disons : toutes choses égales, c'est-à-dire dans le même ordre de bien et la même nécessité. Dans le précepte que Notre-Seigneur a enseigné, l'amour de soi est donné comme la norme de l'amour du prochain : Vous aimerez votre prochain comme vous-même. Rien que cela indique que nous passons avant les autres, car l'exemplaire a la primauté sur ce qu'il règle. Du reste, le sentiment intime et imprescriptible qui nous fait préférer aux autres, et que Dieu a mis en nous, comme il l'a mis dans tous les êtres capables d'aimer, nous montre que c'est l'ordre voulu par lui. Il n'y a pas de raison de penser que c'est une mauvaise inclination, qui dérive du péché originel. Après tout, elle est conforme à la nature de Dieu qui s'aime avant et plus que tout autre. De là, la maxime : la charité bien ordonnée commence par soi. Dans certains cas, nous devons préférer le bien spirituel du prochain à notre bien temporel, parce que le premier est supérieur au second. Si la nécessité est temporelle et égale de part et d'autre, régulièrement la nôtre passe avant; cependant, il est permis de sacrifier, parfois, sa vie à celle d'autrui, quand il s'agit, par exemple, de quelqu'un très utile à l'Église, ou à l'État, ou d'une communauté en péril, car le bien commun est plus précieux que le bien privé. Il est également licite d'exposer sa vie pour sauver celle du prochain; cet acte héroïque est d'un prix supérieur à celui de notre vie temporelle. Il est même louable de le faire, par exemple servir les pestiférés, se jeter à l'eau pour en tirer quelqu'un qui se noie, au risque d'y rester soi-même.

2° *Toutes choses égales, l'on doit aimer davantage ceux qui sont plus près de Dieu ou de nous.* — S'il s'agit de l'amour de *complaisance*, nous devons préférer un saint à un parent impie, parce que l'amour de complaisance doit être proportionné aux qualités de l'aimé. Mais notre amour *affectif* et *effectif*, ou de bienveillance et de bienfaisance, doit aller d'abord à ceux qui nous sont plus proches, car leur droit d'être secourus par nous est supérieur. Il y a lieu, toutefois, de remarquer qu'il y a trois sortes de liens entre les hommes : le lien *charnel*, fondé sur la consanguinité; le lien *civil*, qui relie les membres d'une même société et en fait des concitoyens, des compagnons d'armes, des amis, des collègues ou des confrères, etc.; le lien *spirituel*, comme celui qui existe entre les supérieurs et leurs inférieurs, les curés et leurs ouailles, les confesseurs et leurs pénitents, les parrains et leurs filleuls, etc. Dans le même genre de lien, l'on doit préférer ceux qui sont plus proches, les parents aux étrangers, les concitoyens aux autres, et ainsi de suite. Cependant, certaines circonstances compliquent cet ordre : par exemple, une amitié intime et licite peut passer avant une parenté; entre les parents, l'on peut donner la préférence à ceux qui nous ont fait plus de bien, quoiqu'ils soient moins proches.

3° *L'ordre des biens.* — Les premiers sont les biens *surnaturels*, ou spirituels, comme la béatitude éternelle, la grâce, les vertus; puis les biens *naturels* de l'esprit ou du corps : facultés, vie, santé; enfin les biens *extérieurs* : honneur, réputation, richesses.

1. Quand le prochain est dans une *nécessité spirituelle extrême*, qu'il ne peut éviter la damnation éternelle s'il n'est secouru, c'est un devoir de lui venir en aide, même au péril de sa vie : la perte de la vie temporelle est un mal léger en comparaison de celle de l'autre vie. Par exemple, pour baptiser un enfant qui va mourir, ou secourir un pécheur moribond. Mais, pour qu'il y ait obligation d'agir ainsi, il faut qu'il y ait un espoir très probable de réussir, et qu'il n'en résulte aucun grave dommage spirituel, comme serait un scandale, ou l'impossibilité d'être remplacé dans sa charge spirituelle, et qu'il n'y en ait pas d'autre à pouvoir et vouloir rendre ce service. A la vérité, ces conditions sont rarement réunies, et c'est pourquoi il est rare que l'on soit tenu de sacrifier sa vie pour le bien spirituel de son prochain.

2. Si le prochain se trouve seulement dans une *nécessité spirituelle grave*, s'il peut se sauver seul, mais avec grande difficulté, l'on n'est pas obligé de le secourir avec un très grave dommage temporel, à moins que la charité ne soit renforcée par un devoir de justice dérivant de la charge, comme chez les curés, les médecins, les préposés aux administrations publiques : ceux-là ne peuvent abandonner leur poste, même quand leur vie est en danger, par exemple en temps de guerre ou de peste. Dans le cas d'une grave nécessité *publique*, l'on peut être tenu à sacrifier sa vie, même sans obligation de charge, parce que le bien spirituel commun doit passer avant notre bien tem-

porel : par exemple, un prêtre, non curé, devrait se dévouer à une communauté ou à une paroisse qui serait privée des secours religieux nécessaires, dans un temps de malheur public, soit spirituel, soit temporel. Ce devoir particulier naît des capacités spéciales que possède le prêtre. Il atteint tous ceux qui peuvent lui être assimilés. Les obligations de la charité s'étendent donc plus ou moins suivant les personnes.

3. Dans la *nécessité spirituelle commune*, où l'on peut se sauver sans grande difficulté, personne n'est tenu de secourir avec un grave dommage. L'on applique les principes exposés plus haut, concernant la correction fraternelle.

4. L'on doit préférer les biens corporels du prochain à nos biens extérieurs, car ils sont hiérarchiquement plus élevés. En cas de conflit, il faut sacrifier ceux-ci pour procurer ceux-là, c'est-à-dire employer sa fortune pour assurer la vie ou la santé de nos frères. Cependant, comme cela a été dit dans l'article Aumone, l'on n'est pas obligé d'user de moyens extraordinaires, ou de faire de grandes dépenses. L'intéressé lui-même n'y serait point tenu, s'il le pouvait. Or la charité ne peut demander plus aux autres.

VII. Des œuvres de charité. — Il y aurait lieu de parler ici des différentes œuvres de charité, que l'on appelle *sociales :* celles qui regardent l'éducation, les associations entre ouvriers, le soulagement corporel ou spirituel des pauvres. Elles sont des fruits de la charité effective : notre charité doit l'être, sous peine de n'être pas vraie. Chacun doit s'y livrer suivant ses moyens, sa condition et les nécessités. Notre Seigneur l'a enseigné, quand il a déclaré qu'il condamnerait au dernier jour ceux qui n'auront pas nourri les affamés, donné à boire à ceux qui avaient soif, hospitalisé ceux qui étaient sans abri, vêtu ceux qui étaient nus, visité les malades et les prisonniers. Matth., xxv, 4 sq. Nous ne nous étendrons pas sur ce sujet, car il sera traité ailleurs.

VIII. Ce que la charité défend. — Après avoir vu ce que la charité ordonne, disons ce qu'elle défend.

1° *La discorde et la dispute.* — La discorde est le désaccord des volontés, au sujet d'un bien que nous devons vouloir par charité. Deux choses sont donc requises : qu'il y ait dissentiment des volontés et pas seulement de l'intelligence; que le bien qui en est l'objet soit nécessaire ou prescrit, c'est-à-dire non pas libre. Un désaccord au sujet d'opinions facultatives n'est point un péché, pourvu qu'on y apporte une modération raisonnable. De la discorde naît souvent la *dispute*, qui est un combat déréglé de parole, où la vérité est combattue, ou défendue, avec trop d'acrimonie. La vaine gloire y intervient d'ordinaire, et d'autres sentiments non moins condamnables. La discorde et la dispute sont mortelles par nature, mais en fait souvent vénielles, soit en raison de leur matière, soit à cause des dispositions légèrement mauvaises des sujets, ou du degré du désaccord et de la dispute.

2° *Le scandale.* — Ce péché sera, vu son importance, traité dans un article à part, au mot Scandale.

3° *La coopération.* — Il en est de même de la coopération au mal, si vaste et si complexe : elle fera l'objet d'une étude particulière, au mot Coopération.

4° *Autres péchés.* — L'on peut citer d'autres péchés opposés à la charité : la haine, dont nous avons déjà parlé, l'envie, les rixes dont il sera question ailleurs.

IX. Naissance et progrès de la charité. — La charité, vertu surnaturelle, ne naît et ne peut naître que de la grâce de Dieu, de la grâce sanctifiante. Le sol qui la fait vivre n'est pas celui de la nature, puisque la charité est surnaturelle : elle n'est point seulement la fleur délicate à laquelle il faut un climat privilégié, mais une fleur qui n'est pas de la terre, qui demande au ciel sa sève et son aliment.

Quoi qu'il en soit de la question théorique, si la charité est réellement distincte de la grâce, une chose est certaine sinon de foi, que la grâce produit toujours la charité. Dès qu'une âme est justifiée, elle aime Dieu et son prochain, comme il faut, du moins virtuellement. La vertu peut sommeiller, comme chez l'enfant baptisé, qui n'a pas encore l'usage de la raison : elle attend là qu'on l'éveille et la fasse croître, pour produire ses fruits magnifiques. La maintenir inactive quand elle peut opérer, c'est l'atrophier au moins accidentellement, et lui préparer un linceul. Si le grain de blé est jeté en terre avant le printemps, c'est pour qu'il se dispose à pousser sa tige légère, quand le soleil viendra tout réchaufier, après le sommeil de l'hiver.

La charité, comme tout être qui vit et comme toute vertu, se conserve et se développe en agissant. Elle agit de deux façons par ses actes propres et par ceux qu'elle commande. Oui, tout acte de vertu, — et pas seulement les actes de charité, — peut contribuer à l'épanouir, comme un feu qui s'alimente de combustibles divers. La charité, bien que première des vertus, a besoin des autres, comme d'autant de servantes qui l'aident, pour arriver à son plein développement. Au reste, qui donc sur la terre est dans une complète indépendance vis-à-vis des autres créatures ? Tous et chacun, si haut placés que nous soyons, sommes dans la nécessité de recourir aux autres. Ce n'est pas une déchéance pour la charité, et ce service des autres vertus leur est une gloire, comme il est glorieux de servir un roi. Ce qu'elles valent leur vient de la charité: si celle-ci a son prix sans elles, elles, sans la charité, ne sont rien pour la vie éternelle. Reine, la charité fait toute la grandeur de ses servantes, suivant la parole de saint Paul : « Si je parle toutes les langues des hommes et des anges, et n'ai point la charité, je suis comme un airain sonnant et une cymbale retentissante. Si j'ai le don de prophétie, si je connais tous les mystères et possède toute science, si j'ai de la foi à transporter les montagnes, et n'ai point la charité, je ne suis rien. Si je donne tous mes biens aux pauvres, si je livre mon corps au feu, et n'ai point la charité, cela ne me sert de rien. La charité est patiente, bonne, n'est pas curieuse, ne fait pas le mal, ne s'enorgueillit point, n'est pas ambitieuse, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne pense pas le mal, ne se réjouit pas de l'iniquité, mais de la vérité, elle souffre tout, croit tout, espère tout, supporte tout. » I Cor., xiii, 1-8.

Non seulement il faut l'entretenir par toutes sortes de bonnes œuvres, mais il faut la défendre contre ses ennemis. Nous avons déjà énuméré les péchés contraires à cette vertu, c'est-à-dire qui lui sont directement opposés : mais tout péché mortel tue la charité. Le péché mortel, c'est la rupture avec Dieu, et la charité, c'est l'union avec lui. Il est manifeste que ces deux choses ne peuvent coexister dans une âme. La charité, c'est la vie surnaturelle : le péché mortel, c'est la mort à cette vie.

Le péché véniel ne prive pas de la charité: ni même il ne la diminue, suivant l'opinion commune des théologiens : saint Thomas, saint Bonaventure, Suarez, etc. Quelques-uns avaient soutenu le contraire, mais cette opinion n'est pas défendable. Autrement il arriverait que, par des péchés vénials répétés, l'on perdrait totalement la charité et l'on serait condamné à l'enfer, ce qui est inadmissible, vu que le péché véniel ne peut jamais être châtié d'une peine éternelle. Cependant, d'une manière indirecte, le péché véniel diminue la charité, c'est-à-dire, comme l'enseigne saint Thomas, in IIa, d. XVII, q. ii, a. 5 : quant à la ferveur, mais non quant à l'essence. Le péché véniel amoindrit, en effet, la ferveur des œuvres; les passions acquièrent plus de force et l'homme résiste moins

aux tentations; l'on reçoit moins de grâces actuelles et l'on tombe plus facilement dans le péché véniel, ce qui prépare au péché mortel.

Ce que nous venons de dire s'applique à la fois à la charité envers Dieu et à la charité envers le prochain, car c'est une seule et même vertu. L'on ne peut perdre, ni avoir l'une sans l'autre. Le tronc et les rac nes sont uniques, avec deux rameaux qui portent chacun leur fruit propre.

En plus des actes qui sont contraires à la charité, il y a en nous une tendance qui la contrarie sans cesse et l'oblige à maints combats : l'égoïsme, mauvaise herbe qui pousse drue, comme en général les mauvaises herbes, et qui a la vie très dure. La charité porte vers les autres; l'égoïsme, comme son nom l'indique, de *ego*, moi, nous tourne vers nous-même, au détriment d'autrui. Tant qu'il se borne à l'amour de soi, il n'est ni mauvais ni défendu, puisque c'est la loi de Dieu que tout être s'aime; mais il reste rarement dans ces limites raisonnables. Notre nature, comme un cheval fougueux, est impatiente de toute barrière; d'instinct elle envahit tout, pour tout posséder et tout ramener à soi. Elle se substituerait, si on la laissait faire, non seulement au prochain pour le mettre tout à fait de côté, mais à Dieu même, pour ne penser qu'à elle, n'aimer qu'elle, et ne chercher que son bien. Voilà ce qu'est l'égoïsme dans son sens ordinaire : un amour exagéré de soi, jusqu'au mépris d'autrui. L'on voit que c'est là l'ennemi permanent de la charité, et que le triomphe de l'une ne s'obtient que par la défaite de l'autre, ou du moins une sujétion suffisante, car il ne saurait être vaincu définitivement en ce monde. Tant que notre nature n'est pas régénérée et confirmée en gr ce dans l'autre vie, il faut lutter contre elle pour assurer le règne de la charité. Le devoir du chrétien est donc de se défendre contre la tyrannie du moi, de penser que c'est mal comprendre son bien que de vouloir faire seul sa destinée. Nous avons besoin de Dieu et du prochain, qui nous apportent chacun un complément divers et nécessaire : il nous faut les aimer. L'égoïsme dessèche et alanguit, comme fait une gelée printanière aux fleurs précoces. La charité règne dans la mesure où nous nous vidons de l'égoïsme, comme deux vases qui communiquent ensemble, se remplissent ou se vident dans un sens exactement inverse : il suffit de diminuer l'un pour augmenter l'autre. Nous ne sommes pas naturellement charitables mais égoïstes: la charité est une conquête à faire, pénible à ses heures, mais qui a aussi ses joies : Notre-Seigneur a pu dire : « Il est plus heureux de donner que de recevoir. » Act., xx, 35.

Beaucoup, en fait de charité, se contentent de paroles et de sentiments, et connaissent peu les œuvres. Leur charité est d'une valeur bien discutable. La charité qui ne va pas jusqu'au sacrifice de soi, quand il le faut, n'est pas sincère. Que d'illusions à cet égard! D'autres multiplient les pratiques religieuses et croient faire tout leur devoir, alors qu'ils manquent fréquemment de charité dans leurs paroles et leurs actes, qu'ils sont sans bonté ni compassion pour le prochain. C'est de la piété mal entendue, qui n'honore Dieu que très imparfaitement, si elle ne le déshonore pas. L'on oublie que la charité est la première des vertus, qu'elle passe même avant la vertu de religion, et que, si la charité peut remplacer la prière et d'autres actes de vertu, ceux-ci ne sauraient remplacer celle-là. La charité est la vraie caractéristique du chrétien, suivant la parole de Notre-Seigneur : c'est la vertu qui doit briller avant tout dans notre vie.

Dans la charité, il y a une partie obligatoire : nous l'avons délimitée plus haut. Mais au delà ou au-dessus, s'étend un domaine immense qui est comme une vaste carrière que chacun doit s'efforcer de parcourir, afin d'arriver à la perfection de cette vertu. Faire ce qui est rigoureusement prescrit n'est qu'un minimum dont peuvent se contenter les âmes communes ou médiocres, mais qui ne doit pas suffire aux autres. C'est dans la charité, et la perfection de cette vertu, que consiste essentiellement la perfection chrétienne. Les autres vertus n'en sont que des parties intégrantes, ou sont des moyens de parvenir à cette perfection.

E. Dublanchy, art. *Charité*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 2217-2266.

François Girerd.

Les beaux livres et les beaux sermons sur la charité, sous sa double forme : amour de Dieu et amour du prochain, sont innombrables. On n'en mentionnera ici que quatre ou cinq, qui paraissent de nature à intéresser particulièrement la plupart des lecteurs.

I. Deux conférences de Lacordaire. — Après avoir montré, en 1835, que la constitution organique de l'Église, puis, en 1836, que sa constitution doctrinale étaient également surhumaines, le grand conférencier de Notre-Dame en vint à établir, en 1843, 1844 et 1845, « par les effets de la doctrine catholique sur l'esprit, sur l'âme et sur la société, qui sont les trois théâtres de toute action, que l'Église, dépositaire et organe de cette doctrine, était évidemment douée d'un pouvoir incomparable et surhumain, » lui aussi. Les deux conférences qui vont être analysées sont de l'année 1844 et appartiennent à la célèbre série consacrée aux « vertus réservées », c'est-à-dire aux vertus que seule la doctrine catholique produit dans les âmes : l'humilité, la chasteté, la charité et la religion.

La charité est donc la troisième de ces « vertus réservées » qu'étudie Lacordaire. « La charité, prise dans son sens le plus général, dit-il, est le don de soi. Lorsqu'elle regarde Dieu, c'est le don de soi à Dieu; lorsqu'elle regarde l'homme, c'est le don de soi à l'humanité. » L'orateur ne traite pas présentement de la charité envers Dieu, mais seulement de la charité envers l'homme : d'abord, de la « charité d'apostolat » (24e conférence de Notre-Dame), et puis, de la « charité de fraternité » (25e conférence).

1° La charité d'apostolat. « Toute doctrine humaine, au point de vue de l'expansion, n'est qu'un cadavre, et au contraire la doctrine catholique, sous le même rapport, est une doctrine vivante, qui est perpétuellement pour l'humanité ce qu'est pour son époux une jeune vierge qui aborde l'autel et y fait ses premiers et joyeux serments. »

Regardons l'antiquité. Qu'ont fait la Chine, l'Inde, la Perse, l'Égypte, la Grèce et Rome pour l'universelle expansion de la vérité ? Mais voici Jésus-Christ : « Allez, dit-il à ses disciples, et enseignez toutes les nations; » et l'univers est évangélisé. Regardez maintenant les quatre « grandes doctrines qui aient tenté de disputer le terrain à la doctrine catholique » : le mahométisme, le schisme grec, le protestantisme et le rationalisme. Ont-elles fait, font-elles quelque chose de comparable à l'œuvre que le catholicisme ne cesse de réaliser ?

2° La charité de fraternité. « Tandis que le monde insulte l'humilité comme une vertu qui l'importune, rejette la chasteté comme un intolérable fardeau, incrimine l'apostolat comme un envahissement de la vérité ou de ce qui se donne pour telle, la fraternité a dans son sein des amis chauds et généreux, qui exagèrent même ses droits, se trompent sur les moyens de l'établir, mais qui la proclament comme la fin dernière de toute l'histoire et de tout le mouvement de l'humanité. Le spectacle auquel nous vous convions, ajoute l'orateur, n'en sera que plus instructif et que plus curieux. Il sera beau de voir le monde poursuivant la même pensée que nous, impuissant à la réaliser

malgré ses efforts : et la doctrine catholique atteignant chaque jour son but fraternel par le simple épanchement de sa parole et de son ordinaire efficacité. »

Voyez le monde ancien : c'est partout l'esclavage, et cela parce que l'homme n'aime pas l'homme, le travail, le partage de son bien, bref, parce que l'homme « n'aime rien naturellement de ce qui constitue la fraternité. » Jésus-Christ paraît : quelques mots de lui inspirent à l'homme l'amour nécessaire pour changer son cœur, et non seulement détruire l'esclavage, mais encore pourvoir au service des misères humaines. « Qu'ai-je besoin, s'écrie alors Lacordaire, de citer de nouveau à mon tribunal » les autres doctrines ? « Un gémissement sourd, une plainte unanime dénonce à toute la terre le refroidissement des cœurs... La résurrection viendra, chrétiens, et viendra par nous » seuls.

Quelques propositions du conférencier sont à mettre au point, par exemple ce qu'il dit des missions protestantes, qui, de son temps, n'avaient pas pris le développement que nous leur connaissons aujourd'hui. Mais, dans l'ensemble, cette comparaison de la religion catholique avec les autres doctrines est faite pour intéresser et frapper nos contemporains. Et puis, Lacordaire, si jeune et si vivant encore, n'est pas le romantique de mauvais goût et sans fond doctrinal que disent certains détracteurs ignorants ou étroits. Il est toujours à lire et à relire.

II. Deux « petits carêmes » de Monsabré. — Ces « petits carêmes » ont été donnés au Havre, dans la chapelle des dominicains, durant les années 1901 et 1902. Paris, 1903. Le premier comprend sept instructions sur l'amour de Dieu, et le second, sept instructions, également, sur l'amour du prochain.

1° L'amour de Dieu. Dieu fait appel à notre cœur en lui faisant sentir sa suprême beauté et sa bonté infinie. La volonté, saisissant alors la « passion », achève l'amour : nous choisissons Dieu, nous le préférons à tout, nous nous unissons à lui. Mais Dieu ne se contente pas de nous inviter à l'aimer par les appels qu'il adresse à notre cœur : il commande l'amour; c'est son droit et c'est pour nous un bienfait, car, sans cela, il serait menacé d'oubli. Pour répondre à son appel et obéir à son commandement, nous avons besoin d'une grâce d'amour, grâce d'attrait et d'impulsion, à laquelle vient se joindre l'exemple si entraînant de Notre-Seigneur. Aimer, c'est faire la volonté de ceux qu'on aime : donc qui aime Dieu conforme sa volonté à la sienne, depuis le devoir élémentaire de l'obéissance jusqu'au parfait abandon, qui est le suprême témoignage de l'amour. L'amour de Dieu produit en nous quatre effets principaux : le cœur est rassasié et purifié, l'âme est exaltée et ravie.

2° L'amour du prochain. Le second commandement, qui est semblable au premier, a, comme lui, sa raison d'être : il faut l'accepter dans son impérieuse et bienfaisante généralité. Notre amour du prochain doit être sage et ordonné, vrai et sincère, pur et généreux. Il ne suffit pas de dire qu'on aime, il faut le prouver, donc, tout d'abord, supporter le prochain et s'abstenir de lui nuire. Bien plus, il faut lui faire du bien *(amare est velle bonum alicujus)*. Bienfaisance corporelle : l'aumône est un devoir, comment nous devons l'accomplir. Bienfaisance spirituelle : la plus grande des misères est la misère du péché; le prédicateur insiste sur l'amour qu'on doit aux pécheurs et sur ce qu'on peut faire pour eux. Un obstacle à l'amour du prochain : les ennemis; comment nous devons les aimer. Comme nous avons considéré les fruits de l'amour de Dieu, considérons les fruits de l'amour du prochain : dans nos âmes, dans l'Église, dans la société.

Ce bref sommaire, cette sèche énumération, suffit à indiquer la richesse de doctrine qui est renfermée dans le volume de Monsabré. Il serait facile d'y trouver en abondance des lectures spirituelles, des méditations et des instructions aussi substantielles que pratiques et pieuses.

III. Une conférence de Mgr d'Hulst. — Cette conférence fait partie du Carême de 1892, consacré au premier commandement de Dieu, *Conférences de Notre-Dame et Retraite de la semaine sainte*, Paris, 1892, p. 207-242, 484-492; elle a pour titre : l'Amour de Dieu.

Dieu, « nous ayant tout donné, a droit à l'hommage de tout notre être, donc aussi et surtout à l'hommage de notre cœur. » Mais n'est-ce pas exiger l'impossible ? « L'amour, en effet, suppose deux conditions : l'une qui le prépare, l'autre qui lui donne naissance » : « une certaine égalité, du moins une certaine proportion entre les deux êtres appelés à s'aimer, » et puis, la rencontre. Or entre Dieu et nous il y a l'abîme de sa transcendance, et Dieu est le grand Invisible.

Heureusement, en même temps qu'il exige notre amour, Dieu nous le donne : la charité est un don surnaturel. Dieu a d'abord mis dans nos cœurs « des préparations naturelles qui nous disposent à le recevoir » : « cette impuissance cent fois constatée à nous contenter de ce qui n'est pas Dieu, » la déification de ce que nous aimons. Puis, par l'Incarnation, les deux obstacles signalés plus haut sont renversés, et la Rédemption, en nous montrant que Dieu nous aime, nous fait désirer de l'aimer. « Il restait qu'il nous donnât enfin lui-même cet amour qui nous dépasse et qu'il attend de nous. Le germe en est déposé en nous par le baptême, l'éducation chrétienne le développe, et il est fortifié par la pratique des vertus que la charité, par ailleurs, engendre et inspire.

La charité ainsi rendue possible, « l'amour de Dieu a deux mesures ici-bas : l'une obligatoire pour tous, l'autre offerte à l'élite des âmes comme un honneur et un privilège. L'amour obligatoire consiste à ne jamais rien mettre au-dessus de Dieu »; dans l'autre amour, l'amour de l'élite, « il ne s'agit plus d'aimer Dieu plus que tout, il s'agit de n'avoir plus d'autre amour. » Le cœur passe outre les créatures et découvre ce Dieu qu'il cherche. Et quand il l'a trouvé, il s'attache à lui par un quintuple lien : « l'amour de désir qui ne fait qu'un avec l'espérance, » l'amour de reconnaissance, l'amour de conformité, l'amour de bienveillance, enfin l'amour de complaisance. De cette « forme dernière et souveraine de la charité » l'orateur parle magnifiquement : « Oubli total de soi, contemplation des amabilités infinies, adhésion ardente de toutes les puissances à la perfection du Souverain Bien. Il semble que la personnalité de celui qui aime va se perdre et se fondre dans l'essence adorable de l'Éternelle Bonté. Ici-bas un tel amour ne peut être que l'élan fugitif, l'extase passagère de l'âme exilée. Au ciel, il sera son aliment, son occupation pour toujours. Tout cœur qui sait aimer aspire à cet amour. Le grand malheur des hommes est de se tromper d'objet. Ils ont raison d'aimer jusqu'à l'adoration; ils ont tort de prodiguer leur culte à ce qui n'est pas adorable... » Ne cherchons en aucun autre objet notre contentement, notre repos pour toujours; et, jusque dans nos légitimes affections, gardons le meilleur de nous-mêmes « pour le seul amour qui ne passe pas. »

Dans la note 27, ajoutée en appendice p. 490-492, Mgr d'Hulst affirme que, « tout en gardant l'espérance au fond d'elle-même, » l'âme peut « considérer Dieu seulement comme l'objet de sa gratitude, de sa docilité amoureuse, de son zèle, de sa complaisance, en faisant momentanément abstraction du désir de la béatitude : » et il a raison. Mais Bossuet niait-il vraiment ce fait de simple observation ? Et faut-il croire

que, dans ces moments d' « abstraction », l'âme est plus méritante que dans les temps de réflexion sur elle-même où elle a pleinement conscience de travailler à sa propre béatitude en aimant Dieu de tout son cœur et comme sa fin dernière ? — Mais laissons ce détail et nourrissons-nous de la haute doctrine que l'éminent conférencier expose en un si beau langage et, on peut le dire ici, avec une réelle émotion.

J. Bricout.

2. CHARITÉ (Bazar de la). — Bien que le Bazar de la Charité, 55, rue de Lille, Paris (7e), soit *neutre*, il nous est impossible, vu sa grande notoriété et le bien qui s'y fait, de n'en pas dire ici quelques mots.

1° Nous nous bornerons à reproduire, d'abord, la notice de *Paris charitable, bienfaisant et social*, Paris, 1921, p. 158, 159 :

Son but est d'organiser chaque année plusieurs périodes de *ventes de charité*, afin de permettre aux œuvres d'assistance et aux œuvres sociales de Paris comme des départements et même des pays amis de la France de se rencontrer et de se grouper, en dehors de toutes préoccupations confessionnelles ou politiques, et de recueillir par ces ventes d'importantes ressources pécuniaires.

Expositions de propagande en faveur des œuvres.

Au cours des périodes de vente, les œuvres qui, après en avoir fait la demande, y ont été admises, peuvent occuper chacune un ou plusieurs stands. Les stands sont tout agencés (comptoirs, tables, chaises, etc.). Dans chaque stand, les marchandises destinées à la vente doivent être fournies par l'œuvre qui l'occupe. La vente se fait à son bénéfice exclusif. La direction du Bazar de la Charité ne prélève aucun pourcentage sur la vente. Les périodes de ventes durent généralement plusieurs jours.

Le Bazar de la Charité se tient habituellement dans une salle louée ou prêtée pour la circonstance et spécialement aménagée.

Les ventes du Bazar de la Charité sont des réunions strictement privées et par invitations que les dames vendeuses de chaque stand adressent à leurs relations personnelles, les priant de venir faire une visite à leurs comptoirs respectifs. Ces ventes ne peuvent en aucun cas constituer un « appel à la générosité publique ».

Les œuvres ont recueilli, au cours des vingt dernières années, au Bazar de la Charité de Paris, près de seize millions.

C'est un très beau chiffre assurément.

Ajoutons que toutes les *ventes de charité* ne se font pas au Bazar. Beaucoup de grandes paroisses ou d'œuvres importantes ont chacune une salle à elle, que chacune aménage elle-même. On y fait aussi de bonne besogne. Quoi qu'en disent certains esprits chagrins ou de malpropres romanciers, nos vendeuses si dévouées n'y oublient jamais la réserve qui convient à la femme chrétienne, surtout dans l'exercice de la charité.

2° Le Bazar de la Charité est encore connu pour l'affreuse catastrophe qui s'y produisit, dans l'après-midi du 4 mai 1897 : cent quatre victimes, parmi lesquelles se trouvait la duchesse d'Alençon, y périrent dévorées par les flammes. Ce fut une émotion et une désolation universelles. « Aussi, raconte le P. Lecanuet dans un volume inédit, dont la *Revue du Clergé français* a publié d'assez larges extraits, fut-il décidé que le président de la République, M. Félix Faure, les ministres, les ambassadeurs, les deux Chambres, tout le monde officiel en un mot, assisteraient aux obsèques solennelles célébrées à Notre-Dame. Le P. Ollivier y prit la parole. Pour parler en ces circonstances, il eût fallu un orateur d'un tact exquis et d'une délicatesse infinie, qui, tout en s'efforçant de consoler ces nombreuses familles en deuil, fît entendre sur les tombes [à peine fermées] un émouvant appel à la concorde et à la paix religieuse. » Le célèbre dominicain, lui, « n'hésita pas à expliquer cette catastrophe mystérieuse par une vengeance de Dieu, désireux de punir les crimes et les défections de la France. » Qu'en savait-il, vraiment ? « Quoi qu'il en soit, l'effet fut déplorable. Les membres du gouvernement crurent ou affectèrent de croire que l'orateur avait voulu stigmatiser la république, la rendre responsable en quelque sorte du fatal événement. La presse et les Chambres, les salons et les boulevards s'occupèrent de l'incident en l'envenimant. Tout en condamnant « les exagérations de tant de personnes qui parlaient sans réfléchir et sans comprendre, » le cardinal Richard jugea qu'il était impossible au P. Ollivier de reparaître dans la chaire de Notre-Dame... »

Une chapelle funéraire et un couvent de Sœurs auxiliatrices du Purgatoire ont été élevés, rue Jean-Goujon, Paris (8e), sur le terrain du Bazar de la Charité et en souvenir des victimes de la terrible catastrophe. La coupole de la chapelle, peinte par M. Albert Maignan, est très remarquable. En avant d'un groupe allégorique des *Trois vertus théologales*, la *Charité* inscrit les noms des victimes; *Notre-Seigneur* appelle à lui des femmes vêtues de blanc dans lequelles on peut reconnaître quelques-unes des vendeuses du Bazar à l'heure de l'incendie; plus loin, *saint Vincent de Paul* reçoit les religieuses qui ont péri; un groupe d'*anges* portent la croix, la couronne d'épines, les fouets de la flagellation. Et sur la corniche de la coupole, M. Hiolin a sculpté quatre *enfants assis*, symbolisant l'idée de la *Mort* et de la *Résurrection*, l'idée de la *Douleur* et de l'*Espérance*. N'est-il pas vrai que les artistes furent, dans la circonstance, beaucoup mieux inspirés que le prédicateur ?

J. Bricout.

3. CHARITÉ (Dames de). — Il existe plusieurs associations de Dames de Charité. On n'en signalera ici que deux.

1° Les *Dames de Charité du Sacré-Cœur*, 33 *bis*, rue du Chevalier-de-la-Barre, Paris (18e). Cette association, fondée en 1896, est dirigée par les chapelains du Sacré-Cœur, Paris-Montmartre. Visite des pauvres à domicile, secours divers en aliments, vêtements, chauffage, placement des orphelins, soin des malades, etc.

2° Les *Dames de Charité de Saint-Vincent de Paul*, 95, rue de Sèvres, Paris (6e). Association fondée par l'illustre saint, en 1617, sous le nom de Confrérie de la Charité, et rétablie, en 1840, par ses fils les lazaristes. Des associations de Dames de Charité de Saint-Vincent de Paul sont érigées dans la plupart des paroisses de Paris ou de sa banlieue et, pareillement, en province et dans tous les pays catholiques de l'univers. Ces Dames, si nombreuses et si méritantes, se dévouent à leur ministère de charité, généralement de concert avec les Filles de la Charité de Saint-Vincent de Paul, sous la direction et la présidence du curé de la paroisse. Elles visitent les pauvres malades et les indigents, et leur distribuent des secours en nature et en argent avec les aumônes recueillies à l'église ou au dehors (ventes de charité, etc.), et aussi en puisant chacune dans sa bourse personnelle. L'aumône spirituelle va de pair avec l'aumône corporelle. Les secours en nature sont aussi variés que les besoins des pauvres : vêtements, chaussures, chauffage, bons de lait, de fourneaux, de dispensaire, etc.; on n'oublie pas les loyers. Les demandes doivent être adressées au curé de la paroisse, qui confie au Comité des Dames de Charité la distribution des aumônes et des dons mis à sa disposition.

A l'Association des Dames de Charité de Saint-Vincent de Paul sont annexées l'Œuvre Louise de Marillac et l'Œuvre du Prêt de couvertures.

L'*Œuvre Louise de Marillac*, également 95, rue de Sèvres, est de date plus récente, 1910. En 1919, elle comptait déjà 42 associations comprenant 1 500 jeunes

filles environ. Celles-ci, qui pour la plupart font partie de nos patronages, vont deux à deux, chaque semaine, visiter des pauvres ou vieillards indiqués par les Filles de la Charité. Cet apprentissage si touchant est à encourager sans crainte : sous la direction des Sœurs de Saint-Vincent de Paul, la vertu de ces chères enfants ne court aucun danger.

L'*Œuvre du Prêt de couvertures*, 54, rue de Prony, Paris (17e), fondée en 1901 et bientôt annexée aux œuvres des Dames de Charité de Saint-Vincent de Paul, prête aux indigents des couvertures pour la période d'hiver. Elle en compte une cinquantaine de dépôts, à Paris ou dans sa banlieue, dans les maisons ou dispensaires tenus par les Filles de la Charité. Prêter des couvertures! D'aucuns souriront peut-être de pareille minutie; mais les pauvres s'en trouvent bien, et Notre-Seigneur, qui ne laisse pas sans récompense un verre d'eau donné en son nom, bénit les âmes charitables qui le réchauffent tandis qu'il avait froid dans la personne de ses humbles frères,

J. Bricout.

4. CHARITÉ (Filles de la). — I. Les co-fondateurs. II. La Compagnie. III. Son prestige et ses gloires. IV. Ses œuvres. V. L'esprit de l'Institut. VI. Le moule.

I. Les co-fondateurs. — C'est à saint Vincent de Paul qu'il faut attribuer l'initiative de cette institution; mais il fut puissamment aidé dans sa réalisation par la bienheureuse Louise de Marillac.

Du « bon Monsieur Vincent » rappelons seulement ici le titre d'*Apôtre de la charité*, confirmé par l'Église qui le proclama, par la bouche de Léon XIII, « patron de toutes les œuvres charitables. » Apôtre de la charité, le plus populaire de tous les saints de France le devint en se passionnant d'amour, d'un amour surnaturel, pour les pauvres et en s'épuisant à les soulager dans leurs misères d'ordre corporel et d'ordre spirituel. Ses biographes le dépeignent au service des malheureux, qu'il secourt d'abord de ses personnelles ressources et grâce à ses propres expédients, puis par l'intermédiaire des confréries de la Charité, puis par la création d'une compagnie de missionnaires, les prêtres de Saint-Lazare ou congrégation de la Mission, enfin par l'établissement de la Compagnie des Filles de la Charité, issue des confréries de la Charité, et dont la première supérieure fut Louise de Marillac.

Née à Paris, le 12 août 1591, d'un certain seigneur de Ferrières, elle perdit très tôt sa mère. On la confia pour son éducation d'abord aux dominicaines du monastère royal de Poissy, puis à une préceptrice d'assez bas étage. D'une piété fervente, l'orpheline conçut le désir de se consacrer à Dieu. Son attrait se porta vers un monastère du Carmel, dont la réforme thérésienne venait d'être introduite d'Espagne en France; elle songeait aussi parfois aux capucines qui venaient de s'installer rue Saint-Honoré. Mais son directeur la détourna de ces premières aspirations, tout en lui assurant que la Providence avait d'autres vues sur elle.

Après la mort de son père, elle consentit à un mariage de convenance et, sur les conseils de sa famille, épousa l'écuyer Antoine Le Gras, secrétaire des Commandements de la reine Marie de Médicis. Elle en eut un fils, dont elle s'imposa de surveiller de très près l'instruction religieuse: il lui réservait plus d'une déception. Le reste de son temps était adonné à sa maison et aux pauvres.

Sur ces entrefaites, elle fit la rencontre de saint François de Sales, qui la recommanda à son ami Camus, l'évêque de Belley, alors en tournée de prédication à Paris. En quittant à son tour la capitale ce dernier l'adressa à Monsieur Vincent, alors précepteur des enfants de Gondi. Elle venait peu auparavant de perdre son mari, décédé après une longue maladie.

Veuve à l'âge de trente-quatre ans — c'était en 1625 — elle résolut de consacrer désormais tous ses loisirs à l'oraison et aux œuvres de charité.

Docile aux sages instructions de son nouveau directeur de conscience, elle ne tarda pas à se voir libérée des peines d'esprit qui l'assaillaient depuis quelque temps. Elle observa que sa vie spirituelle se faisait peu à peu plus simple et plus pratique. C'était, pour son âme jusque-là tourmentée, tout bénéfice. C'était aussi l'acheminement progressif vers l'œuvre où Dieu l'attendait.

L'office liturgique que l'Église a naguère rédigé en son honneur n'hésite point à commémorer la part qui lui revient en propre dans l'institution des Filles de la Charité. Il la déclare solennellement « leur Mère », tout en attribuant le titre de Père à Vincent de Paul.

Louise de Marillac mourut en odeur de sainteté, quelques mois avant Monsieur Vincent, le 16 mars 1650. Elle a reçu le titre de bienheureuse le 9 mai 1920.

II. La Compagnie. — Est-il possible de préciser la part de collaboration du fondateur et de la fondatrice? Elle apparaît assez nette dans les chroniques qui relatent la genèse de la Compagnie.

Pour saint Vincent, le rôle se restreignit, suivant son attrait de grâce particulier, à se tenir aux aguets de la Providence, quitte à interpréter ensuite la volonté divine manifestée par les circonstances.

C'était en 1617. Il administrait alors la paroisse de Châtillon, au pays des Dombes (Ain). Un jour on signale au curé une famille victime du dénuement le plus pitoyable, de la maladie autant que de l'indigence. Au prône du dimanche suivant, le pasteur dénonce cette misère, et émeut ses ouailles au point que, dans la soirée, les visites secourables n'en finissent pas, au point que les provisions apportées se sont accumulées à l'excès. « Charité bien grande, s'écrie M. Vincent, mais à coup sûr mal réglée! » Et il explique sa pensée : « Car ces pauvres gens ont aujourd'hui beaucoup de provisions, trop même, car ils ne pourront pas tout manger, et dans quelques jou s tout leur manquera. »

A quelque temps de là, il réunit quelques dames de la société et leur propose une association dont le but serait « d'aider le corps et l'âme » des miséreux, à tour de rôle, chacune au jour prescrit. Trois mois après, il élabore un règlement très détaillé à l'usage de cette *Confrérie de la Charité* formée de *servantes des pauvres* ou de *la Charité*. Il la voit approuvée par l'archevêché de Lyon.

Ce type de société fut bientôt connu en d'autres villes de province. Il fit souche, et, peu après son retour à Paris, Vincent de Paul songea à l'organiser dans la capitale. A deux années d'intervalle (1629-1630), il l'établit à Saint-Sauveur, puis à Saint-Nicolas-du-Chardonnet.

Or les personnes du monde qui s'inscrivaient sur les rôles des confréries parisiennes confiaient parfois certaines de leurs fonctions à des mercenaires qui les remplissaient tant bien que mal. M. Vincent remarqua la substitution abusive. Alors, au gré de ses missions à travers les campagnes, il se proposa de rechercher des jeunes filles dévouées, à qui le mariage ne disait rien, mais qui par ailleurs ne se croyaient point appelées non plus à la vie religieuse. A l'expérience, il observa que si plusieurs correspondaient à ses vues, et vaquaient sans encombre aux œuvres qu'il leur confiait, d'autres eussent réclamé d'abord une formation préalable. Pour remédier aux inconvénients de l'improvisation, il fit une sélection de trois ou quatre des meilleures, et les confia à Louise de Marillac : il y avait alors quelque dix ans que la jeune veuve se sanctifiait sous sa conduite. Louise groupa ces novices

chez elle, proche du collège des Bons-Enfants où Vincent avait créé pour les hommes la Congrégation de la Mission. L'année suivante, en 1634, leur nombre était monté à douze. Le nouvel institut se trouvait du coup pourvu de son premier recrutement, que le dévouement de la fondatrice, que la sollicitude du fondateur allaient, en très peu de temps, doter d'une rare vertu.

M. Vincent intervenait pour des entretiens évangéliques où il mettait en relief l'idéal à atteindre et dont le recueil constitue aujourd'hui encore, pour les Filles de la Charité, le code de la perfection.

Il leur impose leur nom et prend la peine d'élucider sa signification : n'est-ce pas résumer par là-même tout un programme d'abnégation et de dévoûment ? Filles de la Charité, servantes des pauvres, « ah, le beau titre, mes filles. Mon Dieu, le beau titre et la belle qualité! Qu'avez-vous fait à Dieu pour mériter cela ? Servantes des pauvres, c'est comme si on disait servantes de Jésus-Christ, puisqu'il répute fait à lui-même ce qui leur est fait et que ce sont ses membres. Et qu'a-t-il fait en ce monde sinon servir les pauvres ? Ah, mes filles, conservez bien cette qualité : car elle est la plus belle et la plus avantageuse que vous puissiez avoir. Savez-vous quelle qualité prend le pape ? Son titre le plus beau et le plus vénérable, celui dont il se sert dans l'expédition des plus importantes affaires, c'est *Serviteur des serviteurs de Dieu*... Saint François, quand il donna sa règle, prit le titre de *mineur* qui veut dire *petit*. Si ce grand patriarche s'est dit petit, ne devez-vous pas tenir à grand honneur de le suivre et de vous dire *servante des pauvres ?* »

Filles de la Charité ou *Servantes des Pauvres :* les deux dénominations s'employaient donc indistinctement pour désigner, non des religieuses, mais des jeunes filles ou de jeunes veuves, qui, sous la direction des Dames de Charité, se vouaient au service des pauvres malades. Toutefois le premier de ces deux noms ne tarda pas à prévaloir, et, en définitive, il l'emporta à l'usage.

« Non des religieuses, » disions-nous. Il est visible en effet que cette visée ne figura jamais dans le projet du saint fondateur. Bien plus, il l'exclut formellement de son dessein. Souvent il répète à ses premières filles, en des termes presque comminatoires, qu'il faut empêcher à tout prix ce qu'il semble regarder comme une espèce de déviation de l'œuvre. Observons la sévérité des mots et l'énergie du ton : « S'il se présentait quelque esprit brouillon, idolâtre, qui dît : il faudrait être religieuse, cela est bien plus beau; oh! mes sœurs, la Compagnie serait à l'extrême-onction. Craignez, mes sœurs, et si vous êtes encore en vie, empêchez cela. Pleurez, gémissez, représentez-le au supérieur; car qui dit religieuse dit une cloîtrée et les Filles de la Charité doivent aller partout. »

Le fond de sa pensée, il le dévoile encore en termes équivalents, quand il prend à cœur de fixer le vocabulaire officiel et les principaux usages qu'il veut voir en honneur parmi ses filles.

Au lieu de *noviciat* il dit *séminaire ;* au lieu de *congrégation, société* ou *confrérie*. Il règle que le parloir sera dépourvu de grilles, que la chambre des malades tiendra lieu de cloître, que l'église paroissiale figurera la chapelle conventuelle, et le clergé paroissial le personnel de l'aumônerie. Il propose comme voile la vertu de modestie; comme clôture la crainte de Dieu; comme saint habit celui que les premières postulantes avaient apporté avec elles et de chez elles, et à la coupe duquel les suivantes ne feront que se conformer par esprit d'uniformité.

Comment expliquer cette mise en garde, sinon, en dernière analyse, par l'estime du saint pour la vertu d'humilité ? Il est vrai : on a voulu inscrire l'innovation au compte de son génie pratique; on a prétendu que, ici en toute rigueur de logique, cette sorte de mise à l'index de la vie religieuse se trouvait au total postulée par voie de conséquence. On a dit, en le répétant de saint François de Sales à propos de la Visitation, que jusqu'à M. Vincent la vie religieuse ne se concevait que cloîtrée et que les moniales qui se vouaient à demeure au soin des malades, telles les augustines de l'Hôtel-Dieu, considéraient comme clôture canonique les murs de l'hôpital qui les abritait.

Or, à l'heure présente, rien de moins avéré que cette assertion. Il est établi en effet que, dès la fondation des tiers ordres réguliers de saint François d'Assise, des religieuses visitaient et soignaient à domicile les malades indigents. Dès le XVe siècle, ces devancières des Filles de la Charité se trouvaient par exemple très répandues dans les pays du nord de la France, telles les Sœurs grises et les Sœurs de La Celle. Il est peu vraisemblable que Vincent de Paul, non plus d'ailleurs que François de Sales, ait ignoré le fait.

III. Prestige et gloires de la Compagnie. — Mais s'il est exact qu'à la création de M. Vincent n'avaient pas manqué les précurseurs, la comparaison fut tout à l'avantage de la Compagnie nouvelle. Il advint pour elle ce qui se répète assez souvent dans l'histoire du monachisme : à son insu, elle projeta de l'ombre sur les instituts rivaux dont l'éclat s'atténua peu à peu.

Après les bénédictions divines qui ne font jamais défaut à l'humilité, il convient d'attribuer ce succès au génie d'organisation de Vincent de Paul, à la sage lenteur où mûrit son projet, enfin à l'adaptation adéquate de l'œuvre aux temps troublés qui la virent naître et se développer.

Rapide fut son extension. De la capitale, elle gagna bientôt la province et même la Pologne, puis l'Espagne. Vers 1660, elle comptait déjà une soixantaine d'établissements. Au début du XVIIIe siècle, elle en avait plus de trois cents, et, à la veille de la Révolution, quatre cent cinquante, où résidaient quatre mille trois cents religieuses. On les rencontrait dans les hôpitaux, les écoles, les orphelinats, les dispensaires et surtout dans les taudis des malades indigents.

Entre temps, exactement en 1668, les constitutions élaborées avec tant de patience par M. Vincent avaient été approuvées et confirmées par le légat du Saint-Siège en France.

La Terreur enrichit la Société de martyrs. Quatre sœurs d'Arras furent guillotinées à Cambrai; deux sœurs d'Angers furent fusillées au Champ des Martyrs; une autre de Dax monta sur l'échafaud; une autre fut massacrée près de Mayenne; d'autres, par centaines, furent incarcérées en haine de la religion, à cause de leur attachement au clergé fidèle.

A peine le calme avait-il succédé aux troubles terroristes que l'Institut connut la détresse d'une épreuve plus dangereuse encore, par suite de l'intrusion du pouvoir civil dans l'administration des affaires religieuses.

Depuis Vincent de Paul, les Filles de la Charité avaient le même supérieur général que les prêtres de la Mission. Or Napoléon Ier exigea qu'elles fussent placées sous la dépendance immédiate des évêques. Cet abus de pouvoir jeta le trouble dans la Compagnie. Par décret impérial, la Société des lazaristes fut dissoute. Il fallut l'intervention du pape Pie VII pour rétablir, en 1815, l'ancien état de choses. En fin de compte, la tentative de schisme n'avait contribué qu'à resserrer les liens de famille qu'on avait voulu briser ; elle donna peut-être le premier branle à l'éclat merveilleux que le XIXe siècle réservait à la Société des Filles de la Charité, et dont le ciel fit lui-même les frais.

En 1830, Notre-Dame apparaît plusieurs fois à Catherine Labouré, humble séminariste de la rue du Bac : d'où l'origine de la médaille dite miraculeuse, et des associations d'*enfants de Marie* bientôt connues du monde entier.

En 1840, dans la même résidence, nouvelle apparition de la Vierge à Sœur Justine Bisqueyburu pour lui révéler le scapulaire vert et ses prérogatives.

En 1846, enfin, à Troyes, apparition de Notre-Seigneur à Sœur Apolline Andriveau pour lui annoncer les faveurs précieuses attachées au port confiant du scapulaire de la Passion.

A la liste glorieuse de ces trois filles privilégiées de saint Vincent de Paul, n'omettons pas d'ajouter le nom de Rosalie Rendu, très populaire dans toutes les classes de la société, sous le nom de sœur Rosalie, pour les délicatesses et la clairvoyance de sa charité. Elle tint un rôle sublime durant l'épidémie de choléra et l'insurrection de Saint-Merri.

IV. Les œuvres de l'Institut. — Celle qui prime toutes les autres est la visite des pauvres à domicile avec l'intention de les secourir dans leurs nécessités d'ordre spirituel et temporel. Elle n'exclut pas le soin des malades dans les hôpitaux ou les dispensaires, non plus que l'éducation et l'instruction des enfants de la classe ouvrière, la tenue des asiles, des orphelinats, des ouvroirs, des patronages, des cours professionnels; de plus, à mesure des besoins créés ou découverts par les temps nouveaux, elle s'adapte à toutes les institutions charitables ou sociales qui visent au soulagement de l'indigence.

Enfin leur vocation destine les Filles de la Charité à l'étranger aussi bien qu'à la patrie, aux contrées de missions autant qu'aux régions de la chrétienté déjà pourvues de diocèse. Elles sont appelées à exercer leur ministère de charité dans tous les pays d'Europe ou en Afrique, ou en Asie ou en Amérique. Leur population de trente-sept mille religieuses se trouve aujourd'hui répandue sur toute la surface du globe. Seuls, les archipels de l'Australie sont encore à attendre l'apparition de la cornette aux ailes blanches.

Les dernières statistiques assignent à l'Europe près de 3 000 établissements, à l'Asie 53, à l'Afrique 40, au Nouveau Monde, y compris l'Amérique du Nord, l'Amérique centrale, l'Amérique latine, 332.

L'Europe se trouve richement pourvue. Les recensements à jour attribuent 788 résidences à la France, 95 aux Iles Britanniques, 165 à l'Autriche, 73 à la Belgique, 1 au Danemark, 660 à l'Espagne, 21 aux Iles Canaries, 8 aux Iles Baléares, 8 à la Grèce, 7 à la Hollande, 19 à la Hongrie, 671 à l'Italie, 51 à la Sicile, 44 à la Sardaigne, 196 à la Pologne, 4 au Portugal, 70 à la Prusse, 11 à la Roumanie, 20 à la Suisse, 31 à la Tchéco-Slovaquie, 10 à la Turquie d'Europe, 33 à la Yougo-Slavie.

Les Amériques possèdent 43 maisons de Sœurs de Saint-Vincent de Paul aux Antilles, 27 en République Argentine, 2 en Bolivie, 31 en Équateur, 43 aux États-Unis, 8 au Guatémala, 2 au Nicaragua, 4 dans la République de Panama, 3 dans le Paraguay, 21 au Pérou, 14 aux Iles Philippines, 10 en Salvador, 6 en Uraguay.

L'Asie compte 26 établissements en Chine, 2 en Perse, 18 en Syrie, et 7 en Turquie d'Asie.

L'Afrique enfin a 21 résidences de Sœurs en Algérie, 2 en Tunisie, 12 en Égypte, 5 dans l'île de Madagascar.

V. L'esprit de l'Institut. — Il semble bien que le saint fondateur ait eu à cœur d'en livrer la formule, lorsqu'il rédigeait à l'adresse des Servantes des Pauvres cet avis circonstancié : « Encore que leur vocation requière qu'elles s'étudient toute leur vie à pratiquer toutes sortes de vertus pour imiter leur patron Jésus-Christ, elles feront néanmoins une attention plus particulière à celles qui sont représentées par les quatre extrémités de la croix : à savoir l'humilité, la charité, l'obéissance, la patience. »

L'humilité est strictement requise chez une fille de M. Vincent : sans elle, comment s'estimerait-on à sa place au service des pauvres ? « Or, précise le saint, une fille humble, c'est celle qui ne s'estime rien, qui aime qu'on la rebute, qui pense qu'elle ne réussit en rien, qu'elle gâte tout. »

La charité n'est pas moins de rigueur pour compatir généreusement aux souffrances d'autrui. Elle présuppose l'abnégation, l'oubli de soi, que prêche à sa manière la devise de l'Institut, empruntée à saint Paul : « La charité de Jésus-Christ crucifié nous presse. »

Quant à l'obéissance, elle semble bien s'imposer d'elle-même: car le bon ordre doit présider au fonctionnement régulier d'une communauté, et l'ordre ne va pas sans la subordination des inférieures aux supérieures.

La patience enfin fait partie du cortège de la charité. La fille de Vincent de Paul trouvera de quoi exercer cette vertu, tantôt au service des malades souvent difficiles à satisfaire, tantôt dans le simple coude-à-coude de la vie de communauté.

Le saint fondateur revenait sans cesse à ce quadruple programme. De la part de quiconque l'eût estimé trop terre à terre, il prévoyait l'objection possible et y répondait par avance : « Vous me direz : Mais, Monsieur, ne faut-il pas que tous les chrétiens aient ces vertus ? Oui, mes sœurs, mais les Filles de la Charité doivent être plus attentives à leur pratique. Qui vous voit devrait vous connaître par ces vertus. »

On le devinera sans peine : ordonnées à un but surnaturel, ces vertus requièrent de toute nécessité un riche fond de vie intérieure, dont l'entretien réclame lui-même une organisation spirituelle où l'on ne lésine pas avec les exercices de piété. Ce serait donc se leurrer à plaisir que de restreindre l'esprit de l'Institut à l'activité extérieure orientée vaille que vaille vers les œuvres de bienfaisance.

VI. Le moule. — La première retouche que saint Vincent de Paul fit subir à ses règlements du début consista dans l'introduction des vœux de religion. A l'issue d'une conférence tenue le 19 juillet 1640, il proposa aux Filles de la Charité de faire profession pour un an, mais seulement au bout de quatre ou cinq années de présence dans la Compagnie.

Il transposa dans l'Institut l'organisation hiérarchique des confréries de la Charité. Elle comprenait ici comme là une supérieure et sa remplaçante ou sœur servante, une assistante, une trésorière ou économe, une dépensière. Ce fut seulement plus tard que l'on groupa les maisons en provinces, avec, à la tête de chaque province, une visitatrice. En tête de la Société, le supérieur général de la Mission, et, sous son obédience, la supérieure générale de la Compagnie.

Quant à la carrière à parcourir, l'aspirante doit se soumettre aux épreuves suivantes : trois mois de postulat dans un établissement de Filles de la Charité qui lui est personnellement désigné non loin de sa résidence, puis une année de séminaire à l'issue de laquelle a lieu la prise d'habit, costume bleu et cornette blanche. Suivent quatre ans d'exercices dans les œuvres. On ne choisit ni sa destination ni son affectation: néanmoins il est tenu compte en haut lieu et des aptitudes et des goûts. C'est seulement alors qu'on peut se lier à Dieu par des vœux annuels renouvelables à perpétuité et toujours à la date du 25 mars.

En règle générale, personne n'est reçu qui n'a pas atteint l'âge de dix-neuf ans ou qui a dépassé vingt-huit ans. Il va sans dire que chaque cas d'exception est toujours, de la part de l'autorité, l'objet d'un examen

très bienveillant : il y a donc toujours lieu de le présenter. Aucune dot n'est exigée; dans toute la mesure du possible, on sollicite les frais de pension pendant la durée du postulat et du séminaire.

En toutes saisons, la journée commence à quatre heures et se termine à vingt heures. Elle s'entremêle de prières vocales, d'oraison mentale, de travaux d'intérieur d'une variété multiple, de deux récréations quotidiennes. Il y a chaque mois un jour de récollection, et, chaque année, une retraite de huit jours.

Les Filles de la Charité de saint Vincent de Paul, Paris 1923; de Melun, *Vie de la Sœur Rosalie*, Paris, 1857; Misermont, *Les bienheureuses Filles de la Charité d'Arras*, Paris, 1920; E. Crapez, *La bienheureuse Catherine Labouré*, Paris, 1913; Bougaud, *Histoire de saint Vincent de Paul*, Paris, 1882; Baunard, *Histoire de la bienheureuse Louise de Marillac et de la fondation des Filles de la Charité*, Paris, 1898.

Élie MAIRE.

5. CHARITÉ D'ARRAS (FILLES DE LA). — En 1789, la maison de Charité d'Arras, fondée en 1656 par saint Vincent de Paul et Mlle Legras, comptait sept religieuses chargées des différentes œuvres en faveur des pauvres, dispensaire, visites à domicile, école gratuite. Une d'entre elles ne persévéra point, deux autres devaient plus tard relever la maison de ses ruines, quatre moururent sur l'échafaud, victimes de leur fidélité à leurs vœux et à notre sainte religion.

La supérieure, qui dirigeait la maison depuis 1767, était la Sœur Fontaine Marie-Madeleine. Née à Étrépagny, diocèse d'Évreux, le 22 avril 1723, elle connut de bonne heure les Filles de la Charité, qui avaient une maison dans un village voisin, fit chez elles son postulat en 1748 et quelques mois plus tard entra au séminaire (ou noviciat) de la communauté à Paris. Pendant près de dix-neuf ans, elle exerça son zèle à Rebais-en-Brie. Nommée supérieure de la maison d'Arras en 1768, elle dirigea cette maison jusqu'à l'automne de 1793.

En 1791, les sœurs furent témoins de l'attachement du clergé d'Arras à la foi et à l'Église romaine : elles-mêmes refusèrent de prêter le serment de liberté-égalité et voulurent ainsi «garder leur foi immaculée» suivant l'expression de Benoît XV. Protégées par la sympathie du peuple, les Sœurs purent continuer tranquillement leurs œuvres charitables jusqu'aux premiers jours de 1794. Mais alors le fameux représentant Joseph Lebon était arrivé à Arras depuis quelques mois : il ne tarda pas à les inquiéter, elles furent dénoncées au club, comme ayant refusé le serment. Les deux sœurs qui devaient plus tard relever la maison passèrent la frontière en février 1794; les quatre futures martyres furent arrêtées, conduites à l'abbatiale de Saint-Waast, où elles subirent un premier interrogatoire, transférées aux Baudets, puis au monastère de la Providence, affecté aux femmes dites suspectes. Joseph Lebon, qui s'était transporté à Cambrai, conservait toute juridiction sur les prisons d'Arras. Le 25 juin 1794, il envoya un ordre enjoignant de « faire conduire sur-le-champ à Cambrai, sous bonne et sûre garde, les nommées Thérèse-Madeleine Fantou, Marie Lanel, Magdeleine Fontaine, Jeanne Gérard, toutes quatre ci-devant sœurs de la Charité. » Un convoi extraordinaire fut aussitôt organisé. Au moment de partir, la supérieure se sentit pressée d'annoncer à ses codétenues la fin de la persécution et la prochaine libération : « Consolez-vous, dit-elle plusieurs fois avec assurance, nous serons les dernières victimes. » Dès l'arrivée à Cambrai, le 26 juin, les quatre religieuses comparurent devant le tribunal révolutionnaire comprenant quatre juges, douze jurés, deux accusateurs publics, un greffier et un huissier. Un témoin oculaire a rapporté que le président offrit aux Sœurs de les remettre en liberté si elles voulaient seulement prêter le serment. « Notre conscience nous défend de le faire, » fut leur réponse unanime. La sentence de mort fut aussitôt prononcée : la Sœur Madeleine Fontaine, principale accusée, était condamnée la première comme *pieuse contre-révolutionnaire;* la même peine était portée contre les Sœurs Jeanne Gérard, Marie Lanel, Thérèse-Madeleine Fantou, complices de ladite Madeleine Fontaine. Les quatre religieuses allèrent à la mort avec une douce joie, continuant de prier sous les regards de la foule, qui observait un silence réservé. La Sœur Fontaine ne se lassait pas de redire ses paroles d'espérance : « Nous serons les dernières victimes. » Elle fut exécutée la dernière; mais, avant de se présenter au bourreau, elle voulut répéter encore sa prophétie et cria avec force : « Chrétiens, écoutez-moi. Nous sommes les dernières victimes. Demain la persécution aura cessé, l'échafaud sera détruit et les autels de Jésus se relèveront glorieux » (26 juin 1794). Cambrai se souvint de ces paroles, quand, dès le lendemain, Joseph Lebon suspendit provisoirement les opérations de son tribunal pour préparer sa défense devant la Convention.

A partir de ce moment, les dernières victimes jouirent à Cambrai d'un grand renom de sainteté. Guillon, dans son recueil : *Les martyrs de la foi*, publié en 1821, a écrit ces lignes : « Elles allèrent à la mort avec des sentiments héroïques de Foi et d'Amour de Dieu. » Après un mûr examen des circonstances particulières dans lesquelles eut lieu l'exécution des quatre filles de la Charité d'Arras, on commença en 1900 le procès en vue de la béatification. Celle-ci a été solennellement proclamée à Rome par Benoît XV le 13 juin 1920.

L. Misermont, *Les bienheureuses Filles de la Charité d'Arras*, Paris, 1920.

J. BAUDOT.

CHARLEMAGNE. — Charlemagne avait douze ans lorsque son père Pépin reçut à Ponthion (6 janvier 754) le pape Étienne II, qui venait « chercher en France le salut de Rome. » Rome était alors menacée par les Lombards. Et la papauté n'avait d'espoir que dans l'épée des Francs. L'entrevue de Ponthion devait avoir pour la suite des âges, et notamment pour le règne de Charlemagne, une grande portée. Pépin promit solennellement de protéger Rome contre les Lombards et reçut en échange le titre de « patrice » des Romains. Puis le pape fut conduit à l'abbaye de Saint-Denys, le monastère préféré des rois francs. Pépin y fut sacré, ainsi que ses deux fils (fin février 754).

Le roi de France eut bientôt l'occasion de tenir ses engagements. Deux fois (en 754 et 756), il fut obligé de passer les Alpes pour protéger le pape. Il lui fallut assiéger Pavie, capitale des Lombards. Finalement leur roi Astolphe se soumit. Et vaincu il promit de donner au pape Ravenne et les autres villes qu'il avait prises aux empereurs byzantins. Force lui fut d'exécuter sa promesse. Fulrad, abbé de Saint-Denys, parcourut le pays et reçut des mains des Lombards les clefs des villes données au Saint-Siège par Pépin. Comme on l'a dit, saint Denys faisait le sergent fourrier pour saint Pierre. C'est, en effet, à saint Pierre, en la personne du pape, son représentant, que Pépin donne les territoires arrachés aux Lombards; la formule de donation est expresse.

Charlemagne continua la politique religieuse de son père. Didier, roi des Lombards, aurait volontiers essayé de regagner sur les Francs le terrain perdu. Il donne en mariage à Charlemagne sa fille Desideria. Mais Charles voit la manœuvre. Et, pour des raisons assez difficiles à démêler, il répudie son épouse et la renvoie à Didier, qui, furieux, reprend une partie des villes concédées au Saint-Siège. Charles, écoutant les

doléances du pape Hadrien (772-795), descend en Italie et détruit le royaume lombard (773-776). Le 6 avril 774, il paraissait à Rome et renouvelait la donation de Pépin. Après quoi, il détrône Didier et prend le titre de roi des Lombards.

Cet accroissement du domaine des Francs n'était pas pour plaire au pape. Hadrien redoutait la domination de Charlemagne, qui tendait à jouer en Occident le rôle des empereurs d'Orient. C'est alors qu'on vit paraître (vers 774-778) la fameuse *Donation de Constantin*, cet apocryphe qui prétendait que Constantin, quittant l'Italie pour Byzance, avait abandonné au pape Silvestre et à ses successeurs « Rome, l'Italie et l'Occident tout entier. » Mais la papauté n'était pas de taille à garder par elle-même un pareil domaine. On le vit surtout à la mort d'Hadrien, qui fut remplacé par Léon III. Celui-ci eut à lutter contre les nobles de Rome révoltés. Charlemagne dut intervenir. Il raffermit le pouvoir chancelant de Léon III, qui lui témoigna sa reconnaissance d'une façon inattendue. Le jour de Noël de l'an 800, comme le roi des Francs se relevait après s'être prosterné devant la confession de saint Pierre, Léon lui mit une couronne sur la tête, et l'assistance prévenue exécuta l'acclamation : « A Charles Auguste, couronné par Dieu, grand et pacifique empereur des Romains, vie et victoire! » L'empire était restauré. Le pape s'était conféré le droit de faire un empereur : par ce coup hardi, en même temps qu'il reprenait de l'autorité vis-à-vis de Charlemagne et vis-à-vis des Romains, il consolidait et scellait l'alliance déjà ancienne de l'Église et des Francs. L'initiative de Léon III couronnait l'initiative d'Étienne II.

Cet acte avait une portée immense : la suzeraineté de Charlemagne sur Rome était publiquement reconnue; d'après la constitution décrétée par Lothaire Ier en 824, l'empereur exerçait la suprême justice dans Rome, tandis que le pouvoir exécutif demeurait entièrement entre les mains du pape, comme au souverain de la contrée. De plus l'empereur obtint un droit de coopération dans l'élection pontificale, analogue au droit déjà possédé autrefois par les princes byzantins. C'est en vertu de ce nouveau pouvoir que les empereurs d'Occident revendiquèrent bientôt, et d'une manière générale, le droit de confirmer les élections papales. En revanche, il appartenait au pape de couronner l'empereur. Sans doute, les deux premiers successeurs de Charlemagne, Louis le Débonnaire, en 813, et Lothaire Ier, en 817, reçurent la couronne des mains de leur père; mais ils la reçurent une seconde fois du pape. Et, pendant tout le Moyen Age, le prince ne fut regardé comme revêtu de la dignité impériale qu'après avoir été sacré par le souverain pontife. Ainsi, de même que le pape était le chef suprême de l'Église, l'empereur est reconnu comme chef des princes chrétiens. Papauté et Empire forment la clef de voûte de la chrétienté au Moyen Age.

Ce n'était pas seulement en Italie que Charlemagne montrait la puissance de son bras. Le midi de la Gaule souffrait du voisinage des musulmans d'Espagne. L'émir même de Saragosse avait à se plaindre des Arabes, ses coreligionnaires. Il fallait, à tout prix, couper court aux manœuvres des musulmans qui favorisaient les révoltes des Vascons, et regagner définitivement la Septimanie que les Arabes détenaient depuis leur invasion de 732. Charlemagne, en 778, traverse les Pyrénées avec deux armées. Guerre nationale autant que religieuse. Après avoir conquis plusieurs villes et fait le blocus de Saragosse, il reprit le chemin de la France. Mais, le 15 août 778, l'arrière-garde où se trouvait Roland, préfet de la marche de Bretagne, est détruite par les montagnards dans un défilé des Pyrénées. Roncevaux, où eut lieu ce désastre, est devenu célèbre plus tard et a été chanté à l'égal des plus belles victoires.

A l'est de la France, sur les bords du Rhin, les Saxons, dont le territoire s'étendait jusqu'à l'Elbe, formaient un danger perpétuel pour la civilisation. Déjà les rois francs avaient eu à défendre sans relâche leurs frontières contre les attaques de ces barbares. Charlemagne, conscient de sa force, résolut de les assujettir et en même temps de les convertir à la foi chrétienne. L'une et l'autre entreprises s'imposaient à sa politique : la soumission définitive des Saxons, pour mettre le royaume des Francs à couvert de leurs incursions; la conversion au christianisme, sans laquelle une conquête par les armes n'eût été que passagère. Tout marcha d'abord au gré du souverain. La prise de la forteresse d'Eresbourg, dès la première campagne (772), et la démolition de la colonne d'Irmin *(Irminsaeule)*, du fétiche national des Saxons, semblaient assurer la victoire. Mais après chaque expédition, lorsque le vainqueur rentrait dans sa patrie, les vaincus se soulevaient à nouveau. La révolte de 782 fut particulièrement sanglante : les Saxons venaient de faire à Charlemagne des protestations de fidélité, quand ils massacrèrent tout à coup les soldats laissés dans leur pays et les ecclésiastiques francs. Le roi vengea cette trahison en faisant exécuter à Verden, sur l'Aller, quatre mille cinq cents prisonniers saxons. Le procédé était barbare et les historiens catholiques en ont blâmé la brutalité. Aussi bien il fut inefficace et provoqua une autre rébellion. Finalement une bataille livrée sur les bords de la Hase porta un coup mortel aux Saxons. Leur sort était décidé. Il y eut encore des tentatives de soulèvement, mais qui furent aisément réprimées; les dernières résistances furent brisées en 804. En même temps que les soldats, des prêtres, des missionnaires avaient pénétré en Saxe et essayé d'obtenir une soumission religieuse toute pacifique et plus effective. Lors d'une première assemblée générale à Paderborn (777), une grande partie du peuple avait reçu le baptême; à la deuxième réunion plénière (785), le baptême fut imposé sous peine de mort. Widukind, le chef de la résistance, comprend enfin la vanité de la révolte, il se rend et reçoit le baptême à Attigny. La déportation en Gaule d'une foule de familles saxonnes achève et consolide la pacification du pays. Huit évêchés sont créés : Paderborn, Munster, Osnabruck, Minden, Brême, Hildesheim, Verden, Halberstadt; deux monastères s'ouvrent : à Corvey pour les hommes, à Herford pour les femmes. Évêchés, monastères deviennent peu à peu des colonies agricoles et industrielles, des centres de culture intellectuelle, des foyers de civilisation; c'est par leur intermédiaire que le christianisme gagne la campagne. La victoire de Charlemagne fut donc tout à la fois une œuvre de progrès religieux et social.

Quand il chevauchait sous les forêts saxonnes, Charles pensait quelquefois aux pays ensoleillés d'Orient. Là se trouvaient, dans les États du calife de Bagdad, la Terre Sainte, le tombeau du Christ, les pèlerins d'Occident. Déjà en 762, Pépin avait noué des relations avec le calife. Charlemagne les entretint soigneusement. Plus tard la légende prétendit qu'il avait conduit ses armées en Orient et fait la conquête de la Terre Sainte. La vérité est plus simple. Charles se contenta d'envoyer des ambassadeurs à Bagdad. L'un d'eux lui rapporta les clés du Saint-Sépulcre, en signe de propriété sur ce sanctuaire que lui cédait le calife. Il devint ainsi le protecteur des chrétiens qui résidaient en Terre Sainte. Depuis lors le nom des Francs est resté en honneur dans la Palestine.

Les questions doctrinales qui agitaient les esprits dans l'Église grecque, au sujet du culte des images, provoquèrent aussi l'attention de Charlemagne et des

Francs. Le concile de Nicée de 787, tenu sous l'impératrice Irène, avait nettement condamné les iconoclastes, et s'était prononcé, sur la foi de la tradition, en faveur du culte des images, tout en distinguant avec soin la simple vénération de l'adoration qui n'est due qu'à Dieu. Le pape Hadrien entreprit de faire accepter ce décret du concile en Occident. Mais les *Livres carolins* et le synode de Francfort de 794 (can. 2) opposèrent une vive résistance à cette mesure; ils condamnèrent à la fois les iconoclastes et le concile de Nicée, reprochant aux iconoclastes d'avoir tenu les images pour des idoles et aux Pères du concile d'avoir permis qu'on les adorât ou les vénérât, tandis qu'elles ne sont qu'une décoration pour les églises. Il y avait malentendu, dû en partie à une mauvaise traduction des Actes du concile. Le pape Hadrien se hâta de le dissiper par un mémoire où il montre que le concile de Nicée déclare formellement que le culte d'adoration n'est dû qu'à Dieu.

Charlemagne, guerrier, conquérant, défenseur de l'Église, fut aussi un organisateur merveilleux de son royaume. Nul roi, nul empereur n'a plus fait que lui pour ses sujets. La vie religieuse est au premier rang de ses préoccupations. Il veille au recrutement des évêchés, des paroisses et des abbayes.

Les élections épiscopales se font sous son influence, avec sa permission, très souvent sur son ordre. Charlemagne surveille en personne ses évêques, les examine et les réprimande; il leur fait observer qu'ils sont tenus à la résidence, aux visites pastorales, aux convocations des conciles; ils doivent connaître la doctrine et être irréprochables dans leurs mœurs. Cf. conciles d'Aix de 789 et de 802.

Les simples prêtres obéiront docilement à leurs évêques. La pratique de la vie en commun, telle que l'a réglementée saint Chrodegang, est adoptée d'une façon générale, non seulement par le clergé des églises épiscopales, mais aussi par les ecclésiastiques des paroisses importantes. L'instruction religieuse des clercs n'est pas négligée : les évêques doivent s'assurer que les prêtres savent par cœur et comprennent le Symbole des Apôtres, le *Pater noster*, le *Pénitentiel* et les prières de la messe d'après l'*Ordo romanus;* ils doivent veiller à ce qu'ils étudient les homélies des Pères, le sacramentaire de saint Grégoire le Grand, sans oublier l'Évangile. Charlemagne fait former par Paul Diacre une collection d'homélies afin que les moins capables puissent remplir le ministère de la prédication. Charles considère en effet la prédication comme le devoir le plus important des curés, *Circulaire* du 23 mars 789; ils doivent prêcher au moins les dimanches et les jours de fêtes, insistant sur le côté moral de la doctrine. La confession n'est pas non plus à négliger. Charlemagne, aussi bien que saint Chrodegang et Alcuin, insiste énergiquement sur le devoir de la confession. *Capit.* XXXVI et XXXVIII de 802. D'après Chrodegang et Théodulphe, évêque d'Orléans, les fidèles communieront au moins une fois l'an, à Pâques.

Les clercs qui ne mènent pas la vie *canoniale* doivent mener la vie *régulière;* ils sont moines et sont soumis à une discipline sévère. Parmi les fondateurs de monastères, il faut citer avant tous autres Benoît Wittiza, fils d'un comte goth de Septimanie, élevé à la cour de Pépin, qui, après s'être fait moine à Saint-Seine (774), fonda en 779 une abbaye sur l'Aniane, où il fit revivre la règle bénédictine. La protection de Charlemagne et de Louis le Pieux, avant et après 814, étend son influence; ils lui confient la réforme de tous les monastères de l'empire. Pour fixer les traditions monastiques, saint Benoît d'Aniane réunit toutes les règles connues dans son *Codex regularum monasticarum.* Sa figure ne saurait faire oublier celle d'un autre personnage qui compte parmi les preux de Charlemagne. En 806, Guillaume, comte de Toulouse, le vainqueur des Sarrasins d'Espagne et l'émule de Roland, alla frapper à la porte du monastère de Gellone et changea sa tunique pour le froc. C'est saint Guillaume de Gellone. Il a été célébré longtemps dans nos chansons nationales au Moyen Age. Mais son histoire est encore plus touchante que sa légende. Après lui Gellone a pris le nom de Saint-Guilhem-le-Désert.

C'est dans le clergé, tant régulier que séculier, que Charlemagne choisit ses collaborateurs. Ses agents ordinaires sont les évêques autant que les comtes; et les commissaires qu'il envoie avec le titre de *missi dominici* sont toujours des clercs, par moitié tout au moins. Le premier personnage d'entre les *palatins* qui forment sa cour et son conseil est un archichapelain, choisi avec l'assentiment du clergé et du pape; les notaires sont également des ecclésiastiques et les assemblées générales du printemps et de l'automne qui constituent, avec le *Palaïs*, le gouvernement central du royaume, ressemblent fort à des synodes. Les conseillers intimes du roi enfin, les Alcuin, les Adelhard ou les Angilbert, les Hélisachar et les Hilduin, sont presque tous des évêques, des clercs et des moines.

Tout ce monde se recrute ou se forme dans l'école du *Palais*. Charlemagne avait institué dans son propre palais une académie où il groupa des écrivains et des savants de tous pays, Grande-Bretagne, Gaule, Espagne ou Lombardie, un Alcuin venu d'York, un Angilbert abbé de Saint-Riquier, un Théodulphe, goth d'Espagne, qui devint évêque d'Orléans, un lombard Paul Warnefrid (ou Paul Diacre) qui écrit l'*Histoire des Lombards*, un Eginhard (ou Einhard) venu de Fulda, qui écrira une *Vita Caroli Magni*, un Paulin d'Aquilée, un Leidrade de Lyon, un Arn de Salzbourg, etc. Alcuin et Théodulphe sont les grandes lumières du temps. Les ouvrages d'Alcuin, par exemple, sont aussi remarquables par la variété des sujets que par la profondeur de l'érudition. Tout le monde s'inclinait devant son autorité. Lorsque, âgé de plus de soixante ans, en 796, fatigué, malade, il demanda et obtint l'autorisation de se retirer à Saint-Martin de Tours, le roi continua de le consulter, les principaux hommes d'État et d'Église continuèrent de solliciter ses avis.

On devine que le plus brillant élève de l'école du Palais fut Charlemagne lui-même. Dans son enfance, il n'avait même pas appris à écrire. Mais, à force de volonté, et par la puissance de son génie, il parvint à une culture supérieure. Outre sa langue maternelle, il maniait parfaitement la langue latine et assez bien le grec; il était versé dans les chefs-d'œuvre de l'antiquité profane et sacrée. Il faisait de la *Cité de Dieu* de saint Augustin sa lecture favorite. Tous les problèmes intellectuels le passionnaient. Il discutait, avec une même ardeur, des questions d'accentuation, de chant, de liturgie et des difficultés de théologie. Il avait la passion des manuscrits et en fit exécuter de magnifiques pour la bibliothèque de son palais.

L'instruction, qu'il aimait tant pour lui-même, il eut à cœur de la propager. Il multiplia les écoles sur tout le territoire de l'Empire : ce fut alors que surgirent, l'une après l'autre, les brillantes écoles d'Orléans, de Reims, de Lyon, de Salzbourg, de Fulda, de Liége et tant d'autres qui jetèrent plus tard un si vif éclat. Le peuple ne fut pas oublié dans la sollicitude du grand monarque. Charles voulut que les évêques eussent une école dans leur évêché pour la formation du clergé; il voulut pareillement que les curés eussent une école dans leur paroisse, afin d'apprendre à lire aux enfants. Il édicta cette loi « que tout père de famille devra envoyer son fils à l'école et l'y laisser jusqu'à ce qu'il

soit bien instruit. » Voici comment Théodulphe, évêque d'Orléans, interprétait la volonté impériale : « que les prêtres aient des écoles dans les villages et dans les bourgs. Si quelque fidèle veut leur donner ses enfants à instruire, qu'ils ne refusent pas de les recevoir, mais qu'ils les instruisent avec la plus grande charité. Pour cette instruction, qu'ils n'exigent aucun paiement des parents et n'acceptent rien, sauf ce qui leur sera offert volontairement et par charité. » Ainsi, au temps de Charlemagne, l'école était obligatoire pour les curés, libre et gratuite pour les enfants du peuple.

Charlemagne fut un grand conquérant, un grand organisateur, un grand chrétien, un véritable lieutenant de Dieu et de l'Église; fut-il un saint ? Ses hautes qualités ne doivent pas faire oublier ses faiblesses. On lui a reproché avec raison de trop aimer les femmes : *plusculum mulierosus fuit*, dit un chroniqueur. On lui attribue jusqu'à neuf épouses, dont plusieurs concubines. Ces faiblesses n'ont pas empêché la postérité de lui conférer une auréole de sainteté. Il fut canonisé, le 29 décembre 1165, par l'antipape Pascal III, et certaines églises lui ont rendu un culte officiel.

G. Kurth, *Les origines de la civilisation moderne*, 2 vol., Paris, 1898; Kleinclausz, *L'empire carolingien, ses origines, ses transformations*, Paris, 1902; Hauréau, *Charlemagne et sa cour*, Paris, 1888; Dufourcq, *Le christianisme et les barbares*, Paris, 1911 (très riche en références).

E. VACANDARD.

CHARLES BORROMÉE (lat. *Carolus Borromæus*). — Charles, de la noble famille des Borromée, naquit, le 2 octobre 1538, au château d'Arona. Enfant sérieux et doux, il montra un grand amour de la liturgie et des choses d'Église : aussi, dès le 13 octobre 1545, reçut-il la tonsure, comme aspirant à l'état ecclésiastique. Dès lors, il s'appliqua à l'étude du latin et alla se perfectionner, à l'Université de Pavie, dans la connaissance des sciences sacrées. Peu après son élévation à la papauté, Pie IV, oncle de Charles, le combla de faveurs : le 11 janvier 1560, il le créait protonotaire apostolique, puis cardinal. Le 8 février suivant, il lui confiait l'administration de l'Église de Milan, les légations de Bologne, de Romagne et des Marches, plusieurs abbayes. On aurait pu s'étonner de voir tant de missions importantes confiées à un jeune homme de vingt-deux ans; mais Charles justifia pleinement la confiance du pontife par son travail continu, son habileté dans les affaires, son éloignement du monde. A la mort de son frère aîné, le jeune homme sut résister aux instances des siens pour le faire rentrer dans le monde : il prit le parti de recevoir les saints ordres sans retard. Il fut ordonné prêtre en 1563 et s'appliqua plus que jamais à remplir ses fonctions saintes. Il eut une part considérable à la reprise et à la conclusion du concile de Trente, contribua à faire adopter des mesures de réforme qu'il appliquait lui-même le premier, donnant l'exemple du retour à la simplicité.

Sous Pie V, il obtint la permission de gagner définitivement son diocèse et ne parut plus à Rome qu'en pèlerin. Le 23 septembre 1565, il fit son entrée solennelle comme cardinal-archevêque de Milan, se dévoua d'une façon absolue à l'accomplissement de sa charge pastorale, travailla à la réforme des abus, chercha des coopérateurs parmi les membres des congrégations, jésuites, barnabites, théatins, oratoriens, s'occupa activement de l'instruction des clercs (deux grands séminaires et trois petits, établis en des lieux différents), réforma les religieux. L'attentat dont il faillit être victime lui valut un accroissement de popularité. S'il attachait une telle importance à la formation et au perfectionnement moral des prêtres et des religieux, c'est qu'il voulait en faire des apôtres pour gagner le plus d'âmes possible à Jésus-Christ. Lui-même travailla à se faire connaître des plus humbles de son troupeau pour gagner leur confiance et les ramener au bien. On le vit prêcher, catéchiser les petites gens, les amener à la pratique des sacrements, combattre les abus et les vices. Pour propager la réforme ordonnée par le concile de Trente, il proposa au pape l'organisation des visites apostoliques, fut nommé visiteur dans la province de Milan, et consentit volontiers que sa propre église fût inspectée par un délégué du Saint-Siège.

La peste de 1576 permit au saint archevêque d'exercer son zèle avec une générosité héroïque. Il refusa de quitter la ville, fit son testament comme pour se préparer à mourir, se mit à l'œuvre pour porter secours aux pestiférés. Il exécuta ainsi lui-même en personne les instructions adressées à son clergé pour l'administration des sacrements, les secours temporels à donner aux victimes du fléau, il prescrivit des supplications publiques et des pénitences dans lesquelles on le voyait toujours au premier rang. En d'autres occasions où Milan eut à souffrir de la guerre, de la famine, de l'inclémence des saisons, le saint archevêque sut encore se dépenser au service de son peuple. Il développa toutes les œuvres de bienfaisance, comme celles qui venaient en aide aux orphelins (Somasques), aux pauvres mendiants (hôpital de l'Étoile), aux repenties. Il y aurait beaucoup à dire si l'on voulait faire le tableau de toutes ses vertus, détachement des biens de ce monde, religion, zèle pour le développement du culte, générosité dans le pardon accordé à ceux qui l'avaient offensé, austérités et mortifications, esprit de prière, etc.

Vers la fin d'octobre 1584, après avoir fait une retraite au sanctuaire de Varallo, dans la province de Novare, Charles se trouva indisposé, et fut pris d'un fort accès de fièvre. Toutefois, le 28, il se rendit à pied à Arona, où il se reposa quelques instants pour pouvoir faire face aux divers engagements qu'il avait pris. Le 29, il put inaugurer à Ascona le collège construit pour les clercs de cette région. Le 31, tourmenté d'un nouvel accès de fièvre, il s'embarqua pour Arona, mais, se sentant plus mal, il se fit rapidement conduire à Milan, partie en barque partie en litière. La fatigue ne l'empêcha pas d'adresser à tous ses compagnons une brève instruction sur la fête de la Toussaint, ni d'examiner les affaires de son diocèse restées en souffrance depuis son départ. Arrivé au palais archiépiscopal, le soir du 2 novembre, Charles eut le sentiment que sa fin approchait; il fit placer au pied de son lit des tableaux représentant l'agonie de Jésus. Le 3 novembre, le P. Adorno lui déclara qu'il était temps de se préparer à la mort et lui demanda quand il voulait recevoir le saint viatique : « Tout de suite, » répondit-il; et ce fut sa dernière parole. Ayant reçu dévotement le viatique et les saintes onctions, il demeura silencieux, par faiblesse sans doute, mais aussi par esprit de recueillement et d'humilité. Vers la troisième heure de la nuit du 3 au 4 novembre, il rendit son âme à Dieu (1584).

Tous furent unanimes à regretter la mort et à faire l'éloge du saint archevêque. La piété des fidèles commença aussitôt à l'invoquer comme un protecteur. Dès l'année 1603, le pape Clément VIII fut sollicité de procéder à la canonisation de Charles Borromée. Le 1er novembre 1610, sous Paul V, eurent lieu à Saint-Pierre de Rome les fêtes solennelles de la canonisation du pieux cardinal-archevêque dont Milan, depuis trois siècles, a conservé le vivant souvenir.

L. Celier, *Saint Charles Borromée*, Paris, 1902.

J. BAUDOT.

Nous avons, sur saint Charles Borromée, un panégyrique de Bossuet, dont le texte, pris à l'audition,

nous a été conservé par un manuscrit du chapitre de la cathédrale de Bayeux. Comme d'autres sermons pris à l'audition, il présente des négligences de style et il fourmille, surtout dans les deux dernières parties, d'interjections : les *ah!* notamment s'y répètent à l'envi.

Bossuet établit que l'illustre pontife de Milan « s'est montré véritablement digne du sacerdoce, parce qu'il s'est mis avec Jésus-Christ dans un état de victime. » Pour « le faire voir avec ordre, » il remarque que le sacerdoce « enferme en soi trois admirables qualités. Car, dit-il, les prêtres sont les intercesseurs pour le peuple; ils sont les princes du peuple; ils sont les pères du peuple. Ils sont les intercesseurs du peuple afin de prier pour leurs péchés; ils sont les princes du peuple afin de les diriger dans leur conduite; ils sont les pères du peuple afin de pourvoir à leurs besoins et à leurs nécessités. » Cela est vrai de tous les prêtres, mais particulièrement des évêques « qui portent éminemment cette dignité du sacerdoce. » « Ces trois qualités les mettent certainement au-dessus de tous en qualité de pontifes; mais, pour accomplir ce ministère, si elles les élèvent au-dessus de tous en qualité de pontifes, elles les abaissent au-dessous de tous en qualité de victimes. » Et, en effet, « s'ils sont les intercesseurs pour les péchés du peuple, ils doivent aussi les expier par eux-mêmes, et les voilà victimes de la pénitence. S'ils exercent vigoureusement l'autorité apostolique et s'ils sont destinés pour retrancher et pour couper le scandale, ils s'exposent à la fureur des méchants, et les voilà victimes de la discipline ecclésiastique. Et enfin, s'ils abandonnent entièrement leurs biens et s'ils s'exposent eux-mêmes pour pourvoir aux besoins et aux nécessités temporelles du peuple, ils s'épuisent de biens, et les voilà victimes de la charité pastorale... Paraissez donc maintenant, grand Charles Borromée! s'écrie Bossuet, continuant de marquer la division de son discours et l'idée fondamentale qui en fait l'unité. Faites-vous voir à cette sainte assemblée comme un grand évêque : c'est ce que je prétends vous faire voir dans les trois parties de ce discours, où vous remarquerez que ce grand prélat a prié pour les péchés de son peuple jusqu'à souffrir toutes choses pour les expier; il a combattu pour la discipline ecclésiastique jusqu'à exposer sa vie pour la soutenir; et enfin il a pourvu à tous les besoins de son peuple jusqu'à s'épuiser soi-même pour les soulager. Après cela, ne peut-il pas dire avec saint Paul (II Cor., IV, 12; c'est le texte biblique que l'orateur avait cité en commençant): *Ergo mors operatur in nobis?* Oui, la mort opère en nous par ces trois sacrifices que nous offrons. Mais ne peut-il pas ajouter que cette mort, défectueuse pour lui, vient à donner la vie à son peuple, *vita autem in vobis?* C'est le sujet de ce discours. »

De telles considérations sont de nature à inspirer aux fidèles une pieuse vénération pour saint Charles Borromée, et pour le sacerdoce en général : et c'est beaucoup déjà. Mais Bossuet entend bien que les fidèles, à qui il parle, aillent jusqu'à « s'immoler eux-mêmes avec Jésus-Christ. » « C'est une vérité chrétienne, leur dit-il, que, se faisant en nous par le saint baptême une impression spirituelle du caractère du pontificat de Notre-Seigneur Jésus-Christ, tous ceux qui ont l'honneur d'être ses membres sont aussi participants de son sacerdoce, et que, par conséquent, ils doivent prendre part, selon la mesure qui leur est donnée, à l'esprit et aux fonctions de sa prêtrise. » Puissent tous les baptisés, tous les chrétiens prendre plus nettement conscience de leur éminente dignité et des obligations qui en résultent pour eux!

On trouve ce panégyrique de saint Charles Borromée dans les *Œuvres oratoires de Bossuet*, édition Lebarq, Urbain et Levesque, t. II, p. 575-594, Paris, 1914.

J. Bricout.

CHARLES-QUINT, empereur d'Allemagne, roi d'Espagne sous le nom de Charles Ier, naquit à Gand le 24 février 1500 et mourut au monastère de Yuste en Estramadure, le 21 septembre 1558. Il était le fils aîné de Philippe le Beau, archiduc d'Autriche, et de Jeanne la Folle, fille de Ferdinand et d'Isabelle les Catholiques. Le 23 janvier 1516, Ferdinand mourait; par son testament il laissait ses vastes États, Castille, Aragon, Navarre, Naples, Sicile, Amérique, à sa fille Jeanne et à ses enfants, nommant gouverneur général au nom de Jeanne le jeune Charles. A la mort de l'empereur Maximilien, la couronne impériale fut revendiquée à la fois par Charles-Quint et François Ier, roi de France. Ce fut Charles qui l'emporta à la diète de Francfort (1519). De la sorte François Ier vit son royaume enserré de tous les côtés par les possessions du nouvel empereur, Pays-Bas, Allemagne, Italie, Espagne. Il lui restait l'espoir de trouver un appui dans le roi d'Angleterre, Henri VIII. Mais l'entrevue qu'il eut avec lui, au camp du Drap-d'Or, n'eut que l'apparence d'un succès. La visite que Charles-Quint fit au roi d'Angleterre à Douvres noua plus solidement une alliance entre les deux potentats.

François Ier comprit dès lors qu'il n'y aurait de salut pour son royaume que dans le succès des armes. Il porta la guerre en Italie. Le succès qu'il avait déjà obtenu dans cette région et qui lui avait valu d'être armé chevalier par Bayard, après la bataille de Marignan (14 septembre 1515), lui semblait de bon augure. Il pénétra sans difficulté en Lombardie et se rendit maître de Milan, que les Impériaux, dans leur retraite précipitée, ne songèrent pas à défendre. Mais il fut arrêté devant Pavie, et, après une lutte acharnée, battu et fait prisonnier. Charles-Quint triomphant songea à poser la couronne de France sur la tête du roi d'Angleterre; il songea surtout à amputer la France de la Bourgogne. François Ier, que sa translation d'Italie en Espagne avait physiquement et moralement abattu, tomba malade au château de Madrid. Charles-Quint lui rend visite; mais, avant de consentir à sa libération, il lui impose un traité dont les conditions paraissent au prisonnier inadmissibles et déshonorantes. Le roi de France consent à le signer. Seulement, avant de le faire, il déclare solennellement devant ses fidèles qu'il ne se tient pas en conscience obligé de l'observer. Et c'est sur cette restriction mentale et confidentielle qu'il appose sa signature. De retour dans son royaume, il déclare publiquement ce qu'il avait affirmé d'avance en secret; il refuse de ratifier et d'exécuter le traité de Madrid. On comprend qu'une telle attitude ait fait de Charles-Quint et de François Ier des ennemis irréconciliables. L'empereur, ayant plus tard prononcé contre le roi de France des paroles outrageantes, celui-ci lui répondit en le provoquant au combat par un cartel. Charles-Quint défie à son tour François Ier. Mais cette double provocation à un combat singulier n'aboutit pas. La guerre continua entre les deux princes et se termina par le traité de Cambrai, en vertu duquel François Ier garda la Bourgogne, mais abandonna l'Italie à Charles-Quint (3 août 1529).

La guerre devait reprendre plus tard entre l'empereur et Henri II, roi de France, qui fit alliance avec les protestants d'Allemagne. Henri pénétra en Lorraine et dans les Pays-Bas. Mais, après diverses alternatives de succès et de revers, une paix relative se rétablit entre les deux princes.

Le grand souci religieux de Charles-Quint fut sa lutte perpétuelle contre les Turcs et contre les protestants. Il lui fallut poursuivre les Musulmans jusqu'à Alger et même au delà. Et d'autre part, comme un certain nombre de princes allemands avaient embrassé la doctrine luthérienne, il n'eut de repos qu'il ne les

eût amenés à merci. Notons son succès contre l'électeur de Saxe, chef des confédérés de Smalkade (avril 1549). Victorieux, l'empereur crut pouvoir imposer aux protestants un corps de doctrines religieuses qu'il fit rédiger par trois théologiens, en attendant les décisions définitives du concile de Trente : c'est ce qu'on a appelé l'*Intérim d'Augsbourg* (1548). Mais, un peu plus tard, se trouvant dans une situation désespérée entre ses ennemis coalisés (les princes protestants d'Allemagne, la Turquie et la France), il dut signer l'humiliant traité de Passau (31 juillet 1552), par lequel il reconnaissait aux protestants la liberté du culte, confirmée plus tard à la diète d'Augsbourg (1555).

L'état de santé du malheureux prince ne lui avait pas permis d'assister à cette diète. Il eut aussi la tristesse d'apprendre que les Turcs avaient repris Tripoli et Bougie. Son âme pliait sous le poids des revers politiques et des souffrances physiques. Le 28 octobre 1555 et le 16 janvier 1556, il abdiqua solennellement en faveur de son fils, Philippe II, et quitta Bruxelles pour regagner l'Espagne et se cloîtrer à Yuste. On a prétendu qu'il avait dès lors mené la vie d'un véritable moine, oublié les affaires et que, voulant assister à ses propres funérailles, il se serait enfermé vivant dans un tombeau pour avoir l'impression de la mort. Pure légende. Du fond de son monastère, Charles-Quint continua à diriger, au moins dans l'ensemble, la politique et les affaires de l'empire. Son fils Philippe et son frère Ferdinand ne faisaient rien d'important sans le consulter. A la vérité il s'adonnait à de longues pratiques de dévotion. Et cette dévotion avait quelque chose de morbide. Il passait des heures entières à genoux dans un appartement tendu en noir, éclairé par sept flambeaux. On a cru qu'il tenait de sa mère ce penchant à la solitude. On rapporte qu'après la mort de sa mère, il croyait parfois entendre une voix qui lui disait de la suivre. Ses dernières années furent attristées par de cruelles souffrances physiques. On a un grand nombre de ses portraits, dont plusieurs signés du Titien, qui témoignent de la laideur de sa figure.

Commentaires de Charles-Quint publiés pour la première fois par Kervyn de Lettenhove, Bruxelles, 1862; Th. Juste, *L'abdication de Charles-Quint*, Liége, 1851; Mignet, *La rivalité de François Ier et de Charles-Quint*, Paris, 2e édit., 1876, et *Charles-Quint, son abdication, son séjour et sa mort au monastère de Yuste*, Paris, 1854; E. Cat, art. *Charles-Quint*, dans *La Grande Encyclopédie*, avec nombreuses références.

E. VACANDARD.

CHARLOTTE. — Une des seize Carmélites de Compiègne (voir ce mot), Anne-Marie Thouret, née en 1715 dans le Beauvaisis, portait en religion le nom de Charlotte de la Résurrection. Entrée au Carmel en 1736, elle avait célébré son cinquantenaire en 1786, partagea le sort de ses compagnes martyres le 17 juillet 1794 et fut béatifiée en même temps qu'elles le 27 mai 1906.

J. BAUDOT.

CHARPENTE. — Ce n'est pas ici le lieu d'étudier la technique de la charpente, ni les termes spéciaux qui désignent ses diverses parties. Nous la considérerons seulement au point de vue de la décoration à laquelle elle donne lieu dans les églises. Toutes les époques ont vu, en effet, construire des édifices non voûtés; et, soit que chevrons et intraits restassent apparents, soit qu'un lambris ou un plafond les vînt dissimuler, l'art y ajouta bientôt sa fantaisie.

Les lambris de voliges, c'est-à-dire de planchettes minces, formant berceau cintré ou le plus souvent brisé, parfois tréflé dans le sanctuaire, reçurent des peintures : tel celui de Miré, dans le Maine-et-Loire, qui fut décoré, vers l'an 1500, de figures de saints et de scènes bibliques. Les poinçons façonnés en forme de colonnes ou de balustres, les semelles et têtes de poutres sculptées, les plafonds de bois à caissons et poutrelles ornées, ont subsisté dans de nombreuses églises; mais les magnifiques plafonds caissonnés des XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles se rencontrent surtout dans les palais. La Flandre a aimé donner aux lambris un dessin à caissonnements carrés au moyen de moulures appliquées et entre-croisées, avec de petits motifs de sculpture placés surtout aux intersections; on rencontre ces dispositions dans les églises d'Hazebrouck (Nord) et d'Ecuires (Pas-de-Calais). Les motifs décoratifs suivent généralement le style de l'époque qui les emploie; mais c'est surtout aux procédés de construction et d'assemblage, plus qu'à l'ornementation où s'introduit parfois un certain archaïsme, que l'on peut reconnaître la date d'une charpente.

Carletta DUBAC.

CHARTREUX. — I. La fondation. II. Le régime de vie. III. Historique de l'ordre. IV. Les moniales chartreuses. V. Statistique.

I. LA FONDATION. — Écolâtre de Reims, saint Bruno participe ensuite à l'administration du diocèse. Ses fonctions le mettent en présence de plusieurs pratiques abusives, qui le révoltent et stimulent en lui le goût de la retraite.

Bientôt, il se rend à Molesmes, en Champagne. Il y rencontre saint Robert qui émigrera bientôt à Cîteaux. Mais la vie bénédictine ne répond pas à son attrait de grâce qui le pousse plutôt au désert. Il quitte Molesmes et demande à Hugues, son ancien disciple alors évêque de Grenoble, de lui désigner une solitude inaccessible. Il se retire au lieu dit *Chartreuse*, et, avec cinq ou six amis qui le rejoignent, s'y installe sous des toits de planches (1084). Quatre ans plus tard, un autre disciple de Bruno devient pape sous le nom d'Urbain II. Il réclame auprès de lui l'ex-écolâtre. A Rome, en plein palais pontifical, le solitaire s'efforce de concilier avec le tracas des affaires les observances de la vie religieuse, puis il renvoie en Dauphiné ses compagnons d'exil. Il refuse l'épiscopat, n'accepte pas d'accompagner en France le souverain pontife, s'enfonce, à l'antipode, dans la péninsule et, parvenu au fond de la Calabre, recrute quelques nouveaux disciples avec lesquels il édifie un second établissement d'ermites de sa façon dans le désert dit de Sainte-Marie-de-la-Tour. De là, ainsi qu'auparavant de Rome, il continue à diriger sa première fondation. Il y meurt en 1101. Voir BRUNO.

II. LE RÉGIME DE VIE. — Saint Bruno quittait les siens sans leur laisser de règle monastique. Selon toute vraisemblance, il n'avait d'ailleurs point manifesté l'intention de créer un nouvel ordre religieux. C'est seulement le quatrième successeur de Bruno, dom Guigues, qui rédigea une relation des *Coutumes* d'après les entretiens du fondateur avec son successeur immédiat, dom Landuin. Ces Coutumes tiennent compte et tirent parti des observances monastiques de création antérieure. Elles se divisent en soixante-dix-neuf chapitres et se terminent par un éloge de la vie érémitique. On peut cataloguer l'ensemble sous trois rubriques principales : la liturgie qui s'inspire du rit bénédictin et lyonnais, le gouvernement des moines, le gouvernement des moniales et des frères convers.

En 1163, lors du troisième chapitre général tenu en Chartreuse, l'on décréta que toutes les maisons de l'Ordre, alors au nombre d'une douzaine, seraient soumises aux décisions du chapitre annuel chargé de maintenir l'uniformité d'observances. Du même coup l'union familiale se trouvait officiellement resserrée autour du berceau de l'Institut.

Dans la suite, par les soins des chapitres généraux, les constitutions primitives furent souvent rééditées.

Parfois, en marge du texte, l'on adjoignit des notes explicatives et même des ordonnances capitulaires sans jamais contrevenir toutefois à l'esprit des observances primitives.

Innocent XI approuva les constitutions définitives de 1681 qui reproduisaient, en les confirmant, celles de 1581. Il y ajouta le bel éloge que l'on connaît : *Cartusia nunquam reformata quia nunquam deformata.* Les assertions tendancieuses de Rancé n'ont rien pu contre ce renom de régularité solennellement enregistré par le Saint-Siège. Dom le Masson n'eut pas de peine à les rétorquer.

Aux termes de ces constitutions, le religieux chartreux se voue à la vie contemplative, mais à une vie contemplative dont la note spécifique accuse un régime équilibré de communauté et de solitude. Cénobite au chœur, au chapitre, au réfectoire, à la récréation hebdomadaire, le chartreux devient ermite dans sa petite maison particulière flanquée d'un jardinet où il se livre isolément à la prière, à l'étude, au travail manuel, au repos : là il récite une partie de l'office et prend presque tous ses repas.

« Dans notre Ordre, observe Lansperge le Pieux, on mène les deux vies érémitique et cénobitique, et l'une et l'autre se trouvent tellement tempérées par l'Esprit-Saint que tout ce qui, dans l'une ou dans l'autre, pouvait offrir un danger quelconque a cessé d'exister; car l'on en a seulement conservé ce qui sert à l'avancement spirituel et à la perfection. » Quant à la répartition des exercices sur une durée de vingt-quatre heures, en divisant chaque jour et chaque nuit en trois parties égales, on parvient à cet emploi du temps : la nuit, une partie centrale est consacrée à la prière, et les heures d'avant comme les heures d'après sont données au sommeil. Inversement, la journée ouvrable comporte vers midi un tiers de son cours concédé au travail manuel, au repas, à la détente, et les deux autres tiers, au début et à la fin, sont réservés aux exercices spirituels. L'horaire n'a rien de rigide. Il est sujet à des variantes qui s'inspirent de la saison, des fêtes liturgiques, de la longueur de l'office divin.

III. Historique de l'ordre. — La Chartreuse de Calabre où était mort saint Bruno ne tarda pas à s'inféoder à l'ordre de Cîteaux. C'est exclusivement de la Grande-Chartreuse que partirent donc les essaims pour de nouvelles fondations.

Jusqu'au début du XIIIe siècle, l'ordre se propagea rapidement et jusqu'à compter trente-neuf maisons nouvelles, dont deux de moniales. Au siècle suivant, l'on dénombra trente-quatre établisseemnts de surcroît, dont douze se trouvaient occupés par des religieuses. Durant le XIVe, il y eut cent dix fondations et, au XVe, quarante-cinq. Ces chiffres ne purent pas se maintenir. Les époques suivantes connurent des suppressions par mesure économique ou par ordre disciplinaire, par annexions, ou par transferts. Puis le schisme anglican, le protestantisme, les guerres de religion préparèrent ou consommèrent la ruine d'un grand nombre de monastères. A la veille de la grande Révolution, les sept provinces françaises possédaient encore soixante-huit maisons.

Du vivant même du fondateur et dès Urbain II, les souverains pontifes ont toujours témoigné aux chartreux estime et sympathie. Plusieurs prirent l'initiative de fondations nouvelles qu'ils dotèrent de leurs propres deniers. Plusieurs enrichirent l'ordre de privilèges d'exception. Citons : le pouvoir d'absoudre les cas réservés au pape, la concession des prérogatives accordées aux ordres mendiants, l'extension à l'Église universelle du culte de saint Bruno. De plus les papes ont souvent entonné l'éloge de la vie cartusienne et proclamé en plusieurs circonstances que tout chartreux observateur accompli de sa règle mériterait par là-même les honneurs de la canonisation.

De très nombreux religieux sont morts en odeur de sainteté. Mais l'ordre répugne par tradition à leur procurer les honneurs d'un culte public, « préférant former des saints plutôt que les manifester au monde, » suivant la parole mémorable de Benoît XIV. Les dignités ecclésiastiques ne les tentent pas davantage. Plusieurs, à leur corps défendant, se laissèrent imposer la pourpre cardinalice, qu'un plus grand nombre réussit à écarter. Les prieurs généraux déclinèrent toujours le titre d'abbé à perpétuité, que le Saint-Siège tenta, à plusieurs reprises, d'attacher à la fonction. Par contre ils ne se dérobèrent pas de la même manière aux visites apostoliques, missions spéciales, légations diplomatiques, qui leur furent souvent confiées pour le bien de l'Église.

Les pouvoirs publics ne ménagèrent pas toujours aux chartreux leurs témoignages d'admiration, non plus que leur aide pécuniaire. Tour à tour, seigneurs ou communes, princes ou peuples leur attribuèrent ici ou là l'exemption des droits de péage ou d'autres redevances, des legs en règle ou des donations entre vifs pour la fondation d'un couvent ou plus simplement d'une cellule, des dotations nécessaires à solder les frais de la tenue des chapitres généraux, etc.

L'ordre possède son martyrologe, qui énumère les victimes des hussites de Bohême (XVe siècle), des Turcs en Styrie, de Henri VIII en Grande-Bretagne, des luthériens en Hollande et en France (XVIe siècle), des calvinistes en Périgord (XVIIe siècle). Le XVIIIe siècle ne porta pas bonheur aux chartreux, non plus d'ailleurs qu'à tant d'autres instituts monastiques. L'esprit janséniste, parlementaire, gallican des nations catholiques parvint à s'infiltrer dans les couvents les plus étrangers aux affaires du monde et ne manqua pas d'y provoquer des dissensions intérieures fort regrettables. Certaines communautés se détachèrent de la juridiction des chapitres généraux. Les maisons de France réagirent contre le schisme, mais leur destruction n'en fut pas moins décrétée par l'Assemblée nationale. La Terreur fournit à l'ordre un contingent d'environ cinquante martyrs et confesseurs de la foi. Lente fut la restauration. Toutefois, à la veille des persécutions de 1902-1903, notre pays comptait encore dix chartreuses et quatre noviciats, qui s'exilèrent sous la menace d'expulsion.

IV. Les moniales chartreuses. — Les femmes se virent admises dans l'ordre vers le milieu du XIIe siècle; mais, à dater de 1605, le chapitre général n'autorisa plus de nouvelles fondations.

Les religieuses mènent à fort peu près la vie des religieux, dans un cadre identique, et sous l'autorité immédiate d'une hiérarchie similaire : la prieure, la sous-prieure, la cellerière, la maîtresse des novices composent la gradation des dignitaires. Cependant la Mère prieure doit obéissance à la direction spirituelle d'un Père vicaire nommé à cette charge par le chapitre général, ou, à son défaut, aux ordres du coadjuteur. Toute communauté de moniales comporte, avec les choristes, des converses, des oblates ou données, des tourières. Les professes de chœur sont l'objet d'une consécration spéciale présidée par l'évêque diocésain, suivant un cérémonial antique approuvé par l'Église.

Pour elles comme pour les religieux, l'habit est entièrement blanc. Les deux pans de la *cuculle* (ample scapulaire) sont réunis par deux bandes latérales.

V. Statistique. — D'après les derniers recensements de 1917, l'ordre dénombre quinze chartreuses, dont huit en Italie, trois en Espagne, une en Suisse, une en Angleterre, une en Allemagne, une en Autriche. Le chiffre des religieux s'élève à 750. Le prieur général, qui résidait jadis à la Grande-Chartreuse par Voiron (Isère), habite depuis 1904 à Farneta près de

Lucques (Italie). La procure générale est à Rome, 39, via Palestro.

A. F. Lefebvre, *Saint Bruno et l'ordre des chartreux*, Paris, 1883; M. Gorse, *Saint Bruno fondateur de l'ordre des chartreux* (son action et son œuvre), Paris, 1902; A. Hyrvoix, *L'ordre des chartreux*, Paris, 1885; *Le chartreux* (origine, esprit, vie intime), Currière (Isère), 1896 ; Boutrais, *La Grande-Chartreuse par un chartreux*, Grenoble, 1881; *La vie contemplative, son rôle apostolique*, par un religieux chartreux, Tournai, 1908; S. Autore, art. *Chartreux*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 2274-2318.

Elie MAIRE.

CHÂSSE. — La châsse, sorte de reliquaire affectant généralement la forme d'un coffret, d'un cercueil ou d'un petit édifice, était primitivement désignée sous les noms de *capsa*, *arca* ou *cophinus*. On fit d'abord des coffrets de bois ornés de peintures, puis on les revêtit de métal, qu'on enrichit de filigranes, d'intailles antiques, de camées, d'ivoires, d'émaux, de perles ou de pierreries. Le XI^e^ et le XII^e^ siècles leur donnèrent la forme de boîtes rectangulaires surmontées d'un toit à double rampant; sur les faces, des images de saints, repoussées dans le métal ou rajoutées et fixées par des clous, s'abritèrent sous des arcades. Les ateliers monastiques mosans et rhénans, sous l'impulsion d'artistes comme Godefroy de Claire, firent à ce moment des châsses magnifiques, telles que celles des Rois Mages à Cologne, celles d'Aix-la-Chapelle, de Saint-Gervais de Maestricht. Dans le centre de la France, les abbayes de Saint-Martial de Limoges et de Conques travaillèrent surtout le cuivre : leurs châsses à petits personnages rajoutés en ronde-bosse ou émaillés, ou bien encore réservés et dorés sur fonds à beaux rinceaux d'émail champlevé, sont en assez grand nombre parvenues jusqu'à nous.

L'aspect général de ces objets se modifiant en même temps que l'architecture du temps, les arcatures cintrées firent place aux arcs brisés; puis la forme de coffret fut abandonnée, et peu à peu apparurent les gâbles, les fleurons ornant clochetons et rampants, tous les ornements élégants et hardis de l'église gothique, que l'orfèvre employa dans le métal précieux avant l'architecte lui-même. Ce furent justement les progrès réalisés dans les arts du métal qui causèrent, au XIV^e^ siècle, la diminution du nombre des châsses : on donna, en effet, plus volontiers aux reliquaires la forme de statues; mais le XV^e^ siècle ramena une faveur nouvelle aux pièces d'orfèvrerie en manière d'édifice. L'abbaye de Saint-Denis en reçut de Louis XI une qui avait l'aspect d'une ville fortifiée; l'abbé Jean de Villiers en fit exécuter en argent une qui représentait une église flanquée de deux tours carrées et surmontée d'une flèche.

Ce genre persista au XVI^e^ siècle; mais on revint en même temps au coffret primitif et surtout au reliquaire proprement dit, qu'adoptèrent presque exclusivement le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles. Quant à l'époque moderne, depuis la période romantique, elle a généralement reproduit les châsses romanes et gothiques.

Malgré les déprédations successives que souffrit, à travers les siècles, le trésor de nos églises, nombreuses sont les châsses anciennes qui nous sont parvenues. Certaines églises en possèdent encore et la plupart de nos grands musées en sont riches. L'une des plus remarquables, tant par sa beauté propre que par la date reculée à laquelle elle remonte, fait partie du trésor de Saint-Maurice d'Agaune dans le Valais. C'est un coffret rectangulaire, au couvercle en forme de toit, orné de dessins en filigrane, de verroteries cloisonnées, de cabochons et d'un camée. Une inscription en fait connaître l'origine. Ce travail, probablement du VI^e^ siècle, est un des plus beaux exemples de l'orfèvrerie mérovingienne.

La châsse de Pépin, conservée à Conques, est déjà presque entièrement d'art carolingien. Elle est ornée, en avant, d'un Christ en or repoussé au nimbe décoré de cabochons, cloué sur une croix bordée d'un rang de perles. Sur les côtés, la Vierge et saint Jean. Sur la face postérieure, trois arcades en plein cintre reposent sur des pilastres à filigranes et à émaux cloisonnés. Le toit est formé de plaques d'or, où des oiseaux de proie estampés ont des ailes d'émail. Les faces latérales sont en argent repoussé.

Citons encore la châsse de Saint-Benoît-sur-Loire; celle de Saint-Maurice et celle des enfants de Sigismond à Saint-Maurice d'Agaune; la grande châsse de saint Potentien au Louvre; celle de Saint-Taurin d'Évreux, du milieu du XIII^e^ siècle, véritable petite église en réduction avec son clocher et ses contreforts surmontés de clochetons; les belles châsses de sainte Fausta, exécutées à Limoges au XIII^e^ siècle, en cuivre gravé, repoussé, doré et rehaussé d'émaux en taille d'épargne, conservées actuellement, avec plusieurs autres du même genre, au musée de Cluny; enfin au même musée les grandes châsses ossuaires en argent ciselé, repercé à jour et doré, provenant de Bâle, et la châsse de sainte Anne, travaux allemands du XV^e^ siècle

Carletta DUBAC.

CHASSÉRIAU Théodore (1819-1856) compte parmi les artistes les plus remarquables du XIX^e^ siècle. Né à Saint-Domingue, il vint de bonne heure à Paris, où il se développa avec une exceptionnelle précocité. Il devait garder d'Ingres, dont il fut l'élève, la science du dessin, la pureté de la ligne, le rythme sobre des formes; mais le départ du maître pour la Villa Médicis le laissa livré à lui-même. Il subit alors l'influence d'Eugène Delacroix, pour l'éclat splendide, l'ampleur et le lyrisme duquel il se passionna. Un voyage en Algérie exalta encore son amour du pittoresque, du beau geste expressif et de la couleur vibrante; des notes rapides, jetées en marge de ses feuillets d'album, nous montrent en lui l'orientaliste, le coloriste brillant qui donna la *Femme maure allaitant*, les *Juives de Constantine berçant un enfant*, les *Cavaliers arabes emportant leurs morts*, les *Chefs arabes se défiant*, et tant d'autres, en même temps que le portraitiste rigoureux et l'illustrateur imaginatif et sensible de Shakespeare. Son rêve, souvent d'ailleurs réalisé, était d'unir les qualités diverses de ses deux maîtres rivaux.

La première œuvre décorative de quelque importance confiée à Chassériau avait été la chapelle de Sainte-Marie l'Égyptienne, à l'église Saint-Merry (1841-1843). On avait déjà eu de lui des toiles, comme le *Jésus au jardin des Oliviers* du salon de 1840, prouvant sa valeur de peintre religieux. Il sut tirer des deux panneaux qui lui étaient accordés une claire et chaude harmonie, qu'une conservation et un éclairage déplorables ne permettent malheureusement pas de juger.

Son œuvre maîtresse fut la décoration du grand escalier de la Cour des Comptes au Palais d'Orsay. Le génial artiste y donnait sa mesure comme décorateur; et c'est une des tristesses de la Commune que l'anéantissement de ces pages magistrales, dont quelques débris sauvés avant la démolition qui suivit l'incendie attestent la valeur, en même temps qu'ils confirment l'admirative description que donna Théophile Gautier.

En 1854, Chassériau représentait, dans la chapelle des fonts baptismaux, à Saint-Roch, le *Baptême de l'eunuque de la reine d'Éthiopie* et *Saint François Xavier évangélisant les Indes et le Japon*, qu'un emplacement moins favorable encore qu'à Saint-Merry rend presque invisibles dans l'ombre. Une esquisse, au musée de Bagnères-de-Bigorre, laisse deviner l'expressive beauté du saint François Xavier. Tous les cri-

tiques, cette fois, s'accordèrent pour admirer les compositions de Saint-Roch, la sublime et ardente figure du saint missionnaire, le profil candide de son enfant de chœur, la foule pittoresque et bigarrée qui se presse à ses pieds.

Chassériau fut, pour la troisième fois, chargé d'un important travail dans une église de Paris : le Ministère de l'Intérieur lui commandait la *Descente de Croix* de la voûte du chœur de Saint-Philippe-du-Roule. L'œuvre fut découverte en 1856. Plus encore, peut-être, que l'escalier de la Cour des Comptes et la décoration de Saint-Roch, elle souleva l'admiration. La puissance dramatique, accentuée par une coloration sinistre, y atteint à une magnifique hauteur de style et de pensée.

Non plus décorations monumentales, mais tableaux où s'expriment, en même temps que l'élégance et la distinction particulière à l'artiste, la délicatesse de son cœur et sa tendre mélancolie, sont l'*Adoration des Bergers* et l'*Adoration des Mages*. Une Vierge pensive, aux formes élancées, au doux et lumineux visage empreint de noblesse et de simplicité, reçoit les offrandes des rois et tient sur ses genoux l'Enfantelet charmant. L'inspiratrice en fut, dit-on, cette bonne et délicieuse princesse Marie Cantacuzène, qui devait être plus tard l'épouse de Puvis de Chavannes et dont on retrouve les traits dans la *Sainte Geneviève veillant sur Paris* du Panthéon. Aux pieds de la Vierge s'agenouillent les rois; et la figure du premier plan, avec ses yeux bridés et son masque d'oriental, son expression émue, humble et protectrice tout ensemble, son geste harmonieux où la majesté s'incline et s'anéantit devant la faiblesse et la grâce du roi qui vient de naître au monde, cette figure est bien une œuvre magistrale. Comme accessoires, un cheval dont nous ne voyons que la tête; un chameau découpant sur le ciel sa haute silhouette; et les serviteurs dont l'un se penche pour apercevoir l'Enfant-Dieu tout en montrant du doigt l'étoile.

Le bel artiste qu'était Chassériau fut interrompu en pleine ascension par la mort... Il n'avait pas quarante ans.

Carletta DUBAC.

CHASTETÉ. — Sujet important au point de vue moral, nous ne dirons pas seulement aujourd'hui, mais toujours, car la chasteté, depuis le péché originel, est une vertu difficile et qui soulève maints problèmes pratiques. Sujet malaisé aussi, tant à cause de la délicatesse de la question que de la difficulté de s'exprimer chastement. Nous réclamons l'indulgence, avertissant que nous serons sobre de détails, contrairement à certains auteurs qui en sont prodigues, peut-être parce qu'ils parlent latin et que le latin permet de tout dire. Cette prolixité est d'une utilité douteuse, et n'est pas sans danger. L'on sait que confesseurs et pénitents doivent glisser sur la matière, non seulement en paroles, mais en pensée, afin de ne pas s'exposer au mal, ou manquer de respect au sacrement. L'obligation de préciser en confession ces sortes de péchés atténue beaucoup sa rigueur. Souvent il suffit du genre prochain : pour éviter un scandale, ou pour ne pas apprendre le mal à qui l'ignore, ou parce que le coupable n'a pas eu conscience de la malice spécifique de son acte. Dans le doute si une plus grande précision est nécessaire, il est, d'ordinaire, mieux de s'abstenir, car il est plus prudent de rester en deçà de la juste limite que de la dépasser. Les anciens théologiens, notamment saint Thomas, se montrent réservés, en traitant le sujet. L'on ne peut mieux faire que de les imiter.

On oublie souvent que ce n'est pas l'espèce matérielle ou métaphysique qui est à exiger au confessionnal, mais l'espèce formelle ou morale, c'est-à-dire celle que le pénitent a connue, et telle qu'il la connaît. Que de fois elles ne concordent pas, car le fidèle ignore les classifications de nos livres de casuistique : or son péché n'est que ce qu'il l'a cru en le faisant. Sans doute il faut l'instruire, mais avec quelle prudence, pour ne pas le charger d'un poids qu'il ne saura pas porter, et qui ne servirait qu'à l'écraser !

Aujourd'hui plus que jamais, on est susceptible sur la question mœurs, et l'on ne consent pas volontiers à être interrogé : on crie au scandale, et l'on en fait, surtout dans les pays ou les contrées plus corrompus, lorsque le confesseur demande des précisions qui paraissent nécessaires. On ne saurait être trop prudent, et l'étude de certains manuels peut égarer à cet égard.

I. Nature. II. Excellence. III. Péchés opposés. IV. Moyens de conserver la chasteté.

I. Nature. — La vertu de chasteté est fille de la tempérance. On la définit : une vertu morale qui modère ou exclut le désir des plaisirs charnels. Ces plaisirs sont ceux de l'acte générateur : on les appelle aussi *vénériens*, parce que, chez les païens, Vénus était la déesse de l'amour.

L'on doit distinguer le plaisir charnel, ou délectation vénérienne, du plaisir *sensible* éprouvé dans l'usage des créatures par les différents sens : les yeux, les oreilles, le goût, l'odorat et le toucher. Ce plaisir, voulu de Dieu, est légitime; il sert aux desseins de sa Providence et n'est point contraire à la vertu de chasteté. Certains plaisirs sensibles conduisent facilement à la délectation vénérienne ou au trouble du sens générateur : ils sont dangereux, donc à éviter.

La chasteté modère l'appétit vénérien chez les époux, et l'exclut chez les célibataires et les veufs. Dieu veut qu'il n'y ait pas de génération en dehors d'un légitime mariage : les enfants ont besoin, tant au point de vue physique que moral, de naître dans une société ferme et stable, composée d'un père et d'une mère. C'est pourquoi, à peu près chez tous les peuples, même les plus barbares, les unions passagères ou concubinaires sont regardées comme déshonnêtes, contraires au bien. Le plaisir vénérien n'ayant été établi qu'en vue de la perpétuation de l'espèce humaine, tous ceux qui ne sont pas en condition d'engendrer honnêtement doivent s'abstenir de ce plaisir. C'est ainsi que les jeunes gens avant le mariage et les veufs sont tenus à la chasteté parfaite. On distingue trois sortes de chasteté : la chasteté juvénile, qui précède les noces; la chasteté conjugale, qui exclut ce qui est déshonnête entre mariés; la chasteté du veuvage, qui doit être absolue comme la première.

Tantôt l'on identifie la *virginité* à la chasteté, et tantôt on la distingue. Au sens large, elle est tout simplement la chasteté parfaite. Au sens strict, elle est la chasteté perpétuellement gardée, avec l'intention ferme de s'abstenir *à toujours* de la délectation vénérienne. Elle exclut les actes internes aussi bien que les externes, contraires à la pureté. Elle est dite *matérielle*, quand on ne l'a jamais violée, même involontairement. Elle est dite *formelle*, lorsqu'on n'a jamais péché contre la vertu. L'on peut perdre la virginité matérielle sans perdre l'autre, mais aussi réciproquement, puisque la virginité formelle est lésée par les péchés internes. La virginité matérielle est, chez la femme, l'intégrité de la chair; chez l'homme, elle ne peut être que l'abstention de l'acte charnel volontaire. — La virginité se pratique, soit pour honorer Dieu, parce qu'elle est plus parfaite que l'état du mariage, et alors elle est très louable; soit par égoïsme ou peur des devoirs de la famille : en ce cas, ce n'est plus une vertu, mais un vice, et il est invraisemblable qu'elle soit parfaite. — Lorsqu'on parle du vœu de virginité, l'on entend,

d'ordinaire, le vœu de chasteté. Cependant ce pourrait être seulement le vœu de s'abstenir de relations conjugales, donnant au mot un sens matériel, et ne pas exclure les délectations vénériennes par pensées, désirs, ou actes solitaires. Il n'est alors que le vœu de ne pas se marier.

On appelle aussi la chasteté *continence*, parce qu'elle se contient en face des concupiscences de la chair, luttant contre les mouvements déréglés des sens. On lui donne quelquefois le nom de *pudeur*, mais improprement, car cette dernière vertu consiste plutôt à fuir tout ce qui blesse la pureté, ou peut être une cause de tentation.

II. Excellence de la chasteté. — Cette vertu, que l'on appelle souvent la sainte vertu ou la vertu angélique, pour en donner une grande estime, et faire entendre qu'elle assimile aux anges, est assurément une des plus belles vertus et qui fait le plus d'honneur au christianisme : elle n'est guère connue en dehors de lui. L'on saurait difficilement la trop exalter. Cependant il ne faut pas imiter les excès de langage de certains auteurs, plus pieux que solides, qui paraissent en faire la première des vertus, ou presque tout le christianisme. A coup sûr, elle n'est pas cela. Elle n'est pas la première, car il faut placer avant elle les vertus cardinales dont elle est une fille, la vertu de religion, les vertus théologales qui occupent le sommet, et dont la première est la charité. Si l'on veut dire seulement qu'elle est une vertu difficile, et pas très commune, qu'elle suppose ou exige les autres vertus plus élevées, on ne se trompera pas. Il est certain qu'elle demande, le plus souvent, la pratique des vertus cardinales : prudence, tempérance, force et justice, de la vertu de religion et des vertus théologales. Lorsque le vice impur s'installe dans une âme, ces vertus y disparaissent d'ordinaire.

La chasteté est une vertu dont les fruits sont beaux à voir, et éminents par les biens qu'ils produisent dans l'individu, la famille et la société. Si la luxure dévaste et ruine les âmes, elle fait de même du milieu familial et social. Aussi la chasteté a-t-elle toujours été admirée, même chez les païens qui la pratiquaient si peu. On la regardait comme une vertu destinée aux âmes exceptionnelles et héroïques. Le christianisme l'a vulgarisée dans le sens originel du mot. La civilisation, par elle-même, ne la produit pas, mais aboutit souvent au raffinement du vice.

Dans l'*individu*, la chasteté fortifie la volonté, aiguise la pointe de l'esprit, développe la liberté morale, maintient le gouvernement des puissances supérieures et assujettit les inférieures, tourne l'âme vers Dieu et la dégage de l'empire des créatures. Elle rapproche des anges qui sont essentiellement chastes. Tous ces avantages sont perdus par l'impureté, dans la mesure où elle gouverne la vie humaine. L'appétit des plaisirs charnels, étant très fort en nous, devient facilement tyrannique et absorbe toutes les puissances, qu'il met à son service. Il n'y a plus d'autre bien pour elles, et l'homme sacrifie tout à sa passion honteuse : sa santé, sa fortune, les qualités de son âme et son salut éternel. Il devient semblable à l'animal.

La chasteté est nécessaire à la *famille*. D'abord pour la préparer, car des jeunes gens débauchés font rarement de bons époux, c'est-à-dire restant fidèles l'un à l'autre et accomplissant honnêtement leurs devoirs conjugaux. Si tant de mariages sont malheureux, c'est, en grande partie, parce que les époux ne sont pas chastes. Que de foyers désolés par l'adultère ou la fornication! Comme le vice entraîne souvent des maladies honteuses, qui passent de l'un à l'autre, l'on devine à quelle misère physique et morale l'on aboutit, quand l'un des deux époux en est atteint. Puis ce sont les jalousies qui divisent les familles, les dissensions, les rivalités, les crimes même qui naissent du vice. Combien de forfaits passionnels les journaux enregistrent tous les jours! Les enfants, sortis de ces familles, sont d'ordinaire des débauchés ou des criminels, tant à cause de l'hérédité que des mauvais exemples qu'ils ont eus.

La chasteté est très nécessaire au *bien commun*, c'est-à-dire à celui de la société : celle-ci reflète la famille, étant un composé de familles, qui sont comme les cellules d'un organisme vivant. Toujours l'on a reconnu que la prospérité et la force d'un peuple sont en rapport direct avec ses mœurs, et qu'une des grandes causes de la décadence d'une nation est son incontinence. Celle-ci apporte généralement la stérilité, qui mène, tôt ou tard, une société à sa ruine. Il s'y joint la restriction volontaire et coupable de la natalité, par l'onanisme ou l'infanticide. Le vice fait plus de ravage dans un peuple qu'une grande guerre.

III. Des péchés opposés à la chasteté. — Ces péchés s'appellent péchés de *luxure*, d'un mot latin qui signifie luxe et aussi, par extension, mollesse, débauche. Le principe qui condamne la luxure est que le plaisir vénérien a une fin déterminée par Dieu, celle de la propagation de l'espèce humaine : tout acte qui le détourne de cette finalité est un désordre, une désobéissance, sans compter les autres maux qui en découlent. L'œuvre de chair n'est permise que dans un légitime mariage, et conformément à sa destinée. Tout plaisir charnel, cherché en dehors, est un péché, parce que c'est une infraction à la loi de Dieu.

Les théologiens formulent deux règles fondamentales pour fixer la culpabilité des fautes commises contre la chasteté.

Première règle « Toute délectation vénérienne proprement dite, directement voulue, avec pleine délibération, hors d'un légitime mariage, est toujours un péché mortel. L'on dit : délectation vénérienne proprement dite, pour écarter la délectation simplement sensible, née d'une chose agréable vue, entendue, ou touchée, etc., qui est ou légitime, ou seulement vénielle. Il s'agit d'une délectation directement voulue, cherchée comme fin ou moyen. Il faut naturellement, comme pour tous les péchés mortels, pleine délibération et parfait consentement. La règle est évidente et ne souffre pas contestation. La loi qui défend l'acte charnel illégitime est manifestement grave tant à cause de sa fin, qui est un bien essentiel de l'espèce humaine, qu'à cause des maux que son infraction entraîne. Aussi le pape Alexandre VII a-t-il condamné cette 40e proposition, le 18 mars 1666 : « Il est probable qu'un baiser donné en vue d'une délectation charnelle ...n'est qu'un péché véniel. »

Deuxième règle : Une délectation vénérienne, indirectement volontaire, n'est pas toujours mortelle. La délectation est indirectement volontaire quand elle n'est pas cherchée, mais que l'on pose une action que l'on sait devoir la produire. Par exemple, aller avec tel compagnon ou telle compagne, faire telle lecture, assister à tel spectacle. La malice de la délectation vénérienne indirecte vient de ce qu'elle est dangereuse, qu'on est exposé à s'y complaire. Mais, comme ce péril n'existe pas toujours, il peut n'y avoir qu'un péché véniel, ou même point de péché, à poser des causes, en elles-mêmes honnêtes, qui produisent la délectation : cela dépend de la raison d'agir, si elle est suffisante ou non. Si l'on prévoit qu'on consentira au plaisir, la cause indirecte de la délectation devient matière à péché mortel, parce que l'on veut vraiment le mal.

Ces règles établies, il faut en faire l'application, ce qui est moins facile. Tant qu'on reste dans la région des principes, l'accord est aisé, parce que les choses sont simples ou simplifiées; mais, à mesure qu'on se rap-

proche de la réalité, les problèmes se compliquent, le réel étant toujours très complexe. Rien de plus rigide et absolu qu'un principe, mais le jugement pratique doit être d'une extrême souplesse.

Remarquons, avant d'aller plus loin, que le plaisir vénérien dont il s'agit dans les deux règles ci-dessus est le plaisir vénérien complet, celui qui donne une satisfaction totale à la nature, qui implique l'œuvre de chair, sinon en fait, du moins en pensée ou en désir. C'est ce qu'on entend par le plaisir ou la volupté de l'amour. C'est celui-là qui, voulu ou cherché illégitimement, porte une grave atteinte à la loi de la perpétuation de l'espèce humaine. Un plaisir, qui n'est pas proprement la délectation vénérienne, mais s'en rapproche ou en est un commencement, paraît n'être pas en soi une matière grave, parce qu'il ne va pas directement ni essentiellement contre la loi de la famille. Il ne constitue qu'un désordre accidentel. Ces actes : attouchements, regards, impressions plus ou moins déshonnêtes, s'appellent plutôt *sensuels*, et non vénériens. Dans une acception large, ils sont impurs, contraires à la chasteté, mais ne sont pas l'objet essentiel de cette vertu. C'est du moins une opinion soutenable et qu'on s'étonne de trouver encore si peu commune, sinon en pratique, du moins en théorie. Des moralistes ne mettent pas de milieu entre le plaisir sensible licite et le plaisir vénérien, taxent de péché grave tout acte impur ou déshonnête, même imparfait et non consommé. C'est l'opinion rigide ou sévère, qu'on exprime en disant que, en fait de pureté, il n'y a pas de petitesse de matière. Si l'on entend les actes essentiellement contraires à cette vertu, ce n'est pas douteux; mais s'il s'agit de ceux qui ne lui sont qu'accidentellement contraires, l'on peut différer de sentiment. La suite de cet article donnera occasion de préciser.

L'on divise les péchés contraires à la chasteté : en péchés internes et péchés externes; ceux-ci en péchés non consommés et péchés consommés; ces derniers, en péchés selon la nature et péchés contre nature. Nous étudierons chacune de ces classes séparément. — Nous ne nous occupons ici que de la chasteté du célibataire ou de celui qui est devenu veuf. La chasteté des époux sera traitée dans un autre article. Ailleurs aussi il sera parlé de ce que le vœu de chasteté impose au prêtre ou au religieux.

A. Péchés internes. — Ils comprennent : la délectation morose, le mauvais désir et la joie mauvaise.

1° *La délectation morose.* — C'est une délectation vénérienne produite par la représentation volontaire d'un acte obscène : œuvre de la chair ou son équivalent : on l'appelle vulgairement mauvaise pensée. Elle est dite morose, non précisément, parce qu'elle dure longtemps, de *mora*, délai, mais parce qu'on s'y arrête volontairement. Elle est de soi matière grave, son objet étant gravement contraire à la loi de la perpétuation de l'espèce humaine. Si l'on ne peut se procurer le plaisir vénérien que dans un légitime mariage, il faut pareillement que soit interdite la représentation de l'acte qui le procure illégitimement, car ces deux choses sont intimement liées. Leur malice est la même, l'acte pensé n'étant pas, de soi, moins grave que l'acte réel. Parfois la délectation ne porte pas sur l'acte obscène lui-même, mais sur la *connaissance* qu'on en a, par exemple chez celui qui étudie la physiologie, ou sur la *manière* dont le péché a été commis ou est raconté, ou sur le *bon effet* qui s'en est suivi : délivrance de la tentation ou soulagement; en ce cas, elle n'est pas vénérienne, et peut n'être pas péché, ou être seulement un péché véniel. Elle est au moins dangereuse, et ne devient licite que pour de bonnes raisons, c'est-à-dire des raisons proportionnées. La délectation morose n'épouse pas, d'ordinaire, les modalités spécifiques de l'acte externe, parce qu'elle ne s'y arrête pas, se contentant de l'essentiel de l'acte, comme dans l'abstrait. Voilà pourquoi il n'est pas, généralement, nécessaire d'en préciser l'objet en confession. Retenons que la délectation, pour être grave, doit avoir pour objet un acte grave en soi, et non point seulement un acte déshonnête quelconque. Des délectations moroses qui ne sont pas vénériennes, mais seulement moins pures ou un peu déshonnêtes, ne sont par elles-mêmes que des péchés véniels.

2° *Le mauvais désir.* — Il consiste à se représenter la délectation vénérienne comme future, et à désirer d'en jouir. Ce désir est un péché grave en soi, parce que son objet est gravement défendu, ce qui ne veut pas dire que tout mauvais désir soit un péché mortel. L'on donne souvent ce nom à des désirs qui ne sont que légèrement mauvais, leur objet n'étant pas un acte gravement déshonnête, qui mérite d'être appelé vénérien, mais seulement sensuel. Que le mauvais désir puisse être mortel, cela ne fait pas doute, car il contredit gravement la loi de la génération humaine, autant et plus encore que la délectation morose. Celle-ci s'arrête à la représentation; celui-là tend à l'action. Notre-Seigneur a dit expressément : « Celui qui regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère dans son cœur. » Matt., v, 28. Comme on le voit, l'objet propre du mauvais désir est l'œuvre de chair, accomplie illégitimement; c'est ce qui le rend, de soi, mortel. Parce qu'il tend à l'action, il implique, d'ordinaire, la représentation explicite des circonstances qui modifient l'acte spécifiquement: aussi prend-il les malices particulières de l'acte externe, presque comme s'il était réalisé. Un mauvais désir sera une pollution, une fornication, un adultère, un inceste, un sacrilège, un acte sodomique, une bestialité, suivant que l'acte charnel désiré sera solitaire, avec une personne libre, avec une personne mariée, avec un parent, une personne consacrée à Dieu, une personne du même sexe ou un animal. Ces circonstances spécifiques doivent donc être déclarées en confession. Ce n'est pas un mauvais désir pour des époux que de vouloir l'acte conjugal, puisqu'il est chez eux un acte honnête, mais nous ne parlons ici que pour ceux qui ne sont pas mariés, ou ne le sont plus, à cause de la mort de l'un des conjoints.

3° *La joie mauvaise.* — C'est la complaisance volontaire dans un acte vénérien passé. Elle n'est pas une délectation ou un plaisir puisé dans la considération du mauvais objet, et, par là, elle se distingue essentiellement de la délectation morose, mais elle est une approbation du mal commis, approbation qui mérite le nom de joie, puisque, au lieu de s'attrister du mal, l'on s'en réjouit. A cause de son objet, qui est gravement coupable, elle aussi est mortelle de sa nature. Parce qu'elle regarde un fait concret et déterminé, la joie mauvaise se spécifie, d'ordinaire, suivant les malices qui caractérisent le fait, ainsi que le mauvais désir, au contraire de la délectation morose. C'est pourquoi elle doit être précisée, autant qu'on le peut, au tribunal de la pénitence. — Ce que nous venons de dire de la joie mauvaise s'applique à la *tristesse* volontaire, de n'avoir pas fait le mal dans une circonstance donnée.

Ici se place la question, si l'on doit, sous peine de péché mortel, écarter positivement une délectation vénérienne née de mauvaises pensées, ou s'il suffit de n'y point consentir en restant passif. Certains théologiens estiment que l'attitude passive ne dépasse pas le péché véniel. La plupart la taxent de péché mortel : cette opinion n'est pas certaine, mais seulement plus probable. En pratique, on peut suivre l'autre, quoi qu'elle soit moins prudente, parce qu'il est toujours dangereux de se tenir seulement passif en face d'une grave tentation de luxure. Celui qui est vraiment soucieux de la pureté de son âme agira contre, non pas sans doute directement, ce qui n'est ni nécessaire, ni

opportun, mais d'une manière indirecte, en implorant le secours divin, en détournant son esprit de l'objet obscène et en l'appliquant à une bonne pensée ou à une bonne action. Si l'attitude passive constitue un péril prochain de consentir, il est manifeste qu'il y a obligation grave de résister activement, car la passivité serait déjà un consentement au mal.

B. Péchés externes non consommés. — Ce sont les actes impudiques, autres que l'œuvre de chair : baisers, touchers, regards, conversations, lectures déshonnêtes, fréquentation des théâtres, danses. Ils sont contraires à la chasteté secondairement et d'une manière indirecte. Ils blessent plutôt la *pudeur*, qui fuit tout ce qui est honteux et excite la passion. Ils ne sont pas proprement vénériens et ne méritent le nom de luxure qu'au sens large. Leur malice vient, à la fois, de ce qu'ils sont partiellement déshonnêtes et conduisent à la luxure proprement dite.

La détermination de leur *culpabilité* offre de grandes difficultés, non seulement à cause des personnes, mais en soi. Autant la gravité de l'acte charnel illégitime est universellement reconnue, autant il y a d'incertitude sur la moralité des actes en question. Ils sont graves dans la mesure de leur déshonnêteté et de leur liaison avec le plaisir vénérien. D'une manière générale, l'on peut dire qu'ils sont, de soi, véniels, parce qu'ils n'enfreignent pas directement et gravement la loi de la génération. Assez souvent, ils sont graves à cause de l'intention gravement mauvaise, du danger grave et prochain qu'ils créent, des circonstances qui les accompagnent. Ce qui indique la grande relativité de la moralité de ces actes. Tel sera péché mortel chez l'un, et péché véniel chez l'autre, bien qu'il soit matériellement le même, mais l'intention, le danger et les circonstances diffèrent; il pourrait même n'être pas péché du tout, si des raisons suffisantes l'excusent. L'on ne peut donc formuler des règles qui vaillent pour tous les cas. Mais les théologiens donnent des directives qui permettent d'apprécier, assez souvent, la gravité de ces péchés.

a) L'on doit regarder l'*intention*. Un acte, qui n'est que véniel en soi, peut, en effet, devenir mortel, si l'on poursuit une fin gravement défendue, par exemple un plaisir proprement vénérien. Même un acte bon en soi devient mauvais, lorsqu'il est destiné à une fin mauvaise. Un baiser, un regard donné à une personne, en vue de la séduire, épouse toutes les malices qui suivent la qualité de la personne : il y a des baisers fornicateurs, adultères, sacrilèges, etc., comme il y en a de chastes et d'innocents, justifiés par la fin ou autorisés par l'usage.

b) Il faut aussi considérer l'*effet* que l'acte produit sur l'agent et sur le prochain. Cet effet est particulièrement le danger que l'acte crée d'aller plus loin, et de commettre le péché proprement dit de luxure. Il n'est pas le même chez tous, car tel acte impudique peut n'offrir aucun danger sérieux pour l'un, et être un péril grave et prochain pour l'autre. Pour le premier, il sera péché véniel, et péché mortel pour le second, parce qu'il est gravement défendu de s'exposer prochainement au mal grave. Le danger dépend de la faiblesse de l'agent, de son émotivité, des circonstances qui l'entourent, de la plus ou moins grande durée de l'acte. S'il est fait rapidement, par légèreté, curiosité et non par luxure, on pourra le croire, d'ordinaire, véniel. Outre le péril du sujet, il y a aussi celui d'autrui, car un acte, qui est légèrement dangereux pour celui qui le commet, peut l'être gravement pour un autre, et, de ce chef, devient péché grave. Le milieu où l'on vit, les usages du pays, la profession elle-même sont des éléments d'appréciation. Tel acte déshonnête pourra être plus pernicieux, tous le devinent, chez une personne innocente et candide que chez une qui a tout vu, tout lu, peut-être par devoir professionnel. La science et l'ignorance influent donc sur la culpabilité. L'âge pareillement et le sexe : un acte sera plus ou moins honteux, suivant qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille, d'un enfant, d'un adolescent, d'une personne d'âge mûr ou d'un vieillard. L'on pardonne beaucoup plus à l'un qu'à l'autre. Parmi les sauvages ou les demi-civilisés, nus ou presque, les mauvais regards comme les tenues indécentes ne se jugent pas comme chez nous. Les gens grossiers, peu cultivés de nos contrées sont plus excusables, pour les mêmes actes et les mêmes paroles, que ceux qui sont plus instruits, mieux éduqués, qui mènent un genre de vie supérieure. Beaucoup de ces actes peuvent être justifiés par la nécessité, parce qu'ils ne sont pas intrinsèquement mauvais. Un médecin, un infirmier sont souvent obligés à de mauvais regards, mauvais attouchements, mauvaises lectures. Même s'ils produisent une délectation vénérienne, ils restent licites, pourvu qu'on ne se complaise pas dans le plaisir. L'on voit comme il est impossible de fixer une règle objective, et universellement valable.

La nature *spécifique* des actes impudiques est plus facile à déterminer. On s'accorde à tenir pour spécifiquement différents, en raison de leur matière, les regards et les touchers ou baisers, parce que telle est l'opinion commune. Ceux-ci sont ensuite spécifiés par leur fin et les circonstances.

Après ces observations, il faut dire quelques mots de chacun des péchés non consommés.

1° *Les regards*. — Ils sont, d'ordinaire, moins graves que les baisers et les touchers, parce que moins dangereux. Leur malice diffère suivant qu'ils sont portés sur soi ou sur d'autres : dans ce dernier cas, ils sont évidemment plus coupables. Il y a plus de péril à regarder des nudités vivantes que des nudités représentées ou mortes, de même des nudités humaines que des nudités d'animaux. La malice du regard varie aussi suivant le sexe, l'âge, de celui qui regarde ou qu'on regarde. L'objet du regard peut être encore plus ou moins déshonnête ou honteux, car tout objet n'est pas également indécent. Par respect pour le lecteur, nous ne pouvons faire des énumérations détaillées. Du reste à quoi bon? Il est impossible de donner des règles absolues et pour tous les cas. L'on peut dire qu'il y a des degrés d'inconvenance à l'infini. C'est la conscience de chacun qui doit avertir de la gravité de la faute. Les choses morales sont tellement complexes qu'on ne peut les classer comme les objets d'un musée, ou les êtres physiques, qui comportent des catégories rigoureuses. Malgré tout, l'incertitude plane dans bien des cas, et le plus habile théologien ne saurait toujours les résoudre. Mais, puisque ce péché n'est jamais que ce qu'on le croit en le commettant, il n'est donc que ce qu'on a pensé. Pareillement, l'espèce du péché n'est que celle dont on a eu conscience au moment de la faute.

2° *Les baisers et les attouchements*. — Ce qui précède s'applique en grande partie à ces nouveaux actes impudiques : nous ne le répéterons pas. D'une manière générale, les baisers et les touchers sont plus graves que les regards, parce qu'ils provoquent davantage la concupiscence. Ils sont péchés véniels ou péchés mortels suivant leur fin, les circonstances, leur indécence et le danger qu'ils créent. L'estimation commune est aussi une règle que l'on peut suivre d'ordinaire : elle diffère suivant les lieux et les temps. Parmi les baisers particulièrement pernicieux, il y a ceux que l'on se donne sur la bouche, surtout entre sexes différents. Entre personnes du même sexe, parfois l'usage peut les légitimer.

3° *Les paroles*. — Nous avons peu à ajouter. Elles sont, généralement, moins graves que les actes précédents. Mais il est impossible de fixer avec précision

quand elles sont mortelles ou vénielles : cela dépend de trop de choses.

4° *Les toilettes.* — Quand sont-elles gravement indécentes? Elles peuvent l'être à coup sûr, mais qui dira où commence l'indécence grave? Ici, plus qu'ailleurs peut-être, il y a variation, selon les pays, les âges, les circonstances, les modes. Telle tenue, gravement déshonnête dans un lieu, une réunion, à telle heure, chez telle personne, ne le sera plus dans un autre endroit, à une autre heure, chez une autre personne. Les mêmes nudités s'apprécient différemment chez une fillette ou une femme. Le jugement des personnes sérieuses et honnêtes du lieu peut faire loi. La pudeur n'a pas de frontières invariables, ni partout semblables : la rigueur mathématique n'y est point de mise. Nous en reparlerons à l'article Modes.

5° *Les lectures.* — Impossible de déterminer par des régles précises quand une lecture est ou non gravement déshonnête. C'est une question de qualité et aussi de quantité, savoir la malice de l'écrit et la longueur de la lecture. Dans un même livre, tout n'est pas également mauvais, et, à longueur égale, l'on peut être plus ou moins coupable, suivant le passage. Il y a des lectures qui sont certainement mortelles, d'autres vénielles, mais une infinité d'autres restent douteuses. La fin, le danger relatif, l'âge du lecteur, l'utilité de la lecture sont des éléments d'appréciation qui résolvent un certain nombre de cas. Voir Écrivains et lecteurs.

6° *Les théâtres, cinémas, bals, danses.* — Rien de plus difficile que de caractériser la malice des spectacles. Il ne faut ni tout condamner, ni tout permettre. Nous en parlerons dans des articles spéciaux. Voir Danses, Théâtre.

Combien voudraient plus de précision! Cela est impossible. La conscience, juste ou fausse, au moment de l'acte, peut trancher beaucoup de cas. A-t-on cru le péché véniel? il n'est que véniel; il est mortel, si on l'a cru mortel; il n'existe pas, si l'on a pensé bien faire.

C. Péchés de luxure consommés. — Ce sont ceux qui impliquent l'œuvre de chair. Les uns sont *selon la nature* : la fornication, le stupre, l'adultère, l'inceste, le sacrilège; les autres sont *contre nature* : la pollution, la sodomie, la bestialité.

1° *Selon la nature.* — *a*) *La fornication.* — C'est l'acte charnel fait entre un homme et une femme, libres tous deux et tous deux consentants. Libres, c'est-à-dire non engagés dans les liens du mariage. Consentants, ni l'un ni l'autre ne subit de violence. Ce péché est condamné à la fois par la loi naturelle et la loi divine positive. Aussi est-il grave, et sa gravité n'est mise en doute par aucun théologien. Saint Paul dit que le fornicateur n'a point de part au royaume du Christ et de Dieu, Ephes., v, 5. Innocent XI a proscrit cette proposition : « La fornication paraît clairement ne contenir en soi aucune malice, et être mauvaise seulement parce qu'elle est interdite. » De cette condamnation il ressort que la fornication est contraire à la loi naturelle. Et, en effet, si la fornication n'était pas un péché, l'on accepterait difficilement le joug du mariage, attendu qu'on s'en procurerait les plaisirs sans en assumer les charges, ce qui va manifestement contre les desseins du Créateur. L'homme ne s'élève et l'enfant ne reçoit d'éducation sérieuse que dans et par la famille. Voilà la loi générale, et les exceptions ne l'infirment pas. — Au péché de fornication s'ajoutent fréquemment d'autres malices : l'*onanisme* ou la relation incomplète; le *concubinage* ou les relations fréquentes, qu'on vive ou non ensemble. La malice propre du concubinage consiste dans l'intention de persévérer dans ces relations illégitimes. Le concubinaire ne peut être absous que s'il se sépare de sa concubine, ou, s'il ne peut la renvoyer de suite, il doit être disposé à le faire aussitôt que possible. Une autre malice, propre à la femme, est la *prostitution*, qui consiste à accepter des relations avec n'importe quel homme, marié ou non, à faire de la luxure un métier. Même reconnue par les lois civiles, elle n'en est pas moins coupable. Les magistrats ne peuvent la tolérer que pour éviter de plus grands maux : soit des péchés contre nature, soit pour préserver les femmes honnêtes des sollicitations des hommes impudiques.

b) *Le stupre.* — On en distingue trois. Au sens strict ou canonique, c'est la violation d'une femme encore vierge, à laquelle on fait violence. Au sens moins strict, c'est la violation d'une vierge avec son consentement. Au sens large, c'est la violence faite à n'importe quelle femme. Tout stupre joint à la violence renferme double malice : contre la chasteté et contre la justice. Le stupre, qui est puni de peines canoniques, est le stupre au sens strict. Au stupre se rattache le *rapt*, qui est l'enlèvement d'une personne dans un but de luxure. Mais le stupre n'est pas, comme celui-ci, un empêchement dirimant au mariage. La femme à laquelle on fait violence est tenue de résister autant qu'elle peut, de manifester son mécontentement, d'appeler au secours, à moins qu'il y ait pour elle péril de mort ou d'infamie.

c) *L'adultère.* — C'est la relation charnelle avec le mari ou la femme d'un autre. Si l'un des deux n'est pas marié, l'adultère est *simple;* dans le cas contraire, il est *double*, et doit être déclaré avec cette circonstance en confession. L'adultère double contient en effet, trois malices : l'une contre la chasteté; et deux contre la justice; l'adultère simple n'en renferme que deux : contre la justice et contre la chasteté. Toutes ces malices sont mortelles, même quand l'époux de l'adultère consent, parce qu'il ne peut renoncer, sur ce point, à son droit. C'est pourquoi Innocent XI a condamné cette proposition : « Ce n'est pas un adultère, mais une simple fornication, quand le conjoint du coupable est consentant. » De plus, si des enfants naissent de l'adultère, il y a un autre tort fait au mari de la coupable, en introduisant dans la famille un enfant adultérin, et à ses enfants légitimes, auxquels l'on enlève une portion d'héritage. L'on traite, dans les questions de justice, quand et comment on doit réparer ce dommage. Si l'un des deux n'est que fiancé, bien que cette circonstance aggrave la faute, il ne semble pas qu'elle en change l'espèce : ce n'est pas un adultère.

d) *L'inceste.* — C'est la relation charnelle entre parents ou beaux-parents, qui, suivant les lois de l'Église, ne peuvent entre eux contracter mariage. A la consanguinité l'on rattache la *parenté spirituelle* qui naît du baptême, et la *parenté légale* qui vient de l'adoption. L'inceste renferme double malice : contre la chasteté et contre la « piété », l'une et l'autre mortelle. L'inceste de consanguinité et d'affinité diffère spécifiquement de celui de parenté spirituelle et d'adoption légale, mais ne constitue pas lui-même une double espèce. Les théologiens discutent si l'espèce morale est différente suivant les degrés de parenté ou de belle-parenté qui unissent les coupables, et ils ne s'entendent pas. Par suite, il n'y a pas d'obligation à les déclarer en confession.

e) *Le sacrilège.* — C'est la violation d'une personne, d'un lieu ou d'une chose sacrés par un acte de luxure, consommé ou non. Il diffère spécifiquement, suivant qu'il est *réel*, *local* ou *personnel*. Cette question sera traitée ailleurs, au mot Sacrilège.

2° *Contre nature.* — Les actes de luxure consommés que nous venons d'étudier sont dits : *selon la nature*, quoique gravement coupables, parce qu'ils sont conformes à la loi fondamentale de la relation charnelle. Les suivants sont *contre la nature*, parce qu'ils sont contraires à cette loi.

a) *La pollution.* — Les théologiens entendent par ce mot toute effusion volontaire ou involontaire de semence humaine, sans relation charnelle. Les médecins désignent plutôt par ce vocable la pollution involontaire, appelant la volontaire onanisme, vice solitaire ou masturbation (de *manus*, main, et *stupratio*, luxure). La pollution proprement dite n'a lieu que chez l'homme pubère, non chez l'enfant, ni la femme. Pour juger de sa moralité, il faut distinguer. 1. La *pollution involontaire* arrive, d'ordinaire pendant le sommeil, et, pour cette raison, s'appelle souvent nocturne. On la nomme aussi : perte séminale. Quand elle est totalement involontaire, c'est-à-dire en soi et dans sa cause, elle est naturellement innocente, puisqu'elle a lieu sans volonté ni liberté, et il est dans l'ordre qu'elle arrive de temps en temps chez les hommes chastes. Si elle a lieu dans un demi-sommeil avec délectation vénérienne, elle ne dépasse pas le péché véniel, car l'on n'a pas la pleine connaissance, ni la pleine liberté. Quelquefois la pollution nocturne est involontaire en soi, mais volontaire dans sa cause, en ce sens que l'on a fait, à l'état de veille, des actes que l'on savait devoir la provoquer : nous en parlerons plus bas. — 2. La *pollution volontaire en soi ou directement volontaire* est matériellement péché grave, car elle va contre l'ordre de la nature. Elle apporte un trouble grave à la propagation de l'espèce humaine, car elle détourne l'homme de la famille, puisqu'elle lui procure un plaisir facile, et qui n'entraîne point de charge. Aussi saint Paul, sous le nom de *mollities*, I Cor., VI, 10, déclare-t-il qu'elle exclut du royaume de Dieu. Innocent XI a condamné cette 49e proposition : « La pollution n'est pas contraire au droit naturel. Si Dieu ne l'avait défendue, elle serait souvent bonne, et quelquefois même obligatoire sous péché mortel. » La pollution volontaire engendre vite l'habitude, qui se fait tyrannique et ruine les forces physiques et morales de l'homme. De ce vice naissent beaucoup de graves maladies : la phtisie, l'épilepsie, l'hystérie, etc. Certains médecins, pour détourner de la pollution, conseillent la fornication, disant qu'elle est utile à la santé. Rien de moins prouvé. L'excès de semence est, en effet, résorbé par le corps dont il augmente la vigueur, ou est rejeté pendant le sommeil sans trouble des nerfs. L'assertion de ces médecins est immorale, et doit être absolument condamnée. Chez la femme, il ne saurait y avoir de pollution proprement dite ; cependant il lui est gravement défendu de se procurer, d'une manière solitaire, une sorte de pollution à laquelle est lié un plaisir vénérien. Les raisons sont les mêmes que pour la pollution de l'homme. Une pollution involontairement commencée, soit pendant le sommeil, soit à l'état de veille, ne peut être achevée volontairement, avec collaboration de notre part. Mais il est permis de la laisser se terminer en restant passif, pourvu qu'il n'y ait pas danger de complaisance. C'est que le fait de l'arrêter peut parfois engendrer des maladies nerveuses, ou être cause de grave tentation. — 3. *La pollution volontaire dans la cause, ou indirectement volontaire*, est coupable ou non, gravement ou légèrement, suivant que la raison de poser la cause est ou non proportionnée. On la dit volontaire dans la cause, quand on prévoit qu'elle sortira de l'acte que l'on fait. Il est permis de poser une cause bonne ou indifférente, d'où résulte un mauvais effet, lorsqu'il y a un motif suffisant, et qu'il n'y a pas péril prochain de consentir au mal. Si la pollution est certaine ou très probable, la cause, pour être légitime, doit être nécessaire ou très utile : ainsi est la profession de médecin, chirurgien, infirmier, baigneur, etc. Si le danger de la pollution est éloigné, et seulement probable, une raison légère suffit. Sont licites les baisers honnêtes, les danses convenables, les exercices de gymnastique, l'équitation, les bains, les repas copieux, etc., quoique la pollution s'en suive assez souvent, si ces choses sont faites avec bonne intention, et qu'il n'y ait pas péril de se complaire dans le plaisir vénérien.— Provoquer les troubles charnels, même sans pollution, est regardé comme grave, si on le fait dans une intention vénérienne. Si c'est par légèreté ou curiosité, cela ne dépasse pas le péché véniel. S'ils sont involontaires, naturellement ils ne sont pas coupables, à moins qu'on en ait posé volontairement la cause sans raison suffisante. Au lieu de leur résister directement, quand ils sont involontaires, ce qui, d'ordinaire, excite les nerfs et augmente la tentation, il vaut mieux ne pas s'en inquiéter; s'ils sont durables et graves, les combattre indirectement, en changeant de lieu, de position ou d'occupation.

b) *La sodomie.* — Elle consiste dans la relation charnelle entre personnes de même sexe : c'est la sodomie *parfaite* ou proprement dite. On appelle sodomie *imparfaite* la relation entre personnes de sexe différent, mais d'une manière contre nature. Ce sont deux espèces différentes. La sodomie est un péché très grave, plus grave que la fornication et la pollution. Pour qu'il y ait sodomie, il suffit que le sens vénérien de l'un soit appliqué au corps de l'autre, de n'importe quelle manière contre nature. Quand le péché de sodomie est « réservé », il s'agit, à moins d'indication contraire, de la sodomie proprement dite.

c) *La bestialité.* — C'est la relation charnelle de l'homme avec l'animal. Lorsque la sodomie est « réservée », l'on y comprend aussi ce péché. La bestialité est la faute la plus grave de luxure. De simples touchers impudiques sur une bête ne sont pas la bestialité, mais peuvent être graves quand même. On rapproche de ce péché la *nécrophilie*, c'est-à-dire la relation sexuelle avec une personne morte.

Tous ces péchés sont graves par nature; ce qui ne veut pas dire qu'ils sont, en fait, toujours mortels, car comme les autres, ils peuvent devenir véniels, par défaut d'advertance ou de pleine liberté. Il n'est pas facile de supposer ces circonstances atténuantes chez plusieurs, particulièrement horribles, qui révèlent une malice bien consciente; mais quelques-uns, auxquels l'homme est plus exposé, tant à cause de sa faiblesse morale, de sa concupiscence ardente, que des tentations extérieures nombreuses qui l'entourent, peuvent assez souvent les admettre. Il y a des passions si fortes que l'homme paraît n'avoir plus toute sa raison, n'être plus un homme. Il y a des états de mélancolie qui dépriment au point d'enlever une bonne partie de la force de résistance. Il y a des coups de foudre qui sont comme des coups de folie, où l'on ne réfléchit pas, peut-être parce que l'on est presque incapable de réfléchir. L'action précède, pour ainsi dire, la pensée. Cf. S. Thomas, Ia IIæ, q. LXXVII, a. 6-8. Le monde est aujourd'hui très indulgent pour les fautes de la chair, comme pour tous les crimes dits passionnels. Il les absout, les traitant de peccadilles. A coup sûr, cette indulgence est excessive et condamnable; cependant ces sortes de péché ont plus souvent que d'autres des raisons qui les excusent en tout ou en partie.

On ne peut oublier que le péché mortel consiste essentiellement dans « l'aversion de Dieu ». Un auteur moderne, le P. Hoornaert, S. J., dans son beau livre *Le Combat de la pureté*, p. 74, a pu dire avec quelque raison que « l'impureté est, parmi les péchés mortels, celui qui représente le moins d'aversion de Dieu. » « Aussi, ajoute-t-il, Notre-Seigneur qui, dans l'Évangile, se montre si sévère pour la perversité des Pharisiens, est très miséricordieux, lui qui sait combien la chair est faible, envers les repentants qui viennent pleurer près de lui les surprises de la chair et la défaillance des sens. » L'on doit donc prendre garde de juger la gravité des péchés trop uniquement d'après leur matière, sans

prêter assez attention aux circonstances qui la diminuent, souvent jusqu'à la « vénialité ».

IV. Moyens de conserver la chasteté. — Cette vertu est difficile, surtout aujourd'hui, où sévit un dévergondage général, fruit et cause de la paganisation de la société. Or, de remède radical, il n'y en a point, car toujours l'homme sera entraîné par la concupiscence de la chair, ce foyer du mal qui est en lui et ne doit pas s'éteindre.

La chasteté a, parmi les vertus, un caractère particulier : les autres s'acquièrent, et celle-ci plutôt se conserve; on la possède en la défendant, plutôt qu'en la conquérant. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse parler, comme on l'a fait, d'*éducation de la chasteté*, bien que ce mot doive s'entendre un peu particulièrement.

Les difficultés viennent de trois sources principales : de nous, qui sommes notre propre ennemi par la concupiscence; du monde, qui, par sa sensualité effrénée, par ses scandales, par son luxe de plaisirs, attise incessamment le feu de la convoitise; du démon, qui porte l'homme au mal. Aucune de ces sources n'est à négliger.

Aussi, les moyens de garder la chasteté doivent-ils être et sont-ils nombreux et divers. On les divise en naturels et surnaturels; les premiers, en physiques et moraux.

1° *Une chaste éducation.* — Comme premier fondement de la chasteté, il faut placer celui-là. Moyen naturel, mais des plus efficaces, car l'on sait que l'homme suit ordinairement le sentier qu'on lui a appris dans son enfance et sa jeunesse. De là découlent plusieurs séries de devoirs : à l'égard de l'enfant et du jeune homme, à l'égard des parents, et à l'égard des éducateurs. L'enfant doit s'habituer à une vie chaste, parce que les mauvaises habitudes contractées à son âge deviennent facilement tyranniques, et même indéracinables. Les parents et les éducateurs doivent veiller à écarter de leurs enfants tout ce qui peut les porter à la luxure, se souvenant que les premières impressions de la vie sont les plus profondes et les plus durables, comme dans un édifice les fondements. Ce devoir est à la fois négatif et positif. Négatif, en ce sens que l'on doit éloigner le mal. Positif, en enseignant à l'enfant à se garder de l'impureté. Des instructions à cet égard sont nécessaires, plutôt particulières que générales : le silence ne suffit pas, surtout quand l'enfant entre dans l'adolescence. Il veut savoir et il a besoin de savoir : il est infiniment mieux qu'une personne autorisée, parents, maître, prêtre, l'instruise progressivement que de l'abandonner à sa curiosité naturelle, et le laisser se renseigner près de camarades corrompus. Sur ce sujet, l'on pourrait écrire des volumes, et on les a écrits : ici nous devons nous borner à quelques indications. Nous renvoyons aux nombreux ouvrages composés sur la matière. — Une éducation chrétienne sera toujours la plus sûre garantie contre les tentations de luxure. La foi apprend que notre corps est le temple du Saint-Esprit, et que l'impureté le profane. Cette pensée est plus capable que toutes les considérations humaines de retenir sur la pente du vice. Rappeler aux enfants que Dieu les voit partout et toujours est aussi un préservatif puissant. — Les éducateurs de l'enfance doivent beaucoup surveiller son entourage : compagnons ou compagnes, domestiques, nourrices ou gouvernantes, qui tous ont une influence considérable sur elle, pour le bien ou pour le mal. La promiscuité des filles et des garçons, surtout la nuit, est une source redoutable de corruption, et, cependant, une pratique trop fréquente. Les païens disaient déjà : Un grand respect est dû à l'enfant (Juvénal), *Maxima debetur puero reverentia.*

2° *La fuite des occasions.* — Une chaste éducation ne résistera pas au mal si l'on n'évite les occasions qui y portent. Celui qui s'expose au danger y périra, a dit Notre-Seigneur. Cette vérité est de tous les temps, et s'applique aux dangers moraux comme aux dangers physiques. Quand on sait l'extrême fragilité de l'homme pour les péchés de la chair, le conseil du Sauveur est plus encore à retenir. Comment s'approcher du feu et ne pas brûler? L'esprit peut être prompt, mais la chair est toujours faible. Les principales occasions sont : l'*oisiveté*, dont on dit qu'elle est la mère de tous les vices. Cette maxime ancienne n'est pas mise en doute : il est d'expérience qu'un esprit inoccupé est assailli de mille pensées mauvaises, auxquelles il cède tôt au tard, s'il ne les chasse par une honnête occupation. Le travail est donc une sauvegarde : il ne laisse pas le temps de mal faire, ni même de penser le mal. Les paresseux sont trop souvent des vicieux. L'oisiveté amollit la volonté et lui enlève peu à peu sa force de résistance. En face de la tentation, l'homme oisif est comme de la cire devant le feu. Tout travail est un moyen de se préserver, mais l'un peut l'être plus que l'autre, en soi et pour tel individu déterminé. C'est à chacun de choisir, suivant sa profession, son caractère et les circonstances. — A l'oisiveté se joint la *solitude*, qui est dangereuse aux jeunes, soit celle de la maison, soit surtout celle des champs et des bois.

Une autre occasion est la *lecture des mauvais livres*, livres obscènes ou seulement légers, livres d'amour, romans mondains. Ils sont comme de l'essence jetée sur le feu : il est difficile que celui qui en fait sa pâture habituelle, ou seulement fréquente, demeure chaste. — A la lecture il faut ajouter la *fréquentation des spectacles publics :* théâtres, bals, cinémas, etc., Les vertus les plus solides s'y perdent, à plus forte raison les faibles. Une âme qui veut rester pure doit s'abstenir régulièrement de ces lieux. M. Payot, un universitaire incroyant, dit dans son *Éducation de la volonté*, p. 198, en parlant des filles : « Chose plus grave, l'oisiveté absolue où elles passent les années qui suivent la sortie de pension, la nourriture excellente qu'elles reçoivent, l'absence de toute fatigue, les soirées excitantes où on les mène, l'opéra, la lecture des romans sentimentaux qu'on leur permet et que leur servent les journaux de modes ou de demoiselles, cet ensemble de causes font que leur imagination ne peut pas ne pas être pervertie. »

Autre occasion : les *mauvaises compagnies*. Dis-moi qui tu hantes et je te dirai qui tu es; déclare la sagesse des nations. L'expérience quotidienne confirme qu'elle dit vrai. Il en est des âmes comme des fruits que l'on met côte à côte : quelques-uns sont-ils pourris, ils contaminent peu à peu leurs voisins. C'est pourquoi il importe tant à la jeunesse, si elle veut rester chaste de veiller sur ses relations. Faute de suivre cette recommandation, la chute est presque inévitable, quelle que soit la vertu que l'on possède. Pareillement doivent s'éviter les fréquentations entre différents sexes, qui ne tendent pas à un honnête mariage. Même celles-ci sont pernicieuses, si elles se font seul à seul, loin des parents ou de ceux qui les remplacent. L'on forme parfois des amitiés *sensuelles* avec des camarades de même sexe. Elles sont pleines de périls. Si l'on n'est sûr ses gardes, les meilleures amitiés dégénèrent, et de spirituelles deviennent charnelles. Autant elles sont précieuses quand elles restent pures, autant elles sont dangereuses quand elles s'avilissent.

Une autre occasion à fuir est la *gourmandise*. La bonne chère et l'usage excessif des boissons fortes sont des « foments » de luxure. Ils provoquent la tentation, à laquelle hélas! l'on succombe trop souvent. Tout ce qui flatte le corps lui donne plus d'empire sur l'âme, le rend exigeant et indiscipliné. Aussi il n'y a que les

personnes mortifiées qui sont chastes. Les gourmands sont sensuels et charnels.

3° *La mortification de la chair et des sens.* — L'on ne dompte la concupiscence et on ne la réduit en servitude qu'en faisant sentir au corps l'aiguillon de la pénitence, suivant l'exemple de saint Paul : « Je châtie mon corps et le réduis en esclavage, de crainte que, lorsque j'aurai prêché aux autres, je ne sois réprouvé. » I Cor., IX, 27. La mortification à recommander est, d'abord, l'austérité dans le logement, la nourriture, la boisson, le vêtement, le coucher. Il faut traiter un peu durement son corps, si l'on ne veut qu'il ressemble au cheval indompté. Les pénitences corporelles, discipline, cilice, chaînette, jeûnes, sont excellentes, pourvu qu'on y garde une juste modération. Pour ne point excéder, il convient de consulter une personne sage et expérimentée, ordinairement le confesseur ou un directeur. L'excès peut produire un résultat contraire, en conduisant à la luxure après une période d'absolue pureté. Qu'il n'y ait rien d'efféminé, ni de mou dans notre manière de vivre. L'on doit veiller sur ses yeux, ses oreilles, ses mains pour ne pas leur accorder une trop grande liberté, et les laisser offenser la pudeur. Les sens internes, mémoire, imagination, doivent être disciplinés, sinon ils sont une mine à tentations.

4° *La résistance prompte et énergique aux tentations.* — C'est tout de suite qu'il faut résister, car c'est le moment où la tentation a le moins de force. Comme dit l'auteur de l'*Imitation :* Opposez-vous aux principes du mal, sinon le remède vient trop tard. Si l'on hésite, si l'on discute, il y a beaucoup de chance que l'on sera vaincu, parce que, pendant ce temps, la volonté faiblit, la conscience s'obnubile, et la concupiscence s'enflamme. On ne lutte pas directement contre l'impureté, on la fuit. Pour cela, il ne suffit pas de rester passif et neutre : l'on doit agir contre, en se tournant vers des pensées autres, et surtout chrétiennes. La prière est le premier recours, une honnête occupation ensuite, qui distrait et chasse la suggestion mauvaise en la remplaçant. Des moyens physiques sont excellents : mouvement, fatigue, travail pénible, bains froids et courts, gymnastique, etc.

5° *La réception fréquente des sacrements.* — Les incrédules n'ont à proposer que des moyens physiques ou naturels : les résultats sont plutôt médiocres. Certains ont grande confiance dans l'exposé simple et vrai des fonctions reproductives des diverses espèces de vivants, pour en montrer la noblesse et inspirer le respect des organes de la génération. Les livres de Stall s'inspirent de cette idée. D'autres s'appliquent à faire ressortir les maux auxquels aboutit l'inconduite, pour retenir, par la peur, sur le penchant du vice. Tout cela peut être bon, mais est insuffisant à faire une âme parfaitement chaste. L'on pourra prévenir quelques grossiers écarts, empêcher d'aller jusqu'au fond de l'abîme quelques âmes isolées ; mais pour créer des multitudes entièrement chastes, comme celles dont le christianisme se glorifie, il n'y a que des moyens religieux, un idéal de foi, des grâces surnaturelles. Voilà pourquoi, comme couronnement à tous les conseils donnés en vue de garder la chasteté et comme moyens principaux, l'on doit placer l'usage fréquent des sacrements. Ces sacrements sont ceux de *pénitence* et d'*eucharistie*. La pénitence, par l'aveu qu'elle impose, retient devant la tentation, car il est dur de confesser les fautes de la chair, comme d'avouer les maladies honteuses. La pénitence impose le repentir et le ferme propos, et il est tout de même plus difficile de commettre un péché dont on a eu un regret sincère, et qu'on a promis de ne plus commettre. Puis, il y a la grâce du sacrement qui purifie et donne des forces pour les combats de l'avenir. La sainte communion n'est pas moins efficace, elle qui exige la pureté et l'augmente, qui ne donne point seulement la grâce de Dieu, mais Dieu lui-même. Rien ne peut plus nous éloigner de la luxure qu'un chaste amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, entretenu et réchauffé par l'eucharistie. Après s'être uni au Dieu de toute pureté, la volonté et le cœur sont fortifiés contre tout ce qui matérialise et avilit. Aussi les âmes pures sont-elles assoiffées de l'eucharistie, et celles qui aiment l'eucharistie brillent-elles par la pureté. La communion fréquente et la luxure ne peuvent aller ensemble : ou bien on retourne à ses vomissements et l'on abandonne le sacrement, ou bien on lui reste fidèle et l'on mène une vie chaste. A moins que l'on ne profane l'eucharistie, en la recevant indignement ou avec des dispositions médiocres. Alors on communie matériellement, mais le Christ que l'on reçoit n'opère pas son œuvre d'élévation et de transformation, parce qu'elle est le fruit de la collaboration de l'homme et de Dieu.

Comme conclusion à ce paragraphe, disons que, pour rester pur, il faut, avec la ferme conviction que la chasteté est possible à tous, — et elle l'est, — du courage : la pureté est la récompense de victoires répétées. Les moyens exposés, — on les résume volontiers dans le double mot du Sauveur : *Vigilate et orate*, Veillez et priez, — quelque bons qu'ils soient, demandent cette qualité de l'âme, qui n'est pas autre chose que la vertu de force, vertu cardinale sans laquelle aucune vertu ne peut subsister. La chasteté n'est pas seulement ignorance du mal, ou absence de tentations ; elle est un triomphe de l'esprit sur la chair, des facultés supérieures sur les inférieures. Elle connaît la lutte, comme les saints eux-mêmes l'ont connue jusqu'à leur dernière heure. Lutte souvent plus difficile que celle contre les ennemis d'une patrie : combien ont remporté de brillantes victoires sur les champs de bataille, qui n'ont su se vaincre eux-mêmes sur le champ de bataille de la chasteté ! Ce qui leur a manqué, c'est le vouloir. Peut-être n'ont-ils pas cru qu'ils *pouvaient* être chastes, et ont-ils, d'avance, renoncé à la lutte. C'est que, pour vaincre, il faut croire, d'abord, à la victoire. Ensuite, prendre ses armes, et marcher courageusement au combat. Rien ne supplée cette confiance et l'effort personnel.

François GIRERD.

I. DEUX CONFÉRENCES DE LACORDAIRE. — On a déjà parlé ici des « vertus réservées ». Voir CHARITÉ. La seconde de ces vertus est la chasteté ou pureté. Lacordaire en traite dans ses célèbres 22e et 23e conférences de Notre-Dame.

« Il est un sens singulier, » qu'il faut bien appeler un sens révolté, dépravé, abject. Quel mal il fait aux individus, aux familles, aux nations ! Ne pouvant rien contre lui, l'âme a poussé le délire jusqu'à vouloir l'honorer, jusqu'à lui assurer « la publicité, l'état public ». Et elle y a réussi. Le sens dépravé a eu sa philosophie, son sacerdoce. « Que dis-je ? des prêtres ! il a eu des temples ! » Enfin Jésus-Christ naît d'une Vierge. « L'honneur et la publicité de la dépravation sont remplacés par l'honneur et la publicité de la chasteté. » Et les chastes se multiplient. « Sacerdoce chaste, femmes chastes, jeunesse chaste, tel est l'ouvrage de la doctrine catholique au milieu d'un monde qui n'a pas cessé sans doute d'être corrompu, mais qui, même dans sa partie révoltée contre le joug de la sainteté, en reçoit encore l'influence, et ne permet à aucun homme sensé de confondre l'état général de la société chrétienne sous ce rapport avec les mœurs de la société païenne. »

Qu'ont fait ou que font à l'endroit de la chasteté l'islamisme, le protestantisme et le rationalisme ? Ici se placent trois tableaux saisissants de ces grands mouvements doctrinaux : on en a blâmé quelques traits littérairement hardis et qui seraient ridicules dans une autre chaire et sur d'autres lèvres, mais qu'importe ! Il faut entendre Lacordaire conclure

triomphalement : « Fondation, réformation, transformation: Mahomet, Luther et Voltaire, tout avait abouti au même résultat, au renversement plus ou moins complet de la chasteté. Quiconque a touché à la doctrine catholique, quels qu'aient été ses vœux et ses intentions, a touché par cela même à l'arche sacrée de la vertu. Je n'en veux pas d'autres preuves, pour terminer, que votre expérience personnelle. Je vous adjure tous, Messieurs, le poison du mal ne s'est-il pas glissé en vous avec le poison de l'incrédulité? L'apparition de ce double phénomène n'est-elle pas contemporaine dans l'histoire de votre âme? Le rationalisme vous a-t-il jamais servi contre vos passions? N'en a-t-il pas été l'excuse et le flatteur? »

En terminant, Lacordaire insiste sur l'excès de population qui lui apparaît menaçant. Que les temps sont changés! Aujourd'hui, c'est la dénatalité, le mal contraire, qui sévit, en France notamment, et qui nous angoisse à l'extrême. Mais le remède à appliquer n'est pas différent : la chasteté pratiquée honnêtement, avant et dans le mariage. Oui, la chasteté, la domination de l'esprit sur le sens dépravé, est nécesssaire à l'humanité : que, en assurant le règne de l'esprit dans le monde, le catholicisme ne cesse de manifester sa divine origine!

II. Un opuscule sur la pureté. — Le petit livre de J. Guibert : *La pureté*, Paris, 1910, est resté, entre beaucoup d'autres, bon à lire et à faire lire. Les prêtres, les parents et les éducateurs peuvent, sans aucune inquiétude, l'indiquer aux jeunes gens et même, parfois, aux jeunes filles qui ont besoin, à cet égard, de quelques salutaires leçons. Guibert a « mis, en chaque point, assez de réserve pour ne choquer aucune délicatesse, assez de clarté pour dissiper de funestes illusions. »

L'opuscule comprend cinq chapitres. Dans le premier, il dit ce qu'est la pureté : elle consiste dans « la parfaite maîtrise de la volonté sur les sens, » sur les instincts charnels. Dans le second, il insiste sur l'utilité de cette vertu : il décrit les dommages causés par le vice contraire et les bienfaits de la pureté. Au chapitre III, il montre qu'elle est possible : il n'en dissimule pas les difficultés, mais il en exalte la gorieuse réalité. Comment préserver ou réparer la pureté : c'est l'objet des deux derniers chapitres, tout remplis de conseils pratiques, dont l'expérience des siècles chrétiens a prouvé l'efficacité souveraine.

Une simple citation, empruntée au chapitre IV, sur « l'éducation de la pureté » fera voir la sagesse de l'auteur et le mérite de son livre. « Qu'une certaine éducation de la pureté s'impose, écrit-il, il n'est personne qui désormais en doute. » Mais il ajoute :

> Pour ne pas créer elle-même le péril qu'elle doit conjurer, cette initiation sera discrète, d'ordinaire individuelle, et surtout progressive.
>
> Discrète, elle ne sera faite qu'à l'heure propice, en termes convenables, mesurés, sans images qui puissent frapper la sensibilité et y déposer un germe dangereux; elle n'usera que de paroles brèves, si claires qu'elles éliminent toute question; elle s'abstiendra surtout de descriptions anatomiques.
>
> Individuelle pour l'ordinaire, elle prendra les adolescents un à un pour les éclairer : l'enfant ainsi instruit fait de l'avertissement son secret; il le reçoit avec plus de recueillement, il en profite avec plus de générosité; c'est une affaire de vie intime dont il ne doit compte à aucun camarade. Donné en public, à toute une classe, l'avis est sujet aux commentaires, aux critiques, il suffit que, dans la bande, il y ait un esprit goguenard, pour que tous s'en moquent; alors la leçon morale, au lieu d'être un remède, se change en poison. Cependant certaines circonstances peuvent exiger qu'une grave remontrance soit faite en public : c'est lorsqu'une faute, connue de tout un groupe, a besoin d'être stigmatisée devant le groupe entier, afin que tous, innocents ou coupables, conçoivent du mal commis une commune et salutaire horreur.
>
> Progressive, enfin, elle doit être faite doucement, par degrés, à mesure que l'âge la comporte et que le besoin l'exige. La prudence fait un devoir de ne jamais dépasser les bornes du nécessaire. Une révélation trop hâtive produirait sur la sensibilité une désastreuse secousse. Autant il importe de résoudre à temps les questions qui tourmentent l'enfant, autant il est sage de ne provoquer soi-même aucune curiosité. C'est une règle que les autorités morales à qui incombe ce devoir, — parents, éducateurs, confesseurs, — ne perdront jamais de vue. Je distinguerai ici, dans l'enfant, quatre âges successifs : à chacun d'eux convient une parole différente...

Les pages de cette valeur ne sont pas rares dans l'opuscule du distingué sulpicien. Aussi ne doit-on pas s'étonner du succès durable qu'il a obtenu.

III. Une instruction de Mgr d'Hulst. — Cette instruction sur « la pureté de Jésus-Christ », ou plutôt, tout simplement, sur la pureté, fait partie de la retraite de la semaine sainte de 1895. Le prédicateur y considère « tour à tour cette vertu, ou comme un devoir que Dieu nous impose, ou comme un don que Dieu nous fait. » La première partie en fut très remarquée.

Ce que la pureté des mœurs exige de nous, déclarait Mgr d'Hulst, « je le dirai tout d'abord sans ambages, c'est, à peu de chose près, un miracle, un miracle de l'ordre moral. Demander à l'homme, tel qu'il est, la chasteté parfaite, la pureté de cœur, d'esprit et d'action, c'est lui demander ce que sa nature semble refuser. » Suit le tableau des « sollicitations du dedans », que viennent renforcer les « provocations du dehors » et la « puissance de l'habitude ». « Que résulte-t-il de là? Si l'on regarde les choses selon le sens humain, c'est une sorte d'impossibilité pour l'homme d'atteindre à cet idéal de vertu, de pureté morale, que lui propose le christianisme. Le monde est de cet avis : il ne refuse pas d'ordinaire son admiration, son estime à l'idéal dont je parle, pourvu qu'on ne prétende pas en faire dépendre la règle de la conduite, » du moins « pour le commun des hommes. » A l'entendre, les passions humaines ne peuvent pas, pratiquement, accepter la règle chrétienne tout entière. Mais, s'écrie l'orateur, « voyez ce qui arrive quand on s'engage sur cette pente des atténuations de la morale, à la demande des passions. Je vois bien où commence la série des concessions, je ne vois pas où elle peut s'arrêter... Ah! vraiment, si vous trouvez trop rigoureuse la logique du bien, vous n'avez plus d'autre ressource que de vous abandonner à la logique du mal. Alors livrez tout ensemble... Non, Messieurs, on ne fait point ainsi la part aux vices. Il faut remonter la pente, il faut retirer l'une après l'autre toutes les concessions funestes et ne s'arrêter que quand on a retrouvé le niveau sublime de la morale chrétienne. »

Seulement, pour « échapper au découragement que cette doctrine semble porter avec soi, il faut considérer la vertu de chasteté non plus comme une exigence de Dieu, mais comme un don qu'il nous fait » sous les deux aspects du pardon et de la transformation morale. Si nous voulons croire fermement à la grâce régénératrice, prier de tout cœur et avec persévérance, enfin agir avec courage, nous triompherons de la tentation, si violente soit-elle.

> A vaincre sans péril on triomphe sans gloire,

a écrit Corneille. Ce n'est pas sans une lutte acharnée que nous assurerons en nous le règne de l'esprit ; mais aussi de quelle beauté resplendissent les âmes pures !

J. Bricout.

CHATEAUBRIAND (**François-René**, vicomte de) naquit à Saint-Malo le 4 septembre 1768. Il était le dernier de dix enfants. Sa qualité de cadet lui valut d'être d'abord destiné à la marine. En attendant, il passa une enfance assez triste, soit à Saint-Malo, soit

au château de Combourg où se retira son père. Ce père, qui avait fait le commerce et la course, était devenu taciturne, autoritaire, « féroce », la terreur des domestiques » et aussi de ses enfants. Chateaubriand ne l'aima guère, s'il le respecta beaucoup. Il n'aima pas beaucoup plus sa mère, qui avait un cœur excellent, mais grondait toujours et ne comprenait rien au caractère de son fils. Toute son affection, déjà très vive, se reporta sur une bonne vieille servante et sur une sœur aînée, Lucile, incomprise et délaissée comme lui. Cette sœur eut une influence extraordinaire sur sa destinée et son génie, puisqu'elle exalta son amour de la nature, sa mélancolie, sa passion plutôt imaginaire que réelle pour la solitude; puisqu'elle excita son goût pour écrire en l'invitant à noter ses réflexions et ses sentiments; puisqu'elle eut une part prépondérante dans son mariage, que c'est par elle qu'il connut Céleste de La Vigne-Buisson, qui était son amie intime, et fut pressé de l'épouser; puisque enfin, c'est la mort tragique de cette sœur qui décida son retour à la foi. Il l'a peinte sous les traits d'Amélie dans son *René*, cependant qu'il se représentait lui-même sous les traits de son héros, et peut-être n'est-il pas trop téméraire de la voir encore dans toutes les autres héroïnes de ses livres, comme on le retrouve lui-même dans Chactas, dans Eudore et dans le chevalier du *Dernier des Abencérages*.

Cependant il lui fallait préparer son avenir. On lui avait fait commencer ses études à Saint-Malo et à Combourg, mais comme il n'y mettait ni régularité, ni méthode, on l'envoya au collège de Dol, puis au collège de Rennes. Le résultat ne fut pas des plus heureux. A vingt ans, Chateaubriand ne savait presque rien, sauf un peu de mathématiques et de latin. Puisqu'il devait être marin, il alla à Brest pour obtenir son brevet d'aspirant, mais son père comprit sans doute qu'il n'arriverait à rien de sérieux dans cette voie et lui fit donner une sous-lieutenance au régiment de Navarre. Il partit donc pour Cambrai où se trouvait son régiment, puis en 1788 le suivit à Paris. Du premier coup, Chateaubriand fut ébloui et séduit par les mœurs brillantes et faciles du monde élégant où son titre et ses relations de famille lui donnaient libre accès. Il connut aussi et fréquenta assidûment le monde littéraire. Parny, La Harpe, Chamfort, les deux Chénier, Ginguené, Le Brun, Fontanes surtout, furent de ses relations. A leur contact, il prit conscience de son ignorance profonde et se mit à l'étude avec cette fougue qu'il apportait à tout. Il lut extraordinairement : les historiens anciens, Montesquieu, J.-J. Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre, Voltaire, Bossuet y passèrent, un peu au hasard des rencontres, mais avec une obstination que rien ne rebutait et avec un sens critique, ou plutôt une sorte de bon goût naturel qui promettait beaucoup. En 1790, il publiait dans l'*Almanach des Muses* une idylle assez fade, comme toutes les compositions de cette époque, l'*Amour des champs*. Le temps n'était pourtant guère aux idylles : la Révolution battait son plein et inaugurait dans le sang le règne de la Liberté. Chateaubriand était libéral, il avait donné dans les idées nouvelles; tout de même il commençait à se sentir mal à l'aise dans le nouvel ordre de choses. Son régiment n'existait plus, sa famille était menacée; il résolut de mettre à exécution le projet qu'il nourrissait depuis longtemps, de voyager, d'aller en Amérique. Son frère aîné, qui avait épousé une petite-fille de M. de Malesherbes, lui en donna le moyen. Au printemps de 1791, il s'embarqua donc à Saint-Malo, chargé de trouver un passage aux Indes par le Nord. « Il visita les États-Unis, le Labrador, la région des Lacs, les prairies du centre, la Louisiane, la Floride, plus peut-être et peut-être moins, car on le soupçonne d'en avoir décrit un peu plus qu'il n'en a vu. » Faguet, *XIX^e siècle*. En tout cas, son excursion fut de peu de durée. Vers la fin de l'année, il apprit par un journal anglais la fuite du roi et son arrestation à Varennes; il apprit aussi que les princes du sang réunissaient à Coblentz et à Worms les gentilhommes émigrés et les anciens officiers demeurés fidèles à la cause royale. Sans hésiter, il abandonna son voyage, revint en France au mois de janvier 1792, se laissa marier par sa sœur Lucile afin de se procurer des ressources, émigra avec son frère en juillet et rejoignit ses camarades à l'armée des princes où l'honneur l'appelait. Il fut de l'expédition contre Thionville. Blessé, malade, il se sauva à grand'peine jusqu'à Namur. A Bruxelles, il trouva son frère, gagna Ostende et s'embarqua pour Jersey. En arrivant à Saint-Hélier, il apprit que Louis XVI avait été guillotiné. Cette nouvelle lui ôta tout espoir de revenir en France. Il gagna Londres, où il vécut dans une détresse affreuse. Il passa même jusqu'à cinq jours sans manger, suçant des morceaux de linge trempés dans l'eau, mâchant de l'herbe et du papier, pour tromper la faim qui le torturait. Des amis lui firent l'aumône de quelques écus et surtout lui procurèrent une situation. Il fut chargé par une société d'antiquaires d'aller déchiffrer à Beecles de vieux manuscrits français. Mais bientôt, il se trouva, par sa faute, dans l'impossibilité de prolonger son séjour à Beecles. Il s'était lié avec un ministre protestant M. Yves, dont la fille, Charlotte, âgée de quinze ans, s'était éprise de lui, le croyant célibataire. On parla mariage et l'honneur fit à Chateaubriand un devoir de déclarer qu'il n'était pas libre et de partir sans délai. Il revint à Londres, malade de corps et d'âme, mais non désespéré. Il commença de rédiger son *Essai sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leur rapport avec la Révolution française*. Trois ans après, en 1797, cet *Essai* parut à Londres. « Ce livre est un chaos, dit avec une juste sévérité M. Faguet. Rapprochements forcés, histoire torturée, digressions vertigineuses, composition nulle... L'idée générale qui s'en démêle, c'est qu'il est bien inutile de faire quelque révolution que ce soit, le progrès n'existant pas, le désir d'amélioration étant une duperie de notre nature et une chimère de notre esprit, l'humanité passant toujours par les mêmes phases d'espérance, de déception, d'illusions nouvelles et de nouveau découragement, et croyant marcher parce qu'elle s'agite. » *XIX^e siècle*, p. 13-14. C'était conclure au nihilisme et, de fait, à ce moment-là, Chateaubriand ne croyait absolument à rien et le laissait trop voir. Son livre est aussi irréligieux qu'il est désespérant. L'année suivante, 1798, il apprit en même temps la mort de sa mère et la mort de sa sœur, victimes des sévices endurés dans les prisons républicaines. Il sut aussi, par une lettre de sa sœur, que son incrédulité notoire « avait répandu sur les derniers jours de sa mère une grande amertume » et que son dernier vœu était qu'il se convertît. Chateaubriand fut ému très profondément. « Ces deux voix sorties du tombeau, dit-il dans la préface au *Génie du christianisme*, cette mort qui servait d'interprète à la mort, m'ont frappé : je suis devenu chrétien. Je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles; ma conviction est sortie du cœur : j'ai pleuré et j'ai cru. »

On s'est demandé si cette conversion fut bien sincère et si, en réalité, Chateaubriand crut autant qu'il le dit et avec autant de fermeté qu'il le dit. Les principales raisons qui motivent ces questions sont, d'abord la vie aventureuse, passionnée de Chateaubriand; ensuite son scepticisme avoué sur toutes choses, même sur la royauté qu'il défendit pourtant jusqu'à la fin de sa vie, par point d'honneur; enfin la faiblesse de son argumentation quand il s'avise d'exposer ou

de défendre sa foi. On pourrait ajouter les racontars tendancieux et les insinuations venimeuses de ce jaloux de Sainte-Beuve, mais il y a beau temps que la critique impartiale en a fait justice. Quant aux premières objections, elles ont quelque poids mais n'emportent pas la conviction. Et d'abord, s'il est bien vrai que Chateaubriand ne tint pas toujours une conduite exemplaire, s'il est assuré qu'il commit des fautes et ne résista pas à ses passions, il est non moins vrai qu'il reconnut loyalement ce que sa conduite avait de blâmable et la déplora. Ce fut un catholique tiède, peu pratiquant, excepté à la fin de sa vie, mais, de là à conclure que ce ne fut pas un croyant sincère, il y a un abîme. Il n'est malheureusement ni le premier ni le seul en qui la pratique ne s'harmonise pas avec les principes. Il aurait pu dire avec le poète : *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Une vertu médiocre n'est pas toujours l'indice d'une foi médiocre, encore moins d'une foi peu sincère.

On ajoute que Chateaubriand doutait de tout, même de la royauté, que, cependant, il se faisait un point d'honneur de défendre. Ici, il importe de distinguer et de ne pas se laisser duper par les mots. Que Chateaubriand ait douté de tout, il l'a dit assez souvent, mais il a toujours eu soin d'excepter la religion et l'on n'a pas le droit de déclarer qu'il n'y a là qu'une clause de style. Quant à la royauté, justement le doute qu'il émet à son endroit prouve sa sincérité. De quoi doute-t-il, en effet ? De ce que la royauté soit légitime ? De ce qu'elle soit la meilleure forme de gouvernement ? Pas le moins du monde. Il doute de son avenir parce qu'il la voit servie par des gens malhabiles et peu instruits, parce qu'il s nt aussi que les esprits se détachent d'elle, que l'opinion publique, entraînée par les sophismes révolutionnaires, ne pourra bientôt plus supporter d'autorité et qu'elle ira sombrer dans l'anarchie démocratique. Il prédit cet avènement de la démocratie non comme un bien qu'il souhaite, mais comme un mal qui lui paraît inévitable. Il prophétise la ruine de la royauté non parce qu'il juge la royauté condamnable en soi, mais parce qu'il la voit trop mal servie par des gens qui d'ailleurs lui déplaisent, et il lui reste fidèle non par simple point d'honneur, mais par attachement à la vérité. Si sa foi ne lui disait que l'Église est immortelle, sans do te raisonnerait-il de même au point de vue religieux, et, tout en restant catholique de cœur et de conviction, sans doute entreverrait-il pour un avenir plus ou moins prochain la chute irrémédiable du christianisme. Il l'a dit dans son *Essai*, alors qu'il était incroyant: il ne le dira plus après parce qu'il aura la foi, et ceci prouve encore la sincérité de cette foi.

Il est bien vrai enfin que Chateaubriand est un médiocre apologiste et un piètre théologien, mais cela ne veut pas dire du tout que ses convictions manquaient de sérieux et de solidité. Comme l'écrivait Louis Veuillot à propos de la B. Germaine Cousin, « à l'âme qui a la foi, qu'importent les discours et les traités qui rendent compte de la foi ? » La foi est une chose, la théologie en est une autre. Chateaubriand crut à la divinité de l'Église catholique pour des raisons qui lui furent particulières sans doute, mais c'est ainsi que tout le monde croit; et si l'acte de foi est un acte raisonnable, c'est-à-dire fondé sur des motifs valables, il n'est pas requis que ces motifs soient exactement les mêmes pour tous, et il faut surtout que cet acte soit fait sous l'impulsion déterminante de la grâce, sans laquelle tous les meilleurs motifs demeureraient impuissants. Ceux qui nient la sincérité religieuse de Chateaubriand oublient trop que la foi est dans son essence même une vertu surnaturelle, ou, s'ils le savent, ils ne comprennent pas ce que cela veut dire. La grâce attendait Chateaubriand dans la douleur : « J'ai pleuré et j'ai cru; » cela n'a rien qui doive étonner ou mettre en défiance un catholique averti, au contraire. La sincérité de l'aveu en garantit la qualité. Et, si plus tard, dans son *Génie du christianisme*, quand Chateaubriand s'est mis en frais de rendre compte de sa foi et d'en faire l'apologie, il n'a trouvé que des arguments d'une faiblesse insigne et n'a pas su même les mettre en valeur, cela prouve donc qu'il n'était ni un métaphysic'en, ni un logicien, mais cela ne prouve que cela. Il sentait plus fortement qu'il ne pensait et, dans sa pensée même, l'intuition tenait plus de place que la logique. C'était un artiste et un poète, c'est-à-dire non pas tout à fait le contraire de ce que l'on appelle communément un penseur, mais au moins quelque chose de très différent. Il a compris la religion en artiste et en poète, il l'a défendue par les moyens propres de l'artiste et du poète; que lui demander de plus si, comme il est facile de s'en rendre compte, tout l'essentiel du dogme et de la morale religieuse est connu, admis, sauvegardé ? N'y aurait-il donc que les théologiens de profession ou les penseurs émérites, — un saint Augustin, un saint Thomas d'Aquin, un Bossuet, un Pascal, un de Maistre, — dont il serait permis de dire qu'ils eurent une foi sincère ? En vérité, la prétention serait plaisante. Aussi bien, ne relève-t-on dans l'œuvre de Chateaubriand aucune affirmation sérieuse — je ne parle pas des boutades contre les personnes ou les événements qui s'expliquent par l'humeur irritable du polémiste et ne tirent pas à conséquence — contre l'Église, ses dogmes, sa morale, ses sacrements, sa discipline et son autorité. Tout cela, Chateaubriand l'admit pleinement dès qu'il fut converti et lui resta fidèle jusqu'à la fin de sa vie qui fut très chrétienne, et plus que chrétienne, édifiante. Ceux qui voudraient sur ce point des preuves détaillées n'auront qu'à prendre le beau livre de l'abbé G. Bertrin : *La sincérité religieuse de Chateaubriand*, Paris, 1900.

Après sa conversion, Chateaubriand demeura que'que temps encore à Londres, puis revint à Paris dans les premiers mois de 1800. Son intention était de travailler à la restauration religieuse de la France. Il composa dans ce but son *Génie du christianisme*, mais, avant de lancer ce livre, il voulut tâter l'opinion publique, encore fortement imprégnée de philosophisme, et se la rendre favorable. Il publia donc, en 1801, un petit roman e. trait de ses voyages en Amérique et qui est un véritable poème en prose d'une éclatante beauté : *Atala*. Le succès fut prodigieux, agrandi encore et confirmé par les railleries et les critiques dont l'assaillirent immédiatement les écrivains impies. On le traduisit dans presque toutes les langues et partout il rallia les suffrages.

L'année suivante, parut le *Génie du christianisme*, dont le succès fut plus grand encore. On ne lit plus guère ce livre, excepté l'épisode de *René* que Chateaubriand détacha plus tard du *Genie*, où il était déplacé, et publia à part; mais il n'en est pas moins vrai qu'il marque une date essentielle dans notre littérature et assure à son auteur un rôle aussi important, aussi considérable que celui de Ronsard et de son école. Chateaubriand accomplit, avec ce livre et les poèmes en prose qui le précédaient et l'accompagnaient, une véritable révolution littéraire, exactement comme l'avaient fait Ronsard et les Humanistes au XVI^e^ siècle. A l'*imitation des anciens*, qui fut la règle de la littérature classique en France de 1550 à 1800, il substitua l'*étude de la nature et du moi*, qui est devenue la règle de toute notre littérature contemporaine. Ce n'est pas de parti pris et avec des vues systématiques que Chateaubriand exécuta cette substitution : autant dans le domaine de la littérature qu'en métaphysique et en religion, il était incapable de creuser une idée et

de la réduire en système, il fit autre chose et probablement fit-il mieux. Il donna des exemples et qui réussirent. Aux classiques férus de l'antiquité païenne, il montra que l'on pouvait parler en chrétien et en français, qu'il était loisible de faire intervenir Dieu et les saints dans ses ouvrages, que cela donnait à ces ouvrages un autre accent, et plus élevé et plus prenant que le rappel des divinités mythologiques auxquelles personne ne croyait plus; que les descriptions de la nature valaient par elles-mêmes en raison du sentiment que l'auteur en avait et de l'art avec lequel il traduisait ce sentiment; qu'il était donc inutile d'aller chercher sur ce point des modèles dans Virgile, dans Ovide ou dans Homère; que le tableau des grandes solennités religieuses pouvait à meilleur titre que les Champs-Elysées, les mystères de la Grèce et les jeux de Rome, tenter la plume d'un poète, le ciseau d'un sculpteur, le pinceau d'un artiste; que les monuments de l'art catholique et en particulier nos magnifiques cathédrales gothiques parlaient plus à l'esprit et au cœur que les chefs-d'œuvre du paganisme; que, s'il y avait quelque chose de beau, de sublime même, dans nos auteurs du XVII^e^ siècle, un Corneille par exemple ou un Racine, ce n'était pas du tout parce qu'ils avaient mis sur la scène des personnages étrangers et païens, mais au contraire parce qu'ils avaient prêté à ces personnages une âme chrétienne et française; et donc qu'enfin il fallait répudier carrément les conventions classiques et s'appliquer à créer une *littérature chrétienne et nationale*. Que Chateaubriand ait pleinement réussi, c'est ce qu'il est impossible de mettre en doute quand on jette un coup d'œil sur la littérature du XIX^e^ siècle. L'école romantique, à ses débuts, procède tout entière de lui et jusqu'à la fin elle reste fidèle à son grand principe de culture du moi. « Je dis ce que je pense, moi, » déclarait Stendhal. Depuis Chateaubriand, tous les auteurs auraient pu faire la même déclaration et tous la pourraient faire encore. Malheureusement tous ne pourraient pas, comme Chateaubriand, affirmer qu'ils pensent en chrétiens. Et dans Chateaubriand même, il faut bien relever quelques traits regrettables. Je ne parle pas ici de l'insuffisance et quelquefois de la niaiserie de son argumentation, ayant touché ce point précédemment, mais, quand, dans le *Génie du christianisme*, il parle des passions, c'est en termes trop vagues et trop peu mesurés; quand il peint l'amour dans *Atala*, c'est sous des couleurs trop brûlantes; et enfin quand il montre la tristesse de *René*, ce n'est pas la mélancolie sérieuse d'une âme chrétienne qu'il analyse, mais la tristesse passionnée, la mélancolie vague et voluptueuse d'un cœur enfiévré de désirs sensuels. Par là, il a fait beaucoup de mal, s'il est trop vrai que le romantisme s'inspira de lui dans ses œuvres les plus scabreuses.

Mais par contre il fit beaucoup de bien, s'il est non moins vrai que son *Génie du Christianisme* et son *Atala* et même son *René* réconcilièrent avec l'idée religieuse l'opinion publique trop longtemps ignorante et prévenue. Napoléon, qui, de son côté, travaillait à la pacification religieuse de la France et venait cette année même, 1802, de signer le Concordat, sut gré à Chateaubriand de l'aide que ses livres lui apportaient. Il le nomma premier secrétaire d'ambassade à Rome. Chateaubriand y demeura moins de deux ans, car il ne put s'entendre avec son ambassadeur, le cardinal Fesch, et revint à Paris. Il fut nommé ministre à Sion dans le Valais. « Au moment de partir, il entendit crier dans la rue la nouvelle de l'exécution du duc d'Enghien. Il rentra chez lui et envoya sa démission. » Faguet, *XIX^e^ siècle*. De 1804 à 1808, Chateaubriand voyagea. D'abord en France, puis, en Grèce, à Jérusalem, en Égypte, à Tunis, en Espagne. De ces voyages, il rapporta d'abord *Les Martyrs*, épopée chrétienne en prose, dont il avait conçu le plan et exécuté quelques parties pendant son séjour à Rome et qu'il publia en 1809, puis l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* qu'il publia en 1811, et le *Dernier Abencérage* qui ne vit le jour qu'en 1826. En 1811, il avait été élu à l'Académie française sur le désir formel de Napoléon, mais, son discours de réception ayant déplu, il ne put le prononcer et siéger qu'en 1816. A ce moment-là, Napoléon avait cédé la place à Louis XVIII et Chateaubriand était entré sur la scène politique. Il y entra en 1814 par sa brochure *De Buonaparte et des Bourbons*, qui lui valut d'être créé pair de France. Disgracié après sa brochure *De la monarchie selon la Charte*, il fut, à la chute du ministère Decazes, nommé ambassadeur à Berlin, puis à Rome. Envoyé au congrès de Vérone, il fit décider la guerre d'Espagne, puis, en 1822, fut appelé au Ministère des Affaires étrangères. Il ne put s'entendre avec le premier ministre, M. de Villèle, et fut destitué au mois de juin 1824. Il se lança dans le journalisme et revint au pouvoir en 1828 dans le ministère Martignac. On l'envoya bientôt comme ambassadeur à Rome, mais, à l'avènement du ministère Polignac, août 1929, il donna sa démission, et rentra dans la vie privée. Cette retraite fut définitive après son refus de prêter serment au roi Louis-Philippe, installé par la révolution triomphante de 1830 à la place du roi légitime Charles X. Désormais il ne s'occupa plus que de publier ses œuvres autant peut-être pour gagner de l'argent que par goût littéraire. Car il vécut toujours dans la gêne et les dettes, même aux plus beaux temps de sa carrière illustre et féconde, tant il était fastueux et prodigue. *Les Natchez* avaient paru en 1826. En 1831, il donna ses *Études historiques;* en 1836, son *Essai sur la littérature anglaise;* en 1837, une traduction du *Paradis perdu* de Milton: en 1838, *Le Congrès de Vérone;* en 1844, la *Vie de Rancé*. Enfin, depuis 1811 jusqu'à sa mort, il travailla à la rédaction de ses *Mémoires d'outre-tombe*. Il mourut le 4 juillet 1848 et fut, selon son vœu, enterré sur un rocher dans l'îlot du Grand-Bé, en rade de Saint-Malo.

J'ai dit ce qu'il fallait penser de sa sincérité religieuse et de son influence littéraire; il resterait à traiter de ses idées politiques qui furent toujours originales et que les historiens s'accordent aujourd'hui à reconnaître plus sages et plus justes qu'on ne le crut de son temps. Il faudrait dire aussi les richesses de son style, un des plus imagés et des plus harmonieux que l'on connaisse, la hardiesse de sa composition, qui n'a rien de classique, certes, mais n'en est pas moins bien équilibrée et sûre. Chateaubriand compose non comme un logicien qui développe une thèse, mais comme un peintre qui ordonne un tableau ou un psychologue qui suit l'évolution d'un sentiment; et cette manière a comme une autre sa raison d'être et ses qualités. Enfin il faudrait formuler un jugement sur chacune de ses œuvres. Étant donné le peu de place dont on dispose dans un article de ce genre, il faudra me contenter de quelques mots. On ne lit plus guère aujourd'hui le *Génie du christianisme* où pourtant étincèlent des beautés de premier ordre. Un recueil des meilleures pages serait à faire pour les sauver de l'oubli. Les écrits politiques, brochures, tracts, pamphlets, discours, articles de journaux ou mémoires détaillés, n'offrent d'intérêt que pour les historiens. En revanche les *Mémoires d'outre-tombe* intéressent tout le monde et méritent d'être lus. Évidemment tout ce qu'ils contiennent ne peut être tenu pour parole d'Évangile, Chateaubriand arrange son personnage, mais dans l'ensemble ils rendent un son de loyauté auquel il est difficile de se méprendre. *Atala*, *René*, *Les Natchez* enchantent toujours l'imagination, mais ne s'adressent pas à de trop jeunes lecteurs ou trop inflammables. *Les Martyrs* sont une admirable épopée

où l'on regrette de trouver quelques pages troublantes : l'épisode de Velléda. On sait que ce livre décida la vocation historique d'Augustin Thierry, en lui faisant comprendre et goûter ce que c'était que la couleur locale et l'évocation pittoresque du passé. Enfin l'*Itinéraire* et *Le dernier Abencérage* comptent parmi les plus purs joyaux de notre littérature.

Jéon JULES.

CHATEAUBRIANT (Alphonse de) naquit à Rennes en 1877. Il fit toutes ses études à Nantes et vint à Paris en 1903. En 1906, il publia des *Impressions de voyage en Hollande* dans la *Revue de Paris*. En 1907 et 1908, il donna deux nouvelles à la *Revue bleue : Le baron de Landrau* et *Madame de Buysse*. Déjà ses qualités de styliste attiraient sur lui l'attention des lettrés. Son premier roman, *Monsieur des Lourdines*, le fit connaître du grand public. L'Académie des Goncourt lui décerna le prix en 1911 et, pour une fois, le choix des Dix reçut l'approbation des critiques catholiques. M. de Chateaubriant ne se laissa pas griser par un si beau succès. Il se recueillit, médita, travailla et attendit plus de dix ans avant de donner à la *Revue universelle* son second roman : *La Brière*. M. de Chateaubriant suit le conseil du sage Boileau, trop oublié de nos modernes romanciers : vingt fois, sur le métier il remet son ouvrage et ne le livre que lorsqu'il le juge amené à sa dernière perfection. « Alors que son œuvre paraissait dans cette revue, disait xxx dans le numéro du 15 août 1923 de la *Revue universelle*,Chateaubriant ne cessa de la corriger, de l'améliorer, de la reprendre... Jusqu'au dernier « bon à tirer », à l'exemple d'un Flaubert, (il) n'a cessé de remanier l'œuvre qu'il portait depuis dix ans. » Evidemment cette manière de faire ne favorise guère la production intensive, mais quand un auteur a quelque chose à dire, elle lui permet de le dire en termes définitifs. Sans aller, comme Buffon, jusqu'à décréter que le « génie est une longue patience, » on peut affirmer que le génie a besoin d'une longue patience pour se révéler tout entier. C'est parce que M. de Chateaubriant l'a compris que son dernier volume a été mieux accueilli encore que *Monsieur des Lourdines*, qu'il a été salué comme un chef-d'œuvre par toute la presse, sans distinction d'opinions, et que l'Académie française lui a décerné, le 28 juin 1923, le prix du roman, destiné à récompenser « une œuvre d'imagination d'une inspiration élevée ».

Son inspiration, M. de Chateaubraint la prend dans son amour profond pour sa petite patrie : le Poitou, où vécurent ses ancêtres et qu'il a si bien décrit dans *Monsieur des Lourdines*, les environs de Nantes, où s'écoula sa jeunesse, où il aime à séjourner encore et qu'il a si harmonieusement chantés dans *La Brière*. Il la prend dans son respect pour la tradition, dans son culte pour la famille, dans le haut idéal qu'il s'est fait de l'art et du rôle de l'écrivain. Aussi, ces deux romans, qui ne s'adressent pas aux jeunes évidemment, se recommandent-ils d'eux-mêmes aux suffrages de tous les lettrés.

Léon JULES.

CHATEL Ferdinand-François, fondateur de « l'Église catholique française ». Né à Gannat (Allier) en 1795, mort à Paris en 1857 et inhumé civilement au cimetière Montparnasse. L'Église qu'il avait fondée en 1831 végéta vingt ans, « sans avoir exercé une influence bien pernicieuse dans la société française, puisqu'elle n'a jamais réuni qu'un petit nombre d'adeptes. » E. Mangenot, art. *Chatel*, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 2340. Du libéralisme l'abbé Chatel avait versé dans le rationalisme. Bien entendu, le célibat ecclésiastique avait été supprimé, et le culte, catholique en apparence, se célébrait en français.

J. BRICOUT.

CHEMINOTS CATHOLIQUES. — Deux groupements très connus.

1° L'*Union catholique du personnel des chemins de fer*, 5, rue Emilio-Castelar, Paris (12e), a été fondée, en 1898, après une nuit d'adoration au Sacré-Cœur de Montmartre, par 111 cheminots. Elle compte aujourd'hui plus de 50 000 adhérents, répartis, à travers la France, en 500 groupes, dont une vingtaine à Paris et dans sa banlieue. Mgr Reymann en est resté, depuis la fondation, le directeur général, — « la tête et le cœur », comme on a dit fort justement.

L'article premier de ses statuts est à citer :

L'Union catholique du personnel des chemins de fer, fondée sous les auspices du Sacré-Cœur de Jésus, a pour but :

1° De conserver chrétiens tous ses membres, en les maintenant fidèles aux lois de Dieu et de l'Église, en leur facilitant la pratique de leurs devoirs religieux, en les instruisant sur leurs obligations de conscience et sur les principes fondamentaux de la foi, en leur inspirant un prudent apostolat pour le relèvement moral de la famille et de la société, principalement dans le monde des chemins de fer;

2° D'améliorer le sort de ses membres, en favorisant les institutions charitables, économiques et sociales que chaque groupe pourra établir selon ses besoins et sous ses entières responsabilité et indépendance...

La vie catholique occupe chez ces cheminots la place maîtresse, et leur Union est véritablement une confrérie corporative, car elle en possède éminemment la mentalité et les pratiques : bulletin édifiant, réunions de piété, retraites spirituelles, veillées nocturnes à Montmartre, pèlerinages, un roulement de communions quotidiennes entre les groupes, œuvres de charité mutuelle.

Depuis peu de temps, l'Union a créé des groupements de « cheminotes ».

Quoi qu'il puisse paraître aux esprits superficiels qui les ignorent ou n'en connaissent que le nom, ces cheminots catholiques ne sont pas des « émasculés » : en plus d'une circonstance grave, leur virilité s'est manifestée publiquement, courageuse et bienfaisante.

2° *Le Syndicat professionnel des cheminots de France*, 5, rue Cadet, Paris (9e), constitué, en 1918, par un certain nombre de cheminots appartenant à l'Union dont on vient de parler, s'inspire du même esprit que le Syndicat des employés (voir ASSOCIATIONS PROFESSIONNELLES), près duquel il s'est établi. Tout travailleur des chemins de fer (homme ou femme) en peut faire partie, pourvu qu'il soit français, catholique, de bonnes mœurs.

Trois ans plus tard, en 1921, à la même adresse, 5, rue Cadet, était fondée la *Fédération des Syndicats professionnels des cheminots de France*. Quelques mois après, elle tenait son premier congrès national et comptait déjà 150 organisations groupant 20 000 agents de tous les réseaux. Son adhésion à la Confédération française des travailleurs chrétiens en indique suffisamment le caractère et l'esprit. Voir pareillement ASSOCIATIONS PROFESSIONNELLES.

J. BRICOUT.

CHERBULIEZ Victor naquit à Genève en 1829. Il fut d'abord professeur et s'adonna ensuite à la littérature. Il collabora à la *Revue des Deux Mondes* sous le pseudonyme de *G. Valbert*. La plupart de ses chroniques ont été réunies en volumes : *Études de littérature et d'art; L'Allemagne politique; Hommes et choses d'Allemagne; L'Espagne politique; Profils étrangers ; L'Art et la Nature*, etc. Quelle que soit la valeur de ces ouvrages, que de bons juges affirment n'être pas méprisable, M. Cherbuliez ne leur dut pas une notoriété aussi grande que celle que lui valurent ses romans : *Un cheval de Phidias; Le comte Kostia; Paule Méré; Les aventures de Ladislas Bolski; La vocation du comte Ghislain; Après fortune faite; Miss*

Rovel; Samuel Brohl et Cie; L'idée de Jean Téterol; Jacqueline Vanesse; La revanche de Joseph Noirel; Meta Holdenis, etc. Je cite de préférence ceux que peuvent lire des catholiques instruits. Ces romans sont, en général, habilement composés et romanesques à souhait. Les héros et les héroïnes, pris dans le monde cosmopolite, particulièrement chez les Slaves, offrent des sujets d'analyse curieux. Leurs aventures souvent extraordinaires sont contées avec esprit. Mais l'auteur est genevois et calviniste comme J.-J. Rousseau et comme J.-J. Rousseau il se sent de cette double qualité. L. Veuillot a dénoncé « l'absurde et anti-social esprit de révolte » qu'il a répandu en France au travers de son œuvre. « Je crois, dit-il, que l'esthétique de M. Cherbuliez consiste en ceci. Il fait les mêmes vertueux, les mêmes penseurs que les autres, mais il leur donne des conditions basses ou grotesques... En même temps, les bons bourgeois, les pères de famille, sont représentés comme des sots, des méchants et des gredins. La règle est absolue : toute situation régulière, toute fonction honorable sont personnifiées sous des traits dignes de mépris et même d'exécration... Ce sont toujours les fous qui voient juste, les fainéants qui savent ouvrer, les irréguliers qui marchent droit, les bannis et les maudits qui méritent la palme. » Ajoutez une sourde impiété voltairienne qui parfois éclate en traits haineux, le tableau est complet. « Quant à la manière d'écrire de M. Cherbuliez, continue M. Veuillot, *Odeurs de Paris*, p. 391-401, elle est pleine de simagrées et mille fois par delà tout le jargon des *Précieuses*... M. Cherbuliez se distingue par des grâces compilées auxquelles il ajoute un accent de Genève qui n'y sert pas de petit ornement. » L. Veuillot donne d'amusants exemples de cet « accent suisse, avec rime et vague à l'âme. »

M. Cherbuliez fut naturalisé français en 1880, élu membre de l'Académie française en 1881, et mourut à Combes-la-Ville (Seine-et-Marne) en 1899.

Léon Jules.

CHÉRON (lat. *Caraunus*). — La légende concernant ce saint martyr du pays chartrain est seulement du IX^e^ siècle. On a fait de Chéron un compagnon de saint Denis. Au cours de ses prédications, il fut mis à mort par des brigands aux environs de Chartres. Des miracles illustrèrent son tombeau au lieu dit la Montagne Sainte, qui devint un pèlerinage. Une basilique, puis une abbaye, y furent construites. D'autres font vivre le saint martyr seulement au V^e^ siècle. Son culte s'est perpétué dans le diocèse de Chartres.

J. Baudot.

CHEVALIER Ulysse, né à Rambouillet le 24 février 1841, mort à Romans le 27 octobre 1923. Ordonné prêtre en 1867, il fut pendant sept ou huit ans desservant d'une paroisse du diocèse de Valence qu'il avait fondée. « Mais la large aisance dont il jouissait, lit-on dans le *Polybiblion*, décembre-novembre 1923, p. 301, lui permit de consacrer la meilleure partie de son temps à ces travaux d'érudition, de bibliographie particulièrement, de liturgie et d'histoire qui lui ont valu une si haute réputation scientifique, qui lui ont donné place dans tant de compagnies savantes, jusqu'à ce que l'Académie des Inscriptions le nommât successivement correspondant (1887), puis membre libre (1912). » Comme si ses immenses recherches ne suffisaient pas encore à son ardeur laborieuse, le chanoine Ulysse Chevalier acceptait d'enseigner l'histoire ecclésiastique aux Facultés catholiques de Lyon et l'archéologie à ce grand séminaire de Romans où il s'était préparé au sacerdoce.

Ses publications se chiffrent par plusieurs centaines : cartulaires, inventaires d'archives, ordinaires, etc., etc. Parmi les principales, il faut mentionner le *Repertorium hymnologicum*, Louvain, 1892-1912, 5 vol. in-8°; le *Répertoire des sources historiques du Moyen Age* (I. *Bio-Bibliographie*, nouvelle édition, Paris, 1903-1907, 2 vol. gr. in-8°; II. *Topo-Bibliographie*, Montbéliard, 1899-1903, 2 vol. gr. in-8°); la *Gallia christiana novissima*, du chanoine J. H. Albanès, revue et complétée, Montbéliard, 1899-1921, in-4°; *Regeste dauphinois*, 1912-1920, 3 vol. in-4°. *L'abjuration de Jeanne d'Arc au cimetière de Saint-Ouen et l'authenticité de sa formule*, Paris, 1902; l'*Étude critique sur l'origine du Saint-Suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, Paris, 1900; *Notre-Dame de Lorette, étude historique sur l'authenticité de la Santa Casa*, Paris, 1906, ont été très remarquées du public studieux, les deux dernières surtout, qui ont soulevé d'âpres polémiques.

J. Bricout.

CHEVALIERS DE COLOMB. — L'ordre des Chevaliers de Colomb, *Knights of Colombus*, a été fondé par le Rév. M. Mc Givney et parmi l'élément irlandais des Etats-Unis. Aujourd'hui, il compte dans la grande république américaine bon nombre de Français, d'Allemands, etc., et il a aussi de multiples organisations au Canada, au Mexique, aux Philippines, à Cuba. Des catholiques d'élite, beaucoup de prêtres séculiers ou de religieux, sans en excepter les jésuites, et même, dit-on, quelques évêques en font partie. Ce qui est certain, c'est que la plupart des prélats américains l'ont chaudement recommandé. Aussi bien les Chevaliers de Colomb sont-ils maintenant 800 000 et se distinguent-ils par la large contribution qu'ils apportent aux œuvres catholiques, dans leurs pays et jusqu'à Rome.

En fondant l'ordre, Mc Givney se proposait, entre autres buts, d'enrayer le mouvement qui portait les catholiques de là-bas à s'enrôler dans la franc-maçonnerie et autres sociétés défendues : il voulait ainsi placer le remède à côté du mal, et, dans un pays où foisonnent les organisations secrètes, la loi du secret ou d'autres similitudes avec les francs-maçons, qui ne portent pas à conséquence, ne devaient être qu'un moyen de détourner des sociétés interdites les gens amoureux de mystère apparent et de titres plus ou moins panachés. Au surplus, les Chevaliers de Colomb, qui doivent être des catholiques pratiquants sont obligés de tout révéler au confesseur qui les interroge, et chaque organisation locale à un aumônier nommé par l'évêque.

« Oui, ajoute l'*Ami du Clergé*, 7 février 1924, p. 88-90, qui a puisé à bonnes sources : tout cela est vrai en théorie, et les organisateurs des Chevaliers ont certainement voulu faire une œuvre catholique. Mais il s'est produit, récemment, des déraillements qui ne sont plus seulement individuels. » Certains groupements, aux États-Unis surtout, ont témoigné d'une sorte d' « anticléricalisme » inquiétant et l'on a vu plusieurs officiers de l'ordre flirter trop aimablement avec des dignitaires maçonniques. Si bien que le grand maître des Maçons de l'État de New-York disait dernièrement : « Il n'y a rien dans la franc-maçonnerie qui soit opposé aux Chevaliers de Colomb, et rien chez les Chevaliers de Colomb qui choque la franc-maçonnerie : ces sociétés travaillent toutes les deux au même but. » « Au même but » : voilà qui serait grave, si la chose était prouvée, car, quoi que d'aucuns pensent, la franc-maçonnerie aux États-Unis, comme partout, combat l'Église catholique, « ainsi qu'il a été amplement prouvé lors de la lutte pour le maintien des écoles paroissiales dans le Michigan, l'Orégon et certains autres États. » Ces derniers mots sont extraits de la résolution adoptée à l'unanimité par le Conseil d'État des Chevaliers de Colomb de la province de Québec, désapprouvant les écarts que nous avons signalés. Des évêques des États-Unis ont aussi dénoncé sans ambages le péril. Et c'est pourquoi il y a tout lieu

de croire que les éléments malsains, encore peu diffus dans l'organisme, en seront vite éliminés.

Les Chevaliers de Colomb peuvent exercer une grande et salutaire influence dans le Nouveau-Monde : nous, leurs frères d'Europe, nous comptons bien qu'ils resteront dignes de leur mission.

J. Bricout.

CHEVALIERS DU TRAVAIL. — On désigne sous ce nom une puissante association de travailleurs américains qui s'était formée, vers 1880, pour défendre leurs droits, et résister à des coalitions menaçantes de capitalistes.

Exposant nettement le but poursuivi, son président, M. Powderly, avait dit à la Convention de Richmond, le 4 octobre 1885 : « Cette guerre doit déterminer qui règnera : le monopole ou le peuple américain, l'or ou l'homme... Quand sera clos le règne du monopole, plus un anarchiste ne naîtra sur notre sol, car l'anarchie est son enfant légitime. »

Cette association devint soudain célèbre en 1886-87, à la suite d'un incident où furent mêlés l'épiscopat d'Amérique, le cardinal Gibbons et le pape Léon XIII lui-même. Cet incident allait même fournir au chef de l'Église l'occasion de laisser deviner et prévoir une orientation sociale nettement populaire dont l'aboutissant devait être, quelques années plus tard, la fameuse encyclique *Rerum novarum* sur la condition des ouvriers.

Légitime en soi, l'association des travailleurs américains avait imposé à ses adhérents certaines pratiques, entre autres le serment, qui lui donnaient le caractère au moins apparent d'une société secrète. Elle fut donc suspecte auprès de certains, épiée jalousement, dénoncée aux autorités, finalement condamnée par Mgr Taschereau, et même menacée d'être condamnée à Rome. Le cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore, depuis de longues années avait vu de près le peuple, sa misère physique et morale à côté de l'opulence de certains millionnaires, son isolement à côté de leurs groupements tout-puissants, et il avait donné tout son cœur à ce peuple délaissé ou opprimé. On devine son émotion à la nouvelle de la condamnation. Aussitôt il convoqua à Baltimore une conférence des archevêques des États-Unis qui décidèrent, par dix voix contre deux, que ni la justice ni la prudence ne réclamaient la condamnation des Chevaliers du travail. Soixante évêques sur soixante-trois exprimèrent le même avis. Puis le cardinal partit pour Rome, précédé d'un Mémoire envoyé au cardinal Simeoni, préfet de la Propagande.

On y lisait : « On ne saurait nier avec vraisemblance l'existence des maux, le droit de résistance légitime et la nécessité d'un remède... La condamnation serait impuissante pour forcer à l'obéissance nos ouvriers catholiques qui la regarderaient comme fausse et injuste. Elle pousserait les fils de l'Église à se révolter contre leur mère, et à se ranger parmi les sociétés condamnées qu'ils ont justement évitées... Elle serait presque ruineuse pour le soutien financier de l'Église chez nous, et pour le denier de saint Pierre... Elle tournerait en soupçon et hostilité le dévouement insigne de notre peuple envers le Saint-Siège... »

Quatre ans plus tard, en 1890, le cardinal racontait lui-même l'incident à un publiciste français, Max Leclerc. « Je montrai, disait-il, dans ce mémoire, que condamner les Chevaliers du travail était inutile, puisqu'ils se reformeraient sous un autre nom; nuisible, parce que c'était s'aliéner le peuple; injuste, parce qu'il était bon que les ouvriers s'organisassent. Je disais que s'ils commettaient quelques fautes, cela prouvait simplement qu'ils étaient mortels comme tout le monde; enfin, que l'Église aux États-Unis, dans le Nouveau-Monde, devait reposer sur le peuple ou se condamner à mort. » Le cardinal disait encore : « Vous reprochez aux Chevaliers du travail d'être une société secrète, mais vous oubliez que personne n'ose approcher seulement à 50 mètres des conciliabules où les capitalistes conspirent leurs coups les plus monstrueux. Il faut que les choses soient égales, qu'il y ait *fair play*. En reconnaissant les grandes associations de travailleurs, l'Église s'attire la sympathie des masses ouvrières, qui lui reconnaissent en retour le droit de leur parler et de les conseiller au besoin. »

Dès qu'il apprit l'objet de ce grave débat, le cardinal Manning écrivit au cardinal Gibbons une lettre où lui aussi faisait valoir les avantages de l'association ouvrière, seul moyen pour les classes laborieuses de se protéger et de faire triompher leurs droits à la justice. « Voilà donc le champ du présent, ajoutait-il en élargissant le problème. L'Église est la mère, l'amie, la protectrice du peuple. Comme notre divin Sauveur vivait parmi les gens du peuple, ainsi vit son Église. » D'autre part, il écrivait au cardinal Simeoni : « J'ai lu avec un assentiment complet le document du cardinal Gibbons sur la question des Chevaliers du travail. Le Saint-Siège sera, j'en suis sûr, convaincu de sa justesse. »

Léon XIII fit faire une enquête approfondie, et, les Chevaliers du travail ayant renoncé spontanément au serment, il déclara qu'il n'y avait pas lieu d'inquiéter leurs consciences.

Un an plus tard, M. de Vogüé racontait à sa façon « cette irruption du Nouveau Monde dans le milieu de la prélature romaine, peu préoccupée jusqu'ici des questions sociales. » M. de Vogüé ignorait que, depuis plusieurs années, l'Union de Fribourg réunissait les sociologues catholiques et les théologiens les plus éminents pour scruter le problème social, et que le cardinal Mermillod, son président, portait régulièrement au pape les rapports et les délibérations de l'assemblée. Le 15 mai 1891, « la prélature romaine peu préoccupée des questions sociales » donnait au monde la célèbre charte des travailleurs.

Paul Six.

CHEVRIER Antoine naquit à Lyon, le 16 avril 1826. Le 25 mai 1850, il reçut l'onction sacerdotale, fut aussitôt nommé vicaire à Saint-André de la Guillotière, où il exerça pendant sept ans un ministère fructueux au milieu des pauvres et des ouvriers. D'une charité sans limites, il donna des preuves de son dévouement au moment des inondations de 1856, exposant sa propre vie pour aller en barque porter du pain aux affamés. Encouragé par le saint Curé d'Ars, il consentit à devenir le directeur spirituel de la cité de l'Enfant-Jésus, fondée par l'abbé Rambaud. Bientôt il voulut avoir son œuvre à lui, ayant constaté tout ce qu'il y avait à faire pour l'instruction religieuse des enfants les plus miséreux. En 1860, pour procurer un abri à ces infortunés, il fit l'acquisition d'un bâtiment, nommé le Prado, au faubourg de la Guillotière : telles furent les humbles origines de ce qu'on nomma plus tard la Providence du Prado.

Le Père Chevrier, car tel fut le nom que dès lors on lui donna, y a séjourné près de vingt ans. La maison se développa peu à peu, des prêtres vinrent se grouper autour du fondateur; de l'école cléricale sortirent des enfants qui devinrent prêtres à leur tour. En 1878, il ressentait les premières atteintes du mal qui devait l'emporter. Après une année de souffrances vives et continuelles, il s'endormit doucement dans le Seigneur, le 2 octobre 1879. La cause de béatification d'Antoine Chevrier a été introduite à Rome, le 11 juin 1913.

Chambost, *Vie nouvelle du vénérable Père Chevrier*, Lyon-Paris, 1920.

J. Baudot.

CHILI. — Formé d'une immense bande de terre qui s'étend entre le Pacifique et la chaîne des Andes,

le Chili a une superficie de 775 000 kilomètres carrés — 200 000 environ de plus que la France — et une population de presque quatre millions d'habitants : 35 0/0 de blancs, 60 0/0 de métis, 3 0/0 d'indigènes (araucaniens à l'état pur; les Indiens sont réduits à peu près à rien). La soumission complète à l'Espagne n'eut lieu qu'en 1775, et l'indépendance définitive date de 1818. Les *libéraux* ou radicaux ont toujours été puissants au Chili et les catholiques ont presque toujours eu à subir de sourdes persécutions, bien que la religion catholique y garde le titre de religion d'État.

La vénérable Université de Santiago, qui remontait à 1747, céda la place, en 1842, à une nouvelle Université, où la libre pensée domine et parfois même se montre agressive, en dépit de l'étiquette que lui donne la Faculté de Théologie catholique. Et c'est pourquoi une Université catholique, qui, du reste, entretient de bonnes relations avec l'Université d'État, a été ouverte en 1889, magnifiquement installée depuis qu'un généreux Chilien a dépensé des sommes considérables à la bâtir et à l'aménager. A l'Université catholique comme à l'Université d'État, l'enseignement technique est principalement en honneur; on y prépare surtout des praticiens en divers ordres. Dans les lycées, où les jeunes filles sont presque aussi nombreuses que les garçons, l'étude de la religion est obligatoire dans toutes les classes. Lycées et aussi, presque au même degré, collèges libres (en grande partie aux mains des religieux) négligent les langues anciennes, même le latin. Pareille exclusion se pratique en Argentine, autre pays plus « latin » encore que le Chili! L'instruction primaire est obligatoire depuis 1920. Ajoutons avec Mgr Baudrillart que « l'éducation est très soignée. Dans les familles aisées, il n'est pas rare que jeunes gens et jeunes filles aillent la terminer en Europe; la famille les suit. Paris surtout exerce sur le Chili une attraction presque invincible. Le séjour achevé, on revient sans peine au Chili reprendre la vie traditionnelle. » L'Église, en même temps qu'elle s'adonne aux missions parmi les indigènes, participe largement à l'éducation et à l'enseignement.

Il y a au Chili des religieux et des religieuses de nationalité allemande, qui s'y occupent surtout d'enseignement. Mais les congrégations françaises sont de beaucoup plus nombreuses : sept d'hommes et huit de femmes; elles comptent en tout cent cinq maisons. « Malheureusement, écrit Mgr Baudrillart, faute d'un recrutement français suffisant, conséquence de nos lois, ces congrégations doivent, dans chaque maison, se faire aider par des religieux non seulement chiliens, ce qui est naturel et presque nécessaire, mais par des étrangers, surtout espagnols, belges et hollandais. Malgré cela, dans presque toutes les maisons, l'élément français domine, et, dans toutes, l'esprit français. A l'automne de 1922, le chiffre des congréganistes français était d'environ 570. On remarque surtout, parmi les religieux, les rédemptoristes, les lazaristes, les assomptionnistes, les picpuciens et, en premier lieu, les frères des Écoles chrétiennes ; parmi les religieuses, les sœurs de la Providence de Grenoble, les sœurs de Saint-Joseph de Cluny, les petites sœurs des pauvres et, au premier rang, les filles de la Charité de Saint-Vincent de Paul.

« En 1922, — je cite encore le recteur de l'Institut catholique de Paris, qui a visité le Chili comme l'Argentine et l'Uruguay, — on évaluait à 64 000 le nombre total des dissidents, dont 37 000 Chiliens (24 000 Indiens sont demeurés païens) et 27 000 étrangers. » Le Chili est donc un pays presque entièrement composé de catholiques. « Mais les diocèses chiliens ne sont pas moins étendus que les diocèses argentins, puisque ce pays, d'un tiers environ plus grand que la France, n'en compte que quatre : ceux de Santiago, métrop., de La Serena, de La Concepcion et de Saint-Charles d'Ancud, plus les deux vicariats apostoliques de Tarapaca et d'Antofagasta dans les provinces annexées en 1879. Un *episcopus castrensis* (évêque des camps) a sous sa juridiction l'armée, la marine, et de plus les organisations officielles dans les provinces péruviennes, occupées par le Chili, de Tacna et d'Arica. » Les évêques chiliens sont nommés comme les évêques argentins, « avec cette seule différence que la *terna*, la liste de trois, est dressée non par les sénateurs, mais par les conseillers d'Etat; entre les trois, le président de la République fait son choix et le publie. Alors seulement intervient le pape. C'est le vieux patronat espagnol. » Les évêques sont généralement choisis parmi les professeurs de séminaires et d'universités, hommes de science et de doctrine. « Dans son ensemble, le clergé du Chili est un clergé distingué et d'excellente tenue morale; il se recrute presque exclusivement dans la classe supérieure de la société; fort peu de vocations dans la classe moyenne, adonnée aux occupations lucratives, et dans la classe populaire, dont le niveau moral et religieux est trop bas. » Une douloureuse pénurie de vocations sévit au Chili, si bien qu'on n'y compte pas 400 paroisses! « Le nombre des églises est de 1 188 et celui des couvents de 351. »

La société, surtout dans certaines familles patriarcales, est encore profondément chrétienne. Le catholicisme a, néanmoins, beaucoup à conquérir, par l'action sociale, dans les milieux populaires qu'entame le socialisme, et, par l'action doctrinale, dans les milieux intellectuels que travaillent la libre pensée et le positivisme. Dieu aide nos frères du Chili!

Jorge Fernandez Pradel, *Le Chili après cent ans d'indépendance*, Paris, 1912; Alfred Baudrillart, *Une visite au Chili en 1922*, dans *Le Correspondant*, 10 et 25 février, 10 mars 1924.

J. Bricout.

CHINE (Religions de la). — I. Historique. II. Religion. III. Les Rites chinois.

I. Historique. — Ce que furent les premiers habitants de la Chine, leurs affinités ethniques, leur origine, la date de leur arrivée dans le pays, tout cela nous échappe encore entièrement. L'archéologie est jusqu'ici restée muette sur tous ces problèmes. Il semble cependant assuré que les populations chinoises sont arrivées d'Occident à l'état de purs nomades. Peut-être fut-ce au cours du IV^e^ millénaire avant J.-C. On y trouve certains traits primitifs qui semblent les rapprocher des indo-européens, d'autres plus voisins des sémites assyro-babyloniens. Qu'en conclure ? Il est impossible de le dire.

L'époque historique commence en Chine au XXIV^e^ siècle avant J.-C. Elle fut sans aucun doute précédée d'une longue période préhistorique, de nous inconnue. Toujours est-il que, dès le milieu du troisième millénaire avant l'ère chrétienne, les Chinois connaissaient déjà deux inventions capitales, qu'ils semblent avoir faites indépendamment des peuples de la Mésopotamie, qui les possédaient aussi : la métallurgie du bronze et l'usage de l'écriture. Dès ce moment, la Chine se trouvait déjà, comme l'Inde, séparée du reste du monde et sa civilisation évoluait d'une manière indépendante et formait un système clos.

Aux débuts de l'époque historique, la Chine possède des empereurs. Ils étaient d'abord soumis à l'élection; bientôt la fonction impériale devint héréditaire. Trois grandes dynasties se succédèrent du XXIV^e^ au VI^e^ siècle avant J.-C. : dynastie Hia, dynastie Yu, dynastie Tchéou. La disparition des Tchéou marqua la décadence définitive et la disparition de la religion primitive. Au siècle suivant, V^e^ avant notre ère, appa-

rurent deux puissants systèmes, plus philosophiques que religieux, qui la supplantèrent, le taoïsme et le confucianisme. Violemment opposés l'un à l'autre, ils se combattirent ouvertement pendant de longs siècles, au cours desquels ils s'efforcèrent de pénétrer dans le pays. Finalement, vers le x^e^ siècle après J.-C., taoïsme et confucianisme avaient gain de cause, mais après avoir revêtu l'un et l'autre des aspects assez nouveaux.

Notre connaissance des anciennes croyances de la Chine est subordonnée à la sincérité de Confucius : c'est lui en effet qui compila les anciens livres, *Odes* et *Annales*, et pourvut ainsi à leur conservation. On n'a pas de raison de supposer qu'il ait défiguré ou remanié d'une façon quelconque ces vieux textes dont il recommandait le respect. Quant aux textes plus récents, c'est aux Lettrés chinois que l'on en doit la conservation. Ils ont été répandus par la gravure sur bois, qui fut la première forme de l'imprimerie.

II. Religion. — I. L'ANCIENNE RELIGION CHINOISE. — 1° *Le Souverain d'En-Haut.* — Autant qu'on peut en juger, la religion archaïque de la Chine féodale, dans la plupart de ses conceptions, ne différait pas sensiblement des croyances générales répandues chez les Indo-Européens. On y trouve un Dieu suprême, le culte des ancêtres avec la croyance à la survie, le culte des génies locaux, le sacrifice avec le père de famille comme ministre, quelques rares mythes non sans rapport avec ceux des Indo-Iraniens ou des Hellènes.

Dans presque toutes les religions non chrétiennes, on a observé que la divinité suprême, qu'elle soit ou non réellement transcendante, n'est généralement pas celle qui reçoit le plus d'honneurs ni les plus grands. Sa supériorité reste dans le domaine théorique. Il en était de même dans la Chine ancienne. On accordait la première place dans la croyance, sinon dans le culte, au ciel, *T'ien*, au Souverain Seigneur, *Chang Ti*, au Souverain d'En-Haut, *Houang;* on les désigne aussi en réunissant les quatre mots en une seule expression. Le sens et l'origine de ces noms ont été ardemment discutés, surtout à l'époque où s'agitait la grave question des rites chinois.

Le *T'ien* est-il une abstraction de l'astronomie primitive, une conception naturiste, ou bien représente-t-il par lui-même un Dieu transcendant et personnel ? Les anciens textes ainsi que les jésuites du xvii^e^ siècle admettaient l'identité du Ciel et du Dieu suprême; mais les commentateurs indigènes plus récents, la signification que le mot paraît avoir dans l'usage chinois, les résultats de l'enquête romaine sur les rites, semblent parler contre cette identification.

Souverain Seigneur, *Chang Ti* apparaît comme un Empereur céleste, modelé sur le souverain chinois réel, personnage tout-puissant, très juste et très bon, chargé du gouvernement suprême de l'univers comme l'empereur de Chine l'est de son empire. Cette notion en soi ne comporte pas l'idée d'infini, il faut le reconnaître; aussi a-t-elle été suspecte tout comme la précédente. Pour devenir philosophiquement correctes, ces expressions ont besoin d'être précisées et complétées : le Souverain du Ciel, le Souverain Seigneur du Ciel. C'est ce qui arrivait dans la pratique : dès l'époque archaïque, ces différents termes sont souvent présentés comme synonymes. Les caractères que l'on attribuait à la divinité qu'ils désignent sont ceux de la personnalité et de la transcendance. « Le Souverain d'En-Haut devint de plus en plus personnel, fut conçu sous une forme de plus en plus anthropomorphique, avec des mœurs de plus en plus humaines. Seul il règne, seul il gouverne, récompense et châtie. Les opprimés lui portent plainte, il fait droit à leur requête et leur rend justice. On ne le trompe pas. Il bénit et exalte les hommes de bien. Il n'a pas de pair ni aucun semblable. Il est essentiellement distinct de la triple catégorie des êtres transcendants : *Chenn, K'i et Kouei.* » Wieger, *Hist, des croyances rel. de la Chine*, p. 112. Le *Chou-King* ne manque pas de textes appuyant cette manière de voir. « Le Ciel a pour nous l'amour d'un père et d'une mère... Tout est marqué avec soin dans le cœur du Souverain Seigneur... Il s'émeut des larmes des hommes. » Et une glose du même livre : « Oh ! qu'il est grand, qu'il est sublime, qu'il est profond, le Ciel auguste! Sa justice est infaillible, sa pénétration absolue, son intelligence n'a point de bornes. Il n'a pas d'oreilles et il entend tout; il n'a pas d'yeux et il voit tout; il sait tout, il examine tout; rien ne saurait lui être caché. » Ou encore : « Le Très-Haut et Souverain Seigneur abaisse ses regards vers la terre; il contemple attentivement toutes les régions de l'empire; il veut que les peuples soient bien gouvernés. » Ainsi donc, immensité, intelligence, bonté, justice, miséricorde, sont ses principaux attributs.

Vis-à-vis des génies inférieurs, le Ciel souverain apparaît comme un maître absolu en face de ses serviteurs : ceux-ci forment sa cour avec les âmes des morts illustres admis à le servir au moins temporairement. Ces êtres spirituels, d'essence divine, ne sont que « les messagers, es ministres des volontés du Souverain Seigneur; ils sont préposés par lui à la direction des éléments, à la garde des montagnes sacrées, à la distribution des récompenses et des peines envers les humains: mais toujours les très humbles mandataires du Dieu unique et tout-puissant. » D'Hervey Saint-Denys, *Mémoires sur la doct. de Confucius*, dans *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, 1891, t. xxxii, p. 57. Des sinologues de premier ordre, tels que James Legge, G. von der Gabelentz, ont de même soutenu la transcendance absolue de *T'ien* et de *Chang-Ti*. On peut dire tout au moins, avec M. Grousset, que « le travail de la pensée philosophique, à l'époque qui nous occupe, était encore trop peu avancé pour que l'on puisse reconnaître formellement dans le *Chang-Ti* ou dans le *T'ien* l'Être Suprême transcendant, distinct du monde et personnel, qu'enseigne le théisme. Mais il est permis de dire que, dans la logique des choses, la notion de *Chang-Ti* ou de *T'ien* semblait devoir aboutir aux solutions théistes. » R. Grousset, *Hist. de la philos. orient.*, p. 302.

Du Sublime Souverain, c'est l'empereur qui par naissance et prédestination est le représentant et le mandataire C'est lui qui seul peut lui offrir des sacrifices; généralement la victime est un bœuf. C'est lui qui cherche à scruter sa volonté par les pratiques de l'astrologie ou le flambage de la carapace de tortue : cet animal symbolise l'humanité, placée entre le ciel et la terre, comme lui entre les deux parties de sa carapace. Se passer de l'empereur pour communiquer avec le Ciel eût été regardé comme un crime de lèse-majesté et vraiment un attentat contre l'État.

2° *Les ancêtres.* — Comme beaucoup de primitifs et comme les anciens Égyptiens, les Chinois de l'époque antique admettaient deux âmes pour chaque homme : une âme inférieure, charnelle, préposée aux fonctions de la vie animale et résidant dans le sang depuis l'heure de la conception : le *P'o*; une âme supérieure, spirituelle, se manifestant par le souffle et la voix, *Houen*. Après la mort, la première survivait seulement d'une vie effacée, indistincte et pour un temps : c'était alors un *Kouei;* la seconde seule, et peut-être même seulement chez les nobles et les lettrés, devenait un *Chen*, mâne d'essence supérieure ou génie désincarné. Encore n'était-ce pas là un état définitif, sauf pour les ancêtres familiaux. Les autres redeve-

naient simples *Kouei* au bout de quelques générations. Les *Kouei* à leur tour risquaient de perdre même cette humble forme d'existence et de s'éteindre pour toujours : la condition de leur survie résidait dans le culte que leur rendaient leurs descendants. On voit qu'il n'est question ni de jugement ni de rémunération.

Le culte des ancêtres était dévolu aux simples citoyens et constituait le plus clair de la piété chinoise. Il comportait des sacrifices saisonniers, à l'automne et au printemps, dates déterminées par les rites agraires dont nous aurons à dire un mot. Les offrandes se composaient de viande cuite, de céréales, de liqueurs, le tout devant provenir du champ domestique et être préparé par la famille.

Ces offrandes avaient lieu devant les tablettes portant les noms des défunts, disposées dans le petit sanctuaire familial suivant les règles de la parenté, règles savantes et compliquées où semblent survivre des traces non douteuses de matriarcat.

C'est de ce culte des ancêtres que découlaient les quelques règles de la morale religieuse, plus que réduites dans leurs dispositions et plus que douces dans leur contenu. D'abord il y avait obligation pour le fils de se marier, afin de pourvoir à la continuation du culte familial; puis il devait veiller à conserver son corps intact, afin de rester propre à ce culte. « Un fils pieux ne se lie point à mort par un contrat d'amitié; il évite de monter sur les hauteurs, il évite d'approcher des précipices, il évite de maudire ou de rire sans précaution ; il évite de bouger dans les ténèbres ; il évite de monter sur des escarpements : il craindrait de déshonorer ses parents. Un bon fils ne lève pas le pied, ne dit pas un mot sans faire attention aux devoirs de la piété filiale; il suit les grands chemins et jamais les sentiers; il monte en bateau, mais ne se hasarde jamais à nager; il n'a pas l'audace d'exposer au danger le corps qu'il a reçu de ses parents. » Le corps n'est pas la propriété de l'individu; il appartient à la communauté.

On peut dire en résumé que la Chine de l'époque archaïque admettait la survie de l'âme, mais n'était pas encore arrivée cependant à la notion d'immortalité.

3° *Les esprits.* — A coté des mânes, les Chinois révéraient les génies appelés également *Chen*. Les deux notions arrivèrent même très vite à se confondre, de sorte que tout génie paraissait un mâne divinisé et que tout mâne pouvait devenir génie. On distinguait en fait trois classes d'esprits : les *Chen*, génies proprement dits, doués d'existence individuelle distincte; les *Kouei* ou mânes errants, d'individualité assez vague; les *K'i*, mânes ou génies attachés à une demeure fixe, montagne ou cours d'eau, champ ou lieu sacré. Nous avons ainsi le point de passage du mânisme au naturisme ou à l'animisme; le culte des ancêtres se rattache par là aux cultes agraires.

Si le Ciel était conçu comme unique, la terre était fragmentée entre une multitude de puissances locales, de divinités de la nature. « Les montagnes, les forêts, les fleuves, les vallées, les terres, les collines ont le pouvoir de produire les nuages, de faire la pluie et le vent, de faire apparaître des prodiges; de toutes ces choses on dit qu'elles sont des puissances sacrées. » Or « une seigneurie doit avoir l'appui de ses monts et de ses fleuves. Quand s'écroulent les monts, quand tarissent les rivières, c'est présage de ruine, » et la vertu du seigneur s'écroule avec celle des forces naturelles qu'il avait le devoir d'entretenir et qu'il a négligées. Il faut donc rénover la vertu des éléments par un culte et des sacrifices. C'est au printemps et à l'automne qu'avaient lieu les grandes solennités agraires; ce sont elles qui rythmaient toute la vie paysanne et urbaine, la vie familiale et la vie individuelle elle-même. Les fêtes printanières étaient accompagnées de rites d'initiation; on y célébrait les unions des jeunes couples avec des cérémonies pittoresques et savantes, non dépourvues de poésie.

Chaque cité seigneuriale célébrait le culte du dieu du sol et celui du dieu des moissons. La cérémonie essentielle du culte du dieu du sol était le labourage printanier, rite religieux, régi par des règles minutieuses, et destiné à rouvrir au travail humain la terre qui lui a été interdite pendant la morte-saison. Le dieu du sol était le centre de la vie sociale à l'époque féodale. Autour de son autel se tenaient les grandes assemblées; de là partaient les grandes chasses et les expéditions guerrières; on lui rapportait le gibier; on lui ramenait les prisonniers. Les rares sacrifices humains dont on trouve trace dans la vieille religion chinoise, c'est au dieu du sol qu'on les offrait : on le nourrisait du sang des prisonniers de guerre et des insoumis. « Ceux qui n'observeront pas mes ordres, je les mettrai à mort devant le dieu du sol, » est-il déclaré dans la plus vieille proclamation militaire que nous possédions. Le dieu du sol rappelle d'assez près les Baals sémitiques; il personnifie les énergies du sol, c'est-à-dire de la propriété familiale, du canton, de la province ou de l'empire entier suivant le territoire auquel il préside. Conséquemment il y a des dieux du sol familiaux, des dieux du sol cantonaux et des dieux du sol provinciaux; le « grand dieu du sol » se confond avec le dieu de l'empire. L'autel dédié au dieu du sol est un tertre de terre; autrefois il était surmonté d'un arbre, peut-être indice de l'existence d'anciens bois sacrés: cet arbre donnait son nom au dieu du sol et au pays lui-même. A côté de l'arbre se dressait un poteau de bois ou un fût de pierre, rudiment de statue. Le dieu résidait spécialement dans l'arbre et dans le tertre, car couper l'arbre ou emmurer le tertre, c'était priver le dieu de son pouvoir.

Au dieu du sol familial, c'est le chef de famille qui offrait les sacrifices; aux dieux cantonaux et provinciaux, c'étaient les dignitaires et fonctionnaires correspondants; au dieu du sol national, l'empereur. Le rôle de celui-ci est très sensiblement le même que chez les Assyro-Babyloniens, chez qui il se regardait comme responsable du cours de la nature et des fléaux qui pouvaient survenir, sécheresse, mauvaises récoltes, épidémies, etc. On estimait alors qu'il devait s'offrir lui-même en sacrifice en se coupant les cheveux et les ongles. Quand le soleil et la lune « perdent leurs routes » (éclipse), quand « il n'est plus de paix ni de repos, que tous les fleuves enflés débordent, que du haut des monts les rocs s'écroulent, que les hauteurs deviennent vallées, que les vallons deviennent montagnes, » c'est qu'il y a eu manque d'action gouvernementale. Il faut alors rassembler les vassaux, les ranger dans les quatre régions, suivant les couleurs rituelles de leurs armes et de leurs costumes; les flèches qu'ils lancent sur l'astre obscurci rétablissent l'ordre de la nature.

Quatre autres divinités étaient encore l'objet d'un culte familial dans l'antiquité chinoise : le dieu du fourneau dans lequel brûlait le feu domestique; le dieu du puits et de l'eau: le dieu de la porte extérieure et le dieu des portes intérieures. Ici encore nous trouvons plus d'un point de contact avec les vieux rites indo-européens.

Contre une foule de *Chen* ou de *Kouei* malfaisants, on utilisait, comme en tout pays païen, un attirail considérable de pratiques et de formules magiques. L'essentiel pour se faire obéir des spectres était de savoir leur nom exact: avec cela on pouvait à volonté leur commander. Inversement ils ne pouvaient rien contre les hommes dont ils ignoraient le vrai nom, ou

dont le nom, choisi à dessein parmi les qualificatifs dédaigneux ou malveillants, n'attirait pas l'attention.

4° *Mythes.* — Chez les Chinois, comme chez tous les peuples primitifs, la vie journalière tout entière se passait en exercices religieux: elle était totalement ritualisée. Cependant, par un curieux trait de psychologie ethnique, l'âme chinoise a manqué d'imagination mythique, ou, en tout cas, s'il a existé une ancienne floraison mythique primitive, elle a disparu en même temps que la société féodale, dédaignée des Lettrés qui se seraient refusés à recueillir ces créations populaires et à les fixer par l'écriture.

Les mythes anciens parvenus jusqu'à nous sont pauvres en nombre et pauvres en substance. Ceux des légendes dynastiques, attribuant une conception divine ou une naissance miraculeuse aux fondateurs des dynasties, se réduisent à presque rien. Ainsi les rois Tchéou, qui s'attribuaient le titre de Fils du Ciel, se réclamaient de Héou-tsi, né d'une vierge en qui le Ciel avait fait descendre la semence de vie. D'ailleurs le mythe disparut avec la dynastie Tchéou.

Celui de la Tisserande céleste était plus populaire. La Tisserande est une constellation voisine du Bouvier; ils sont séparés par la voie lactée. Chacun d'eux poursuit au long de l'année son travail solitaire, la Tisserande à son métier, le Bouvier à sa charrue. Une fois l'an, comme dans les rites agraires, ils passent le fleuve lacté, et s'unissent pour leurs noces annuelles. La Tisserande est restée la patronne du travail féminin et de la vie conjugale.

Le mythe des Dragons est moins développé encore. La pluie était due au combat et à l'accouplement de deux dragons de sexe contraire: des chœurs opposés imitaient les gestes coutumiers des dragons pour obtenir cette pluie si nécessaire aux populations agricoles.

On remarquera ce rôle cosmique des deux sexes affrontés. Il se rattache à une notion fondamentale de la cosmologie chinoise. L'ensemble des choses est constitué par l'union de deux éléments primordiaux, l'un mâle (*Yang*) et l'autre femelle (*Yin*). En toutes choses se retrouvent le *Yang* et le *Yin*; le premier, de nature céleste, dérive de l'influence du Ciel; le second est au contraire d'essence terrestre. Pour les philosophes, le *Yang* deviendra le principe de l'évolution; le *Yin* celui de la régression.

II. Révolution religieuse du VI^e^ siècle : Lao-Tse et Confucius. — C'est vers la fin du VI^e^ siècle que se transforment totalement toutes ces croyances sous l'influence des deux grands « philosophes » chinois : Lao-Tse et Confucius.

1° *Lao-Tse et le Taoïsme.* — Né dans le Ho-nan vers 570, Lao-Tse, « le Vieux Maître »,a dû mourir vers 490 avant J.-C. Sa doctrine est contenue dans le *Tao Teh King*, « Livre de la Voie et de la Vertu ». La « Voie », c'est le *Tao* ou « Premier Principe », d'où le nom de taoïsme donné à son système. « Avant le temps et de tout temps, dit-il, fut un Être existant de lui-même, éternel, infini, complet, omniprésent. Impossible de le nommer, de le définir, parce que les termes humains ne s'appliquent qu'aux êtres sensibles. Or l'être primordial fut et est essentiellement imperceptible aux sens. En dehors de lui, avant l'origine, il n'y eut rien. Appelons-le *Wou*, le néant de forme, ou *Tao*, le principe. D'origine inconnue, il exista avant le ciel et la terre, unique, imperceptible, immuable, omniprésent, la mère de tout ce qui est. »

Sur la nature intime du *Tao*, les opinions les plus opposées ont été soutenues. Pour les uns : Rémusat, Mgr de Harlez, le pasteur Westphal, il représente un principe spirituel, la raison universelle répandue dans les choses. Pour les autres : Stanislas Julien, le P. Wieger, c'est au contraire une matière infiniment ténue analogue à l'éther ou à la substance diffuse de la nébuleuse primitive. Ce Principe, entrant en acte d'après le rythme que nous connaissons déjà du *Yang* et du *Yin*, a donné naissance à tous les êtres sensibles. Le *Tao* est donc en toutes choses et tout est en lui. « L'état *Yin* de concentration et de repos, qui fut le sien avant le temps, est son état propre. L'état *Yang*, d'expansion et d'action, de manifestation dans les êtres sensibles, est son état dans le temps et en quelque sorte impropre. » La conséquence de ces données est l'instabilité universelle, à laquelle échappe seul le Tao, qui est immuable. Le *Yang* et le *Yin* se succèdent fatalement et perpétuellement; tout est soumis à l'alternance de ces deux phases. Tout être est comparable à une roue qui tourne : le point le plus élevé redescend aussitôt pour remonter ensuite, et cela indéfiniment. Cependant le *Tao* demeure comme une source infinie que n'appauvrit en rien la création. Quand on demandait à Lao-Tse où était le *Tao* : « Partout, répondait-il. Dans cette fourmi, dans ce brin d'herbe, dans ce tesson, dans ce fumier. »

Poussant à l'extrême l'utilisation du *Yang* et du *Yin*, Lao-Tse en vint jusqu'à admettre l'identité de toutes choses, y compris les contraires. Les distinctions entre états contraires, comme la vie et la mort, ne sont qu'apparentes. Tout est un dans le *Tao*.

En pratique, quelle sera donc la conduite du sage ? « Le sage s'attache au tout dont il fait partie, qui le contient, dans lequel il évolue. S'abandonnant au fil de cette évolution, il sourit à la mort prématurée, il sourit à l'âge suranné, il sourit au commencement, il sourit à la fin. Car il sait que tous les êtres font partie du tout qui évolue. » Ainsi : s'abandonner au tourbillon du *Yang* et du *Yin*, s'abstenir de l'action, s'absorber dans le *Tao*, supprimer toute vie utile et réduire la pensée à la contemplation du vide, voilà l'aboutissement extrême du taoïsme. Le moine taoïste se rapproche beaucoup du Yoghi hindou. A force d'entraînement, il arrive à cet état d'autosuggestion qui lui procure « l'*extase taoïste* », au cours de laquelle il perd la notion du monde extérieur et celle de sa propre existence. Dans la vie courante, la sagesse est de ne pas tenir à ses amis, à ses maîtres, à ses proches, éphémères apparences destinées à disparaître. « Tenir le peuple dans une ignorance apathique, enseigne expressément Lao-Tse, voilà quel doit être le souci principal et constant de l'homme d'État. »

L'influence du taoïsme sur les destinées chinoises fut considérable. Systématiquement appliqué en grand par le gouvernement, il a fait du peuple une masse ignorante, sinon toujours repue, superstitieuse, d'une passivité proverbiale, appliquée à son seul bien-être et professant pour la guerre une horreur qui ne pouvait que mener la Chine à l'asservissement.

2° *Confucius.* — En face de ce scientisme antisocial, Confucius instaura son positivisme, tout comme le Bouddha le sien en face du brahmanisme.

K'ong Fou Tse, dont le nom courant en France est Confucius, naquit dans le Chang-Toung, en 551 avant J.-C., c'est-à-dire encore au cours de cet étonnant VI^e^ siècle qui révolutionna si profondément les idées philosophiques et religieuses de l'humanité. Confucius n'est pas un philosophe; il n'a pas de système. Il se pose en moraliste et en praticien, qui enseigne, pour toute philosophie, le bon sens, la mesure et l'opportunité. Il conservait toutes les anciennes croyances et le culte traditionnel des mânes Il s'appliqua à une recension générale des anciens livres religieux et nous en a légué le *Corpus* connu sous le nom de *King*.

Comme institutions religieuses, Confucius admet le Ciel (*T'ien* et *Chang Ti*), le culte des mânes et des génies. Il leur rend et commande de leur rendre les devoirs traditionnels. Mais il organise sa vie et sa pensée comme

si rien de tout cela n'existait. Son attitude envers la métaphysique est exactement celle du Bouddha, son contemporain. « Comment savoir quelque chose du ciel, dit-il, quand il est si difficile de savoir ce qui se passe sur la terre ? » Et pour ce qui est des ancêtres : « Si je dis qu'ils sont doués de connaissance, des fils pieux se suicideront pour aller retrouver leurs parents défunts. Si je dis qu'ils en sont dépourvus, des fils impies ne se donneront plus la peine d'ensevelir leurs parents morts. Laissons donc la chose sans la décider. D'ailleurs rien ne presse : après la mort, tu sauras ce qui en est. »

En conséquence, la morale de Confucius se modèlera uniquement sur les faits sociaux et sur les principes traditionnels. Elle sera uniquement une morale de la famille où la piété filiale résumera tous les devoirs humains. Le dogme fondamental du confucianisme, qui était sans doute déjà plus ou moins consciemment celui des vieux Chinois, se résume dans la bonté, la rectitude natives. L'homme naît bon; l'éducation consiste à faire apparaître la rectitude native dissimulée sous la gangue des passions. En tout, suivre la voie moyenne ; montrer toujours modération, discrétion, prudence, retenue; ne pas être dupe, ne pas faire du don-quichottisme : voilà toute la morale confucéenne. Si on l'observe, régnera l'harmonie entre citoyens. « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît; fais aux autres ce que tu voudrais qu'on te fît. » C'est la règle du *jên*, non la bienfaisance chrétienne, issue de la charité; non la commisération bouddhiste; mais la serviabilité parfaite et universelle, créant des relations souverainement agréables entre gens modérés et sages, qui n'oublient pas leur intérêt personnel. La chaleur du cœur et le don de soi, si proprement chrétiens, n'ont rien à y voir.

Un célèbre disciple de Confucius, Meng Tse (Mencius) (372-289), insista plus fortement encore sur cette rectitude native, qui, pour lui, représente une parcelle du bien et de l'ordre universels. Pour Meng Tse, la règle dernière de toute morale devient l'altruisme; le moyen de l'appliquer, c'est de travailler par la politique à réformer la société dans le sens démocratique.

Confucius, on le voit suffisamment, n'enseigna nullement une philosophie au peuple chinois; par contre, il le mit fortement en garde contre les extravagances métaphysiques du taoïsme. A un excès il opposa un autre excès. Le résultat de ce positivisme outré fut de condamner pour des siècles la pensée chinoise à la routine et à la stérilité.

III. Le Moyen Age chinois : anarchie religieuse. — Pendant plus de dix siècles, taoïsme et confucianisme luttèrent pour la suprématie intellectuelle en Chine; de temps à autre, la lutte prit même les allures d'une persécution. Mais le résultat politique inévitable de ces doctrines ne tarda pas à se manifester : ce fut l'impossibilité de résister à l'invasion étrangère. Au temps même où l'empire romain était envahi par les barbares, l'empire chinois l'était par les Toungouses, les Huns, les Thibétains, etc. Ce sont ces derniers qui propagèrent en Chine le bouddhisme, comme nous le verrons plus loin, parce que le bouddhisme favorisait leur politique. Au vi^e^ siècle, la Chine entière était devenue officiellement bouddhiste. Dans les siècles suivants, l'étranger continua à imposer en Chine toute espèce de formes religieuses qui obtinrent des succès variés : mazdéisme, nestorianisme, manichéisme, islamisme, etc. Ce fut la plus parfaite anarchie religieuse qu'on puisse imaginer.

IV. Le néo-confucianisme. — Lorsqu'en 1015 l'empereur Tchen-Tsoung se déclara par décret « Fils du Ciel », il introduisit du même coup le Shinto (voir Japon) en Chine. Le shintoïsme fut adopté par tout le parti taoïste et régna jusqu'à notre époque sous le nom de taoïsme chinois ou taoïsme héroïque.

A la même époque se dessinait une énergique réaction contre le confucianisme. Au positivisme étroit et routinier de Confucius, on tenta de superposer une métaphysique. Ce fut l'œuvre de l'école des Lettrés. Le résultat en fut le néo-confucianisme. Il eut, comme fondateur, Tcheou Toen-I (1017-1073) et, comme philosophe éminent, Tchou Hi (1130-1200). Le premier vivait, ainsi que ses principaux disciples, dans la Chine du Nord (Ho-nan); quand celle-ci fut conquise par les Toungouses (1127), les centres philosophiques se déplacèrent vers le Midi. De sorte que Tchou Hi appartenait, ainsi que les représentants de son école, à la Chine du Sud.

Génie encyclopédique et puissant, Tchou Hi réunissait en lui les aspects les plus opposés de la pensée philosophique. Tout d'abord son système suppose l'absence de distinction réelle entre esprit et matière; toute matière est pénétrée d'intelligence, tout esprit se réalise en matière. Cela donné, Tchou Hi place à l'origine des choses les deux principes primordiaux *Taï Ki* et *Wou Ki*. Le *Taï Ki* est l'être pur, absolu, infini, éternel; le *Wou Ki* représente la virtualité dont il est sorti. « Partout présent, extrêmement élevé, extrêmement admirable, extrêmement excellent, extrêmement subtil, extrêmement esprit; principe de toute vie, de toute bonté, de tout bien, de toute vertu, » le *Taï Ki* est l'âme de l'univers. C'est lui qui a organisé le monde par l'intermédiaire de la Norme, *Li*, ensemble des lois cosmiques. « La Norme n'existe pas en dehors de la matière qu'elle meut; elle n'existe pas et ne peut pas exister séparément. » Conséquence : il n'y a pas de substances; il n'y a donc pas d'âmes subsistantes; il n'y a pas d'immortalité. Les deux âmes de l'homme sont également matérielles et périssables. Nous ne sommes que les vagues successives d'un même océan. Chacun de nous ressemble à un glaçon flottant qui finit par se fondre dans la masse. Par suite, le culte des ancêtres n'est plus qu'une formule de politesse vis-à-vis d'eux.

Finalement Tchou Hi, après un immense effort intellectuel et un immense détour métaphysique, aboutit au même point que Confucius lui-même. C'est la route barrée pour longtemps à la pensée, la condamnation définitive à la routine déjà trop ancrée dans le tempérament chinois. Le triomphe du néo-confucianisme coïncida avec l'asservissement aux dynasties mongoles et mandchoues. Les Lettrés devinrent les serviteurs de ces nouveaux maîtres. Avec le monopole des examens, ils s'arrogèrent celui des fonctions et des charges. Pendant huit siècles, ils furent en réalité les vrais maîtres de la Chine; ce sont eux qui ont pétri son cerveau, et de manière combien néfaste! Les extraits de Confucius, commentés par Tchou Hi, constituaient en effet le programme des examens; le néo-confucianisme résumait l'enseignement officiel de toutes les écoles; c'était, d'un mot, l'athéisme méthodique.

V. Le bouddhisme chinois. — L'introduction du bouddhisme en Chine reste encore assez mystérieuse. Cependant il semble certain que les infiltrations bouddhiques se produisirent à plusieurs reprises, du i^er^ au iv^e^ siècle de notre ère. C'est contraints par la persécution que les moines hindous franchirent la frontière chinoise; ils ne récoltèrent d'ailleurs que des insuccès tant que les envahisseurs du Sud-Est ne vinrent pas les soutenir dans un but politique. Dès le v^e^ siècle, tout le nord de la Chine était déjà bouddhiste; au vi^e^, le bouddhisme devenait religion officielle. Mais ce succès fut assez éphémère, car bientôt le shintoïsme le supplanta presque complètement.

Le bouddhisme chinois appartient à l'école du Grand Véhicule (voir Bouddhisme). Mais rien de moins pur que ce bouddhisme : il a su, en effet, pour.

se rendre populaire, s'agréger les plus grossières superstitions, s'incorporer les divinités les moins respectables, adopter les légendes indigènes, donner au culte des morts tout l'éclat de ses cérémonies. On y retrouve mêlés dieux hindous et génies chinois. Grâce à la cérémonie de l'Avalambama, la piété filiale exaltée du peuple chinois trouva de nouvelles voies : en offrant aux moines le vase contenant les dons les plus appréciés, on obtient que, « au moment même de la confession publique devant la communauté, les parents de celui qui a fait l'offrande soient délivrés, entrent dans l'éclat des fleurs célestes et reçoivent une joie sans limites. »

VI. La Chine moderne. — « Les trois religions ne sont qu'une religion, » dit-on couramment en Chine. Cela veut dire que taoïsme, bouddhisme ou confucianisme se confondent dans les pratiques de chacun. Si l'esprit général est plutôt confucéen, on emploie couramment et souvent alternativement les moines bouddhistes et les moines taoïstes pour les diverses cérémonies de la vie courante, comme les funérailles ou les exorcismes. De croyances définies, en dehors de celles concernant les ancêtres, il n'y en a à peu près pas; mais une foule de menues pratiques regardées comme obligatoires. « Il ne paraît pas, dit M. Granet, qu'il entre jamais dans les croyances chinoises rien qui ressemble à une conviction définie et à une adhésion virile. » *La religion des Chinois*, p. 191.

Depuis 1916, les cultes officiels ont pris fin; le sacrifice au Ciel, ininterrompu depuis l'origine, est aboli. Un immense travail souterrain s'accomplit pour des fins encore très obscures. C'est actuellement l'anarchie la plus complète à tous les points de vue, religieux et moral compris. Pour maintenir l'ordre en Chine, les gouvernements ont toujours dû recourir aux sanctions les plus barbares, comme le supplice effrayant des 10 000 morceaux. Que peut devenir un peuple pareil le jour où cette contrainte elle-même a cessé ? C'est une question que les utopistes idéologues d'Occident négligent de se poser.

Le salut de la Chine serait dans sa conversion. Les progrès du catholicisme se poursuivent régulièrement, mais lentement. Le bouddhisme et l'Islam n'ont actuellement d'importance qu'au point de vue politique. Le taoïsme a perdu sa vitalité. Rien ne laisse prévoir encore ce que sera l'avenir religieux du peuple chinois.

III. Les rites chinois. — I. Historique du problème. — A la fin du XVI^e^ siècle, les jésuites entreprirent, après une longue interruption, de faire de nouveau pénétrer le catholicisme en Chine. Pour faciliter les conversions, ils crurent pouvoir adopter un certain nombre d'expressions chinoises où ils pensèrent voir les équivalents de nos formules orthodoxes, et tolérer, chez leurs chrétiens un certain nombre de rites traditionnels qui leur parurent exempts de toute idolâtrie.

Ce furent d'abord les noms divins dont nous avons plus haut expliqué le sens et la portée. Les noms divins *T'ien*, « Ciel », et *Chang-ti*, « Souverain Seigneur », leur parurent de simples métonymies, familières à tous les peuples et autorisées même par l'usage de la Bible. Par Ciel, ils admirent qu'il fallait entendre « Celui qui règne dans le ciel », et par « Souverain Seigneur », l'Être Suprême. Le P. Ricci et ses compagnons d'apostolat estimèrent que ces noms n'offraient rien par eux-même qui ne convînt à la majesté divine, et que, dans les *I ng*, ils désignaient réellement le vrai Dieu. C'étaient, pour eux, comme des débris de la révélation primitive, auxquels quelques missionnaires ajoutaient même de prétendues allégories qui auraient, croyaient-ils, figuré la plupart des dogmes chrétiens. Presque seul le successeur du P. Ricci, le P. Nicolas Longobardi, combattit l'emploi, comme noms du Dieu chrétien, des termes *T'ien* et *Chang-ti*.

A côté des noms divins, il y avait les cérémonies en l'honneur des ancêtres et celles en l'honneur de Confucius. Jamais il n'a été question de tolérer chez les Chinois des cérémonies reconnues nettement idolâtriques. « On ne saurait l'affirmer sans calomnie, » déclare l'un des adversaires les plus acharnés des rites chinois, Mgr Maigret. Ainsi il n'est nullement question d'observances taoïstes ou bouddhistes. Il s'agit seulement des cérémonies très simples communes à tous les Chinois pour honorer les ancêtres familiaux dans le confucianisme ou le néo-confucianisme et de celles que l'État chinois prescrivait aux Lettrés pour honorer Confucius. Ces cérémonies étaient-elles indifférentes ? Constituaient-elles au contraire des actes religieux, un culte des ancêtres et un culte de Confucius ?

Aux yeux du P. Ricci et des siens, la question ne souffrait qu'une réponse : c'étaient là autant d'usages purement civils ou politiques, n'entraînant aucun caractère d'hommage religieux. Ils croyaient prendre suffisamment leurs précautions contre les abus possibles en n'autorisant que les honneurs semblables à ceux rendus à des vivants, les mandarins par exemple. Sans doute le caractère véritable de ces cérémonies ne pouvait être déterminé que par la connaissance exacte des sentiments et des intentions de ceux qui les pratiquaient. Mais on ne disposait pas alors des méthodes comparatives modernes, telles que les utilise l'histoire des religions, et l'on devait s'en tenir à l'observation superficielle et aux procédés d'abstraction connus au XVII^e^ siècle.

II. La controverse. — C'est en 1635 que la grande controverse qui devait aboutir à des conséquences si poignantes fut déclanchée. Quelques dominicains et franciscains, presque tous espagnols, débarqués en Chine en 1631 et expulsés par les mandarins en 1637, dénoncèrent à l'archevêque de Manille l'indulgence qu'ils estimaient outrée des jésuites pour les « superstitions chinoises ». La polémique allumée entre les grands ordres se poursuivit à coup de manuscrits d'abord, de *dubia* exposés à Rome ensuite.

Décret de 1645. — En 1643, le P. Moralès, l'un des dominicains espagnols ramenés à Manille par le décret d'expulsion, fit le voyage de Rome pour soumettre au Saint-Siège toute une série de questions qui, disait-il, étaient controversées entre jésuites d'une part, dominicains et franciscains de l'autre. Dix sur seize de ces questions avaient trait à la participation des chrétiens chinois aux cérémonies en l'honneur des ancêtres, de Confucius ou de l'empereur. A la date du 12 septembre 1645, un décret de la S. C. de la Propagande, approuvé par Innocent X, déclara que ces cérémonies, telles qu'elles étaient exposées dans le questionnaire, étaient condamnées et prohibées. Le pape enjoignait d'observer rigoureusement ces prescriptions « jusqu'à ce que Sa Sainteté ou le Saint-Siège apostolique en ordonnât autrement. » A cela les missionnaires jésuites objectèrent que les cérémonies, telles que les avait exposées Moralès, n'étaient pas celles dont on usait en réalité, et le décret lui-même laissait en effet de côté la question de fait pour s'en tenir à la question de droit.

Les jésuites crurent devoir s'expliquer solennellement. Ils envoyèrent à Rome le P. Martin Martini, qui n'y parvint qu'en 1654. Celui-ci employa la même méthode que Moralès; il posa des questions, au nombre de quatre.

Décret de 1656. — De ces quatre questions, les deux dernières seulement se rapportaient au problème des rites chinois. Elles visaient ceux de ces rites qui se pratiquaient en l'honneur de Confucius à la collation des grades et ceux qui avaient lieu tant après les

décès que dans les maisons et au tombeau des ancêtres. Toutes ces cérémonies étaient présentées comme dépourvues de toute signification religieuse et animées seulement de sentiments de respect et de reconnaissance.

La réponse du Saint-Office est contenue dans un décret du 23 mars 1656, approuvé par Alexandre VIII. Voici les textes des 3e et 4e réponses, l'une et l'autre affirmatives : « 3° La S. C., d'après ce qui a été proposé ci-dessus, a jugé qu'on doit permettre aux Chinois chrétiens les cérémonies susdites, parce qu'il semble que c'est un culte purement civil et politique... 4° Suivant ce qui a été proposé ci-dessus, la S. C. a jugé que l'on peut tolérer que les Chinois convertis pratiquent ces cérémonies à l'égard de leurs défunts, même en compagnie des païens, en retranchant toutefois toute superstition; que même, tandis que les païens font des actions superstitieuses, ils peuvent encore être présents avec eux, surtout après avoir fait profession de leur foi, quand il n'y a pas de danger de perversion et s'ils ne peuvent autrement éviter des ressentiments et des inimitiés. »

Ce décret favorisait l'école de la « condescendance ». Mais on reprocha au P. Martini d'avoir fait un exposé unilatéral, supposant accordée une bonne part des points en discussion. Les siens répondaient qu'il avait décrit en fait, en toute sincérité, la pratique courante des jésuites, qui seule était en cause.

Décret de 1669. — Le décret précédent semblait en contradiction absolue avec celui qui l'avait précédé. Le détruisait-il ? C'est la question que posa aussitôt le P. Polance, de l'ordre de saint Dominique. Un troisième décret du Saint-Office, approuvé par Clément IX, fut rendu le 20 novembre 1669. Il déclarait obligatoires les deux décrets antérieurs, mais s'en remettait à la conscience de chaque missionnaire pour juger, dans chaque cas donné, si les circonstances rentraient dans celles visées par le décret de 1645 ou dans celles du décret de 1656.

Tentatives d'accord. — Vers le second tiers du XVIIe siècle, l'école de la condescendance semblait gagner du terrain et des deux parts on cherchait à aboutir à un accord. Tous voyaient bien en effet quel était le tragique enjeu des questions posées : il n'y allait de rien de moins que de la ruine des missions chinoises tout entières. Des dominicains éminents admirent la pratique approuvée par le décret de 1656 et les jésuites firent des concessions à leurs adversaires sur la question des noms divins. La grande persécution de 1665 réunit à Canton tous les missionnaires que l'on put arrêter. 23 d'entre eux passèrent cinq années dans la même maison. Dans des conférences qui ne durèrent pas moins de quarante jours, ils discutèrent point par point tous les problèmes en litige. Finalement ils formulèrent un accord général en 42 points dont l'idée dominante était qu'« il ne faut point fermer la porte du salut aux innombrables Chinois qui seraient écartés de la religion chrétienne, si on leur défendait de faire ce qu'ils peuvent faire licitement et de bonne foi et ce qu'ils ne sauraient omettre sans de graves préjudices. » Le chef de la mission dominicaine avait reçu de son supérieur majeur mandat de faire l'union avec les jésuites et de signer les décisions de la majorité. Il signa en effet, mais fit ensuite effacer sa signature. En 1673, il arrivait à Rome et s'efforçait de détruire l'effet de l'accord de Canton.

Décret de 1704. — La controverse fut jetée dans le domaine public par un ouvrage de Navarete en 1676. D'autre part le vicaire apostolique du Fou-kien, Mgr Maigrot, de la Société des Missions étrangères, par un mandement nettement prohibitif, contraignit en quelque façon le Saint-Siège à reprendre l'examen de la question. Une congrégation particulière fut instituée pour instruire l'affaire. Cependant, au cours même des débats, l'archevêque de Paris, Mgr de Noailles, peu favorable aux jésuites, à ce qu'il paraît, sollicitait de la Sorbonne une censure contre la tolérance des rites reprochée aux missionnaires de la Compagnie. La censure fut effectivement prononcée, après trente séances de chaudes discussions, à la date du 18 octobre 1700.

Un autre fait nouveau survint au cours de cette longue affaire. Les jésuites produisirent à Rome une déclaration de l'empereur Kang-hi, jusque-là très favorable aux missionnaires catholiques, déclarant que les cérémonies incriminées n'avaient qu'un caractère purement civil et politique. Ce témoignage, sur lequel ils avaient beaucoup compté pour défendre la cause qu'ils soutenaient, ne paraît pas avoir agi sensiblement sur l'esprit des Congrégations romaines.

C'est seulement dans les derniers mois de 1704 que l'affaire fut conclue au Saint-Office. Le texte de la réponse fut approuvé par Clément XI dans la congrégation du 20 novembre de la même année. Mais auparavant le pape avait envoyé un visiteur apostolique, avec pouvoirs de légat *a latere*, pour travailler en Chine même à l'exécution des décisions qui devaient être prises.

Dans ce décret, le terme *Tien-tchou*, « Seigneur du ciel », est admis pour désigner le vrai Dieu : ceux de *Tien* et *Chang-ti* sont prohibés. Les cérémonies, solennelles ou non, en l'honneur de Confucius et des ancêtres sont prohibées ainsi que les tablettes des ancêtres avec les inscriptions d'usage. Mais on insiste sur la bonne foi des missionnaires qui précédemment ont agi d'après des principes différents. « En fin de compte, dit le P. Brucker, c'était la méthode des jésuites qui était condamnée. » Mais qu'allait-il advenir des nombreux chrétiens de leurs missions ? Jamais problème plus angoissant s'est-il jamais posé devant des consciences de prêtres ?

Sentence définitive. — Le visiteur apostolique choisi par Clément XI arriva à Canton, puis à Pékin, en avril 1705. L'empereur Kang-hi, dès qu'il comprit le but de sa mission, changa radicalement ses dispositions envers les missionnaires. Il leur enjoignit, sous peine d'expulsion, de venir lui demander un diplôme les autorisant à prêcher l'évangile, et ceux-là seuls l'obtiendraient qui s'engageraient à ne pas combattre les rites. Aussitôt le légat imposa aux mêmes missionnaires, lorsqu'ils seraient interrogés par l'autorité chinoise, de déclarer, sous peine d'excommunication *latæ sententiæ*, que « plusieurs choses », dans les croyances et les cérémonies chinoises, ne s'accordaient pas avec la loi divine, notamment les sacrifices aux ancêtres, à Confucius, l'usage des tablettes, les noms divins. Sur ce, Kang-hi fit reconduire le légat à Macao, et divers missionnaires opposants hors de ses frontières. Il chargeait en même temps des Pères jésuites de porter au pape ses objections contre la mesure envisagée. Un assez grand nombre de missionnaires, des religieux de divers ordres, avaient, dans l'intervalle, demandé et obtenu le diplôme de Kang-hi.

Clément XI maintint néanmoins les dispositions du précédent décret. Il défendit de publier désormais quoi que ce fût sur les rites chinois sans une permission spéciale de la S. C. de l'Inquisition, et, pour couper court à tous les subterfuges et à toutes les tergiversations, publia la constitution solennelle du 19 mars 1715. Cette constitution condamne solennellement l'usage des noms *T'ien* et *Chang-ti;* elle interdit de placer dans les églises des écriteaux portant l'inscription chinoise *King Tien;* elle déclare qu'on ne doit permettre aux chrétiens, sous aucun prétexte, d'assister aux sacrifices ou aux offrandes des équinoxes, pas plus qu'à celles de la nouvelle lune ou de la pleine

une ou à celles de la collation des grades en l'honneur de Confucius; qu'ils ne doivent non plus prendre part aux cérémonies traditionnelles devant les tablettes des ancêtres, à leur tombeau ou avant la sépulture, même après une profession de foi, car elles sont inséparables de la superstition; enfin elle décrète que les tablettes des ancêtres ne doivent être admises dans les maisons des chrétiens que si elles ne portent pas d'autre inscription que le nom du défunt. Les peines les plus sévères sont prévues contre ceux qui n'observeraient pas ou ne feraient pas observer entièrement ces dispositions, entre autres l'excommunication *latæ sententiæ*. Enfin tous les missionnaires en fonction ou près d'y entrer durent prêter le serment le plus solennel d'être fidèles aux prescriptions de la constitution.

L'effet immédiat de la constitution *Ex illa* fut-il vraiment un désastre pour les missions ? On l'a contesté avec des arguments sérieux. La plupart des chrétiens ne changèrent rien à leurs manières de faire ; Kang-hi signa une sentence des tribunaux d'empire décrétant l'expulsion des missionnaires, la destruction des églises, l'interdiction de la foi chrétienne. Les missionnaires jésuites n'administrèrent plus les sacrements qu'en cas de nécessité ; à côté de la soumission résignée, ils exprimaient un véritable désespoir, supposant ruiné l'effort magnifique de tout un siècle d'apostolat.

Les permissions. — Cet état requérait une nouvelle intervention du Saint-Siège. Un nouveau légat, Mgr Mezzabarba, arrivé à Canton en 1720, devant la menace exprimée par l'empereur Kang-hi, d'embarquer pour l'Europe tous les missionnaires et le légat lui-même, communiqua huit « permissions » qui posèrent encore de nouveaux et difficiles problèmes. Mais ce sont des problèmes purement historiques et nous ne nous y attarderons pas. D'ailleurs elles furent révoquées par Benoît XIV.

La bulle de Benoît XIV. — En 1735, Clément XII, pour en finir avec cette difficile affaire, ordonna une grande enquête qui se prolongea jusque sous Benoît XIV. C'est le 11 juillet 1742 que fut rendu le jugement définitif, par la bulle *Ex quo*. Elle est parfois très dure. Le pape s'adresse à « des hommes désobéissants et sophistes, qui ont cru pouvoir se soustraire à l'observation exacte du décret de 1715, sous prétexte qu'il porte le nom de *précepte*. » Pour ce qui est des « permissions » de Mgr Mezzabarba, « jamais approuvées par le Saint-Siège, elles répugnent et sont opposées à la constitution apostolique du pape Clément XI, vu qu'en partie elles sont contraires aux règles données dans cette constitution pour éviter le danger de superstition. Nous disons et prononçons que toutes et chacune de ces permissions doivent être tenues à jamais pour abolies, nulles, invalides, sans aucune force ni vigueur. » Enfin le pape enjoint sous les peines les plus rigoureuses l'observation intégrale de cette constitution et il impose à tous les missionnaires un nouveau serment contenant, en plus du précédent, la promesse de travailler de tout son pouvoir à persuader les néophytes d'obéir rigoureusement aux ordonnances pontificales.

Le résultat fut évidemment douloureux pour le cœur des missionnaires, car les chrétientés restèrent désormais presque réduites aux pauvres gens qui, ayant à peine de quoi manger et se loger, ne pouvaient songer à des oblations ou des sacrifices aux ancêtres. Ne devant pas se prêter aux cérémonies traditionnelles, les chrétiens, jusqu'à ces derniers temps, ne pouvaient avoir accès aux grades littéraires, sans lesquels il n'y avait en Chine ni considération ni influence sociale. La révolution chinoise aura du moins eu l'avantage de libérer les chrétiens à ce point de vue. Assurément le résultat des décrets était prévu de Rome; l'histoire des rites montre que l'Église ne sacrifie pas, comme on le lui reproche quelquefois, ses traditions ou ses croyances à son influence politique. En tout cas l'historien moderne des religions, tout en reconnaissant la parfaite bonne foi des missionnaires jésuites en cette affaire, ne peut que déclarer qu'ils se sont trompés en contestant la portée religieuse de rites qui se retrouvent équivalemment dans la plupart des religions. Cette conclusion démontre que l'histoire des religions n'est pas dénuée d'importance pour le pur théologien.

Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Paris, 1922; M. Granet, *La religion des Chinois*, Paris, 1922; R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale*, Paris, 1923; *Dict. apologétique*, au mot *Chine; Dict. théol. cath.*, au mot *Chinois (rites)*, article capital pour la question des rites; Thomas, *Histoire de la mission de Pékin jusqu'à l'arrivée des Lazaristes*, Paris.

P. Fournier.

CHŒUR ET SOLISTES dans la musique d'église et le chant liturgique.

I. Généralités. — L'introduction progressive du style de la cantate et de l'oratorio dans la musique d'église a contribué à faire perdre de vue ce qu'il y a de déterminé et de réglementé, par les prescriptions ecclésiastiques et par la tradition, sur l'emploi respectif des voix, chœurs ou solistes, à l'office divin. C'est tout particulièrement l'abaissement où s'est trouvé le chant liturgique pendant une partie du XIXe siècle et l'abus du motet en solo qui ont amené cet ordre de choses : la substitution brusque de certaines éditions de plain-chant à d'autres en usage a souvent augmenté cette décadence; le manque de ressources de nombreuses églises et la pénurie de chantres n'ont que trop contribué à l'affirmer. Cependant, même avec des moyens matériels réduits, il est possible et avantageux souvent, par une meilleure répartition des éléments chantants et un choix plus étudié du répertoire, de remédier à cet état de choses, et de donner à chacun, solistes ou choristes, le rôle liturgique et musical le plus avantageux.

II. Chant liturgique. — Laissant ici de côté les récitatifs et intonations réservés aux officiants, remarquons que les rubriques qui règlent le chant de la messe, par exemple, déterminent avec précision la part qui revient à un, deux, quatre chantres, à un ou deux demi-chœurs, au chœur choisi sous le nom de *schola* ou de « maîtrise », au chœur général du clergé et des fidèles. La mise en œuvre de ces divers moyens est donc non seulement souhaitable, mais nécessaire, pour faire donner au chant liturgique le maximum d'effet qu'il peut et doit produire.

Solistes liturgiques. — Ce sont des hommes et des enfants, à la voix choisie, qui sont chargés d'exécuter certains *versets*, soit en *solo* — une voix seule — soit en *soli* — groupes de solistes. Les versets de l'introït jusqu'à la médiante, les versets des répons, surtout du graduel et de l'alleluia, l'intonation de ce dernier, sont des chants de solistes, auxquels le chœur répond ou s'ajoute, suivant le genre de chant.

Aux jours de fête, c'est également de préférence en soli que seront dits les versets impairs des *Kyrie*, *Gloria*, (*Credo* là où c'est l'usage), *Agnus Dei*. En dehors de cela, les intonations et petits versets qui ne sont pas réservés aux célébrants sont aussi destinés à une seule voix ou à deux, tels les versicules, *Benedicamus*, etc.

Schola. — A la schola conviennent tous les chants qui ne sont pas destinés à l'ensemble des assistants; c'est à la schola se partageant en solistes et chœur (ou deux demi-chœurs suivant les cas), qu'appartient le chant du « propre » de la messe, de certaines antiennes de l'office plus difficiles que d'autres ou moins fami-

lières à la foule, l'alternance avec celle-ci, s'il y a lieu, pour les chants communs, ou pour l'exécution de certains « ordinaires » choisis, etc.

Chœur général. — Au chœur général est destiné tout ce que l'on répond au célébrant : les *Amen*, *Et cum spiritu tuo*, etc. Partagé en deux demi-chœurs (par exemple, hommes et femmes avec les jeunes garçons), ou alternant avec le clergé ou bien l'ensemble ou les solistes de la schola, le chœur des fidèles chantera les strophes paires de tous les chants communs, hymnes, proses, psaumes. Voir aussi CHANT POPULAIRE.

III. MUSIQUE POLYPHONIQUE. — Ce n'est pas en général à la foule que s'adressent les compositions musicales exceptionnelles, mais à la schola ou à un chœur réduit, confrérie, groupement de piété ou social, etc. La règle générale est simple : dans la musique d'église doit dominer le chœur: le solo n'y peut apparaître que comme simple épisode « étroitement rattaché — dit le pape Pie X — au reste de la composition en chœur. » On peut remarquer avec raison que, dans les messes classiques à plusieurs voix, si certains versets, tels le *Christe*, le *Qui tollis*, le *Benedictus*, sont assez souvent composés en duo ou en trio, le solo n'y apparaît point : quand une partie seule se fait entendre, c'est pour l'entrée ou l'exposition musicale du passage ainsi exécuté. (Nous ne parlons pas, évidemment, des messes en style de théâtre ou de concert, qui, malgré la renommée de leurs auteurs, n'ont jamais été approuvées par l'Église, et même sont parfois nommément condamnées.) Pour les motets, on comprend que la règle est la même pour celles de ces pièces que l'on exécuterait pendant une messe chantée : des motets en solo après l'offertoire, ou à l'élévation, ou pendant la communion, ne sont point autorisés par les règles ecclésiastiques. Le cas est différent pour les chants exécutés pendant ces expositions du Très Saint Sacrement, que l'on nomme « saluts » en France et en Belgique : à moins d'une prescription spéciale de l'évêque, ou de la coutume locale, les chants des saluts se succèdent souvent en forme de « concert spirituel »; rien n'empêche d'y placer, si on le désire, un motet en solo parmi les autres pièces en duo, trio, ou chœur. Bien entendu, même dans ce cas, c'est à une voix d'homme ou d'enfant que sera réservé un tel solo, si on croit devoir le faire : la voix de femme ne peut prédominer que dans les chapelles réservées aux religieuses, pensionnats, confréries. (Voir MUSIQUE RELIGIEUSE, avec les références indiquées dans cet article.)

A. GASTOUÉ.

CHOLLET Jean-Arthur, né en 1862, à Avocourt (Meuse). Son père était de ces vieux instituteurs chrétiens, trop rares aujourd'hui, qui tenaient à honneur de donner leurs fils à l'Église. Le jeune abbé fit ses études de philosophie et de théologie au séminaire académique de Lille, où professait alors son célèbre compatriote, le chanoine Jules Didiot. Ordonné prêtre en 1886. De 1888 à 1910, pendant plus de vingt ans, il n'a cessé, comme chargé de cours, professeur suppléant ou professeur titulaire, d'enseigner, aux Facultés de Lille, la philosophie et la théologie morale. En 1910, il était nommé évêque de Verdun, son diocèse d'origine, et, en 1913, archevêque de Cambrai, le diocèse de sa vie universitaire. Pendant la guerre de 1914-1918, Mgr Chollet, resté à son poste, y accomplit son devoir d'évêque « défenseur de la cité » avec une fière et ferme vaillance : les Allemands eux-mêmes, qui occupèrent sa ville épiscopale pendant quatre années, le tenaient en grande estime.

Mgr Chollet a publié de nombreux articles dans maints périodiques, revues et journaux, notamment dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* et les *Questions ecclésiastiques*, qu'il dirigeait de concert avec son collègue, maintenant évêque de Lille, Mgr Quilliet. Sa collaboration au *Dictionnaire de théologie catholique* était fort appréciée. Parmi ses ouvrages, on ne mentionnera ici que ceux auxquels le public éclairé a fait un accueil particulièrement favorable : *La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne*, 1898; *De la notion d'ordre*, 1899; deux excellents livres de psychologie surnaturelle, la *Psychologie du Christ*, 2 vol., 1903, et *Nos Morts* (psychologie du purgatoire et du ciel), ouvrage plusieurs fois réédité; le pieux et substantiel *Manuel de la dévotion à Jeanne d'Arc*, 1909; divers volumes, enfin, d'administration pastorale. *Pour que la France se relève*, très remarqué, fait partie de cinq volumes que l'éminent prélat a produits pendant la guerre.

A une science doctrinale très sûre, Mgr Chollet joint un réel talent d'écrivain : il sait revêtir les idées les plus abstraites des riches couleurs de l'imagination.

J. BRICOUT.

CHOMAGE. — Le seul chômage dont nous voulons parler ici est le chômage involontaire, excluant ainsi le chômage des salariés en grève, bien que la grève puisse avoir pour conséquence le chômage involontaire de certaines catégories d'ouvriers. Nous excluons aussi le chômage causé par l'invalidité et la maladie, de sorte que nous pouvons définir le chômage : le manque de travail pour l'homme qui a le désir et la capacité de travailler.

En régime de grande production pour l'échange et de concurrence sans mesure et sans règles, il est inévitable qu'il y ait des crises à cause de la difficulté d'adapter adéquatement la production à la consommation.

Ces crises varient suivant le fameux cycle prospérité-dépression dont les économistes croient connaître approximativement le mouvement rythmique variant, en temps normal, entre sept et onze ans, le chômage étant moindre dans la phase de prospérité et plus grand dans la phase de dépression. Mais le chômage varie surtout selon les professions; chacune d'elles a son coefficient de chômage. Il y a des industries dites saisonnières qui n'ont d'activité que pendant une certaine période de l'année : confection, bâtiment, fabriques de sucre. On voit combien il doit être difficile d'étudier et de discipliner un phénomène aussi variable.

Ces notions préliminaires établies, expliquons brièvement le mal du chômage, les moyens de le prévenir, le remède à apporter pour adoucir ses plus douloureuses conséquences. Nous dirons quelques mots en finissant sur l'assurance obligatoire et légale contre le chômage, et sur les travaux de la Conférence internationale du travail.

1° Le chômage est un redoutable *fléau* pour l'ouvrier et sa famille. En effet, dans le régime du salariat tel qu'il fonctionne de nos jours, il supprime, momentanément du moins, tous ses moyens normaux d'existence. Il démoralise le travailleur, l'expose à toutes les tentations, le réduit parfois à la mendicité. Surtout il est un ferment d'agitation et peut devenir, dans nos grandes cités industrielles modernes, une cause de révolution sociale.

Aussi tous s'en préoccupent depuis longtemps. Économistes, organisations professionnelles, œuvres sociales, législateurs ont essayé d'apporter un remède à un fléau aussi nuisible, en enrayant sa marche ou ses ravages.

2° Un des meilleurs moyens de le prévenir est une bonne *organisation du placement* par de sérieux groupements professionnels; ceux-ci, en rapports constants avec le monde du travail, en connaissent mieux que tout autre les besoins et peuvent ainsi diriger les

bras inoccupés vers telle ou telle partie d'industrie, qui, à un moment donné, peut les employer utilement.

Dans certains pays, on a érigé le placement en service public avec la collaboration d'ailleurs des représentants de la profession. En Angleterre, une loi de 1909 a institué des bourses de travail sous le contrôle du *Board of Trade* (Ministère du Commerce). Ces bureaux publics de placement sont fédérés de façon à permettre le rapprochement, sur tous les points du territoire, des offres et des demandes de travail. En France, la loi du 14 mars 1904 impose aux communes de plus de 10 000 habitants l'obligation d'instituer un bureau municipal de placement; leur activité, médiocre jusqu'en 1914, a pris plus d'ampleur depuis, et leurs services sont devenus plus importants.

Nous ne citons que pour mémoire comme moyen de lutter contre le chômage l'exécution de travaux publics ou municipaux.

3° Mais, si bien organisé qu'il soit, le placement ne peut que rapprocher rapidement l'offre et la demande; il ne peut pas créer d'emplois nouveaux. Il faut donc faire intervenir un remède sérieux pendant tout le temps que durera le manque de travail. Ce remède, employé depuis longtemps déjà pour la maladie et l'invalidité, c'est l'*assurance*.

Sa forme pratique en France est la constitution de caisses de chômage par les syndicats des diverses professions, caisses subventionnées par l'État, les départements et les communes. C'est, comme disent les Belges, la liberté subsidiée. Deux villes françaises, Dijon et Limoges, ont les premières, en 1896, mis ce système en pratique, mais le règlement qui organisa le mouvement fut celui que rédigea la ville de Gand en 1900.

D'après la législation française actuellement en vigueur, voici comment se manifeste l'intervention de l'État en matière de secours de chômage. L'État, d'après un décret du 9 septembre 1905, accorde aux caisses de chômage des syndicats ou des sociétés de secours mutuels une subvention de 20 0/0 du total des secours accordés par ces caisses, ce minimum pouvant être majoré de moitié si ces caisses atteignent le chiffre de mille membres. D'après un autre décret du 19 avril 1918, l'État peut aussi subventionner les fonds de chômage municipaux ou départementaux (33 0/0 du total des indemnités versées).

Les syndicats libres de Roubaix-Tourcoing ont fondé récemment une de ces caisses, en utilisant tous ces décrets. Grâce aux 33 0/0 qui lui ont été accordés par la plupart des communes, aux 33 0/0 qui lui ont été alloués par le Conseil général du Nord, et aux 20 0/0 de l'État, ils peuvent, moyennant une légère cotisation de leurs membres, donner 5 francs par jour à leurs chômeurs, jusqu'à concurrence de 60 jours par an. Il faut noter que la participation des pouvoirs publics est basée sur un maximum de 4 francs par jour. Le surplus est à la charge entière des caisses.

En 1921, d'après un rapport officiel, on a accordé en France des subventions à 65 caisses pour un montant de 170 164 francs. Le nombre des membres des caisses de chômage est passé de 9 355 (début de 1918) à 75 320 (fin de 1921). C'est la caisse de la Fédération du livre qui a été la plus active. Elle a versé, en 1912, la somme de 333 785 francs d'indemnité à 6 834 chômeurs pour 112 708 journées.

4° L'Angleterre est le premier pays qui ait institué l'*assurance obligatoire* contre le chômage par la loi du 16 décembre 1911. Cette loi, qui, au début, ne s'adressait qu'à certaines professions, s'est étendue peu à peu et, en 1921, elle s'appliquait à 11 700 000 salariés. L'organisation est quasi classique : une cotisation ouvrière de 4 pences, une cotisation patronale de 4 pences et une subvention d'État les majorant d'un tiers. En cas de chômage, la caisse donne 7 shillings par semaine pendant 15 semaines dans une année, la première semaine de chômage étant exclue. Pour avoir droit normalement à l'assurance, il faut avoir travaillé dans une industrie assurée, pendant 26 semaines, dans les cinq années précédentes. On sait que ces prescriptions furent suspendues à cause des circonstances graves où se trouva récemment l'Angleterre. Les précautions les plus minutieuses sont prises pour éviter tout gaspillage des fonds. On peut noter, par exemple, la précaution prise pour empêcher le chômage d'augmenter par suite de l'assurance : si un patron a employé un ouvrier, d'une manière continue, pendant une période de douze mois, il peut lui être remboursé le tiers des contributions qu'il a payées pour son propre compte pendant cette période, en faveur dudit ouvrier. L'organe principal de l'assurance est constitué par les bourses du travail. L'ouvrier leur porte sa demande et son livret. La bourse les transmet au fonctionnaire de l'assurance qui décide, avec appel possible contre sa décision à un tribunal spécial, composé en nombre égal de patrons et d'ouvriers, avec un président départiteur.

Une nouvelle loi du 1er août 1924 contient une disposition intéressante qui accorde l'indemnité de chômage en cas de grève, lorsque l'arrêt du travail est motivé par le fait que l'employeur a contrevenu aux clauses d'une convention collective.

L'expérience anglaise devrait être et sera sans doute pour les autres nations un très heureux exemple. Dieu sait pourtant si les circonstances furent défavorables, puisque, à la fin d'août 1922, sur l'ensemble des assurés, il y en avait 1 378 256 qui chômaient complètement et 63 465 qui travaillaient à horaire réduit.

L'Italie est entrée dans la même voie par un décret du 19 octobre 1919, qui s'applique aussi aux agriculteurs.

La Suisse, après différents essais, s'est rangée au système des caisses professionnelles subventionnées par l'État ou par les cantons.

Les États-Unis s'efforcent de prévenir le chômage d'une manière assez originale : la réglementation du crédit bancaire. Les banques de réserve fédérales, aidées par le gouvernement, élèvent le taux du réescompte et procèdent à la vente de leurs valeurs mobilières — deux mesures qui ont pour but une restriction du crédit — dès qu'elles constatent que l'activité économique évolue vers une spéculation excessive. Elles abaissent le taux de l'escompte en cas de stagnation des affaires. On constate aussi aux États-Unis une tendance à établir, plusieurs années à l'avance, les plans des travaux publics et des travaux municipaux, afin de pouvoir réglementer la quantité de travail entreprise chaque année en la rendant inversement proportionnelle au volume de l'activité générale de l'industrie. Signalons en outre une clause d'une convention collective dans la chapellerie : les fabricants s'engagent à verser chaque semaine à la caisse de chômage de la Fédération ouvrière une somme égale à 3 0/0 du montant des salaires payés par eux. Ces 3 0/0 viennent en surplus du salaire régulièrement payé au travailleur.

Il fut un moment question chez nous de profiter du projet de loi sur les assurances sociales pour imiter l'Angleterre et l'Italie. Mais la Commission recula devant le risque nouveau, encore mal connu dans ses causes et ses effets. « Aucune table de probabilité digne de foi, dit le Dr Grinda dans son rapport, ne permet d'établir des bases sérieuses de prévisions. » En parlant ainsi, après la remarquable loi anglaise, n'a-t-il pas exagéré les difficultés ?

5° La Ire conférence internationale du travail tenue à Washington (oct.-nov. 1919) a adopté sur la question du chômage un projet de convention et deux recom-

mandations. L'une des recommandations touche à l'organisation d'un système d'assurance, soit au moyen d'une institution gouvernementale d'assurance, soit par l'allocation de subventions aux associations qui paient des indemnités à leurs membres chômeurs. Depuis, la Société des Nations fut émue par l'ampleur que prit le chômage. En 1921, il y avait en Angleterre 23 0 0 de chômeurs, en Norvège 20 0/0, au Danemark 21 0 0, en Belgique 14,4 0/0. Aux Etats-Unis, les évaluations officielles indiquaient jusqu'à 5 700 000 chômeurs.

La Société des Nations organisa donc la lutte sur des bases scientifiques par de vastes enquêtes internationales, et voici le texte de la résolution présentée par M. Rhys Davies, délégué du gouvernement anglais, et votée à l'unanimité par la VI[e] conférence internationale du travail, tenue à Genève en juin 1924:

La conférence,

Considérant et confirmant ses résolutions de 1921 et de 1922 au sujet de l'enquête sur le chômage, et ayant pris connaissance de l'annexe du rapport du Directeur...

1. Exprime sa satisfaction de la décision, prise par le Conseil d'administration, de convoquer prochainement une conférence internationale des statisticiens du travail...

2. Apprécie les efforts faits jusqu'ici par le Bureau international du travail dans ses travaux de documentation et de coordination internationales...

3. ... invite le directeur du Bureau international du travail à saisir la commission mixte établie entre le Comité économique de la Société des Nations et le Bureau international du travail, de la recherche des différents facteurs, tels que le fonctionnement du crédit, l'instabilité générale des prix et les fluctuations des changes qui peuvent empêcher le développement parallèle et régulier de la consommation et de la production, et qui diminuent ainsi la stabilité de l'emploi.

6° De ces quelques réflexions, il ressort à l'évidence qu'il reste beaucoup à faire pour combattre efficacement le fléau du chômage. Il semble bien que, s'il s'agit d'une organisation vraiment pratique, c'est du côté de la profession organisée qu'il faudra se tourner si l'on veut trouver l'organisme compétent et capable de résoudre un problème aussi délicat. « Qui garantira le mieux le fonds d'assurance contre la fraude des chômeurs volontaires ? Qui réussira le mieux à fixer le juste taux des primes qui doit dépendre de l'intensité variable du chômage suivant les professions ? Qui organisera le placement et le viaticum qui sont les compléments nécessaires et normaux de l'assurance-chômage ? C'est la profession. Et puisque c'est elle aussi qui peut le mieux prévenir le chômage, c'est elle qui sera le mieux placée pour en régler la réparation » Ainsi parlait M. Eugène Duthoit à la Semaine sociale de Marseille en 1908. Les années n'ont fait que confirmer ces vues si larges et si justes. Ces idées ne sont d'ailleurs que l'écho d'une voix plus autorisée, celle de Léon XIII dans l'encyclique sur la condition des ouvriers. C'est en parlant des corporations professionnelles à rétablir, en les adaptant aux nécessités modernes, qu'il disait : « Dans le cas où l'une ou l'autre classe croirait ses droits lésés, rien ne serait plus désirable que les statuts mêmes chargeassent des hommes prudents et intègres, tirés de leur sein, de régler le litige en qualité d'arbitres. Il faut encore pourvoir d'une manière toute spéciale à ce qu'en aucun temps l'ouvrier ne manque de travail. »

N'était-ce pas dire clairement que c'est à la profession d'organiser ce risque ? Mais les pouvoirs publics n'auront pas pour cela le droit de s'en désintéresser. La justice et la paix sociale les obligent à se préoccuper activement d'un problème d'une telle gravité.

J. Lefort, *L'assurance contre le chômage à l'étranger et en France*, Paris, 1913; Max Lazard, *Le chômage et la profession*, Paris.

Paul Six.

CHORAL. — Adjectif se rapportant au nom *chœur*, pris soit comme acception de groupement, soit comme forme musicale par opposition à *soliste;* on dit donc : *effet choral*, *messes chorales*, etc. On a dit aussi, en certains pays, *chorial*, employé substantivement pour désigner les chantres et enfants de chœur : *les choriaux de la cathédrale de Tournai*. *Choral* s'applique encore d'une façon absolue, soit au masculin, soit au féminin, à un groupe ou une association musicale consacrée à l'exécution de la musique en chœur, ordinairement sans accompagnement : *le choral* de tel établissement, *la chorale* de telle institution.

1. — Mais *choral*, au point de vue de la forme musicale, est surtout usité dans le sens où l'entend habituellement la langue allemande, c'est-à-dire un chant religieux, destiné à la foule, d'un mouvement plutôt grave et à temps égaux (on a étendu abusivement ce mot, en allemand, au chant grégorien, *gregorianischer Choral*, même pour les morceaux destinés aux solistes). Le même mot de *choral* désigne les pièces d'orgue basées sur les thèmes de ces chants, ainsi que les compositions de même style que les précédentes ou d'une forme analogue.

A la première série, appartiennent la plupart des chants populaires religieux en langue allemande, qui ont effectivement répandu ce genre avec son nom. Pendant assez longtemps, les protestants faisaient remonter l'origine et l'usage de tels chants à Luther et à sa réforme : c'est une erreur. S'il est vrai que la grande masse des chorals a surtout été lancée dans le mouvement musical par des compositeurs luthériens, nombre de ces cantiques sont d'origine catholique, soit par la mélodie, soit par les paroles, ou par les deux à la fois, ainsi qu'il en est de l'origine des chants calvinistes usités en France et dans les anciens Pays-Bas. Voir Cantique et Psaume. Luther n'a fait que prendre un usage des églises de langue allemande, usage existant longtemps avant la Réforme : il lui a donné plus d'ampleur, après avoir supprimé les chants latins destinés à la foule. On voit en effet, par divers documents d'une haute époque, que les fidèles, dans les églises des pays de dialectes germaniques, n'arrivaient pas à s'assimiler certains chants latins, tels que les hymnes et les proses, cependant destinées à l'exécution chorale. On s'en tira de deux façons principales : *a*) le clergé ou les chantres chantant seuls les strophes latines de ces chants, la foule s'y unissait en ajoutant à la fin de chacune *Kyrie eleison* sur un ton fort simple; ces mots furent bientôt défigurés dans l'acclamtion *Kyrioleis*, devenue même par infiltration, *Kyriolé* et *Criaulé* dans les pays lorrains de langue française; *b*) ou bien le peuple répétait, alternant avec les strophes latines des prêtres et de la schola, un *refrain* en langue vulgaire : ce refrain lui-même était susceptible de se clore par le *Kyrioleis* traditionnel; il en est ainsi du fameux chant de Pâques, *Christ ist erstanden*, composé en premier pour servir de refrain aux strophes du *Victimæ paschali*. Les conciles et les règlements de diverses églises des pays de langue allemande, au Moyen Age, font souvent mention de tels usages, les utilisant ou les recommandant. Saint Bernard lui-même regrette, en revenant dans les pays « romans », de ne plus entendre le *Christ uns genâde* dont le chant le charmait dans la vallée du Rhin; on cite encore l'*Erstanden ist der heil'ge Christ* pour Pâques, qui servait, comme l'un des chants précédents, de refrain au *Victimæ paschali* : semblable usage est indiqué également pour les proses de l'Ascension, de Noël (ce choral est le *Gelobet seist du, Jesus Christ*), de la Pentecôte, de la Fête-Dieu. Depuis Otfried de Saint-Gall, qui composa ainsi, au x[e] siècle, un *canticum vulgare* pour chaque fête importante, jusqu'aux divers conciles de la fin du xv[e] siècle ou des premières années

du XVI^e^, qui en réglementent l'abus, on voit le cantique ou mieux le chant liturgique en langue vulgaire prendre place très régulièrement dans les églises des pays de dialectes allemands. Les chorals ainsi reconnus par leur usage très ancien sont pour la plupart restés dans la pratique luthérienne. Un bon nombre d'anciens chorals de cette forme se trouvent dans des manuscrits originaires d'Alsace et de Suisse, qui semblent avoir été leur lieu d'origine, tel le recueil, brûlé en 1870, qui contenait les œuvres de Henri du Loufenberg, religieux johannite à Strasbourg (fin du XIV^e^ siècle, première moitié du XV^e^). Mais, après la Réforme, les catholiques écrivirent nombre de cantiques nouveaux, pour se différencier d'avec les « évangéliques ».

2. — De très bonne heure, les organistes des pays où fleurissait le choral prirent l'habitude d'emprunter leurs mélodies pour thèmes de versets, en les enrichissant de variations ou « figurations », d'où le vocable de *choral varié* ou *figuré*, dont on trouve des exemples caractéristiques chez les compositeurs de la fin du XV^e^ siècle et des premières années du XVI^e^ : Paul Hofmayer, organiste de l'empereur Maximilien I^er^ à Insbruck, et qui avait puisé sa science musicale chez les maîtres flamands; Arnolt Schlick « le vieux »; Léonard Kléber; Othmar Nachtigal, le célèbre organiste de la cathédrale de Strasbourg, etc. Lors donc que les maîtres luthériens ou catholiques du XVII^e^ siècle qui disposaient la voie à J.-S. Bach, — Froberger, Pachelbel, Buxtehude, — traitaient, en les amplifiant de plus en plus, les variations des chorals, ils ne faisaient que continuer, en la développant, une très vieille coutume d'avant la Réforme. Avec Bach, le choral figuré prend sa forme et sa signification la plus haute, le « cantor » de Leipzig ne se bornant pas à faire subir aux thèmes, ainsi traités par l'orgue, de modifications de pur intérêt musical, mais cherchant à rendre l'impression suggérée par les paroles du cantique auquel il préludait, ou de la strophe, du vers même, qu'il glosait ainsi. On voit donc que dans l'expression : « choral *de* Bach », il ne s'agit pas de l'air traité dans de telles pièces, mais de la façon dont il a été travaillé *par* le maître. Un bon nombre de ces cantiques, nous l'avons vu, sont fort anciens : ajoutons à ceux qui tirent leur origine d'un chant français, *Freue dich, o meine Seele*, adaptation de la mélodie du beau psaume du XVI^e^ siècle, *Ainsi qu'on oït le cerf bruire;* ou bien *Erschienen ist der heilige Tag*, qui offre l'une des versions de la touchante complainte du *Roi Renaud*, etc.

On peut donc sans scrupule utiliser pour le service catholique les chorals d'orgue de J.-S. Bach : un oraganiste scrupuleux évitera cependant de faire entendre le très célèbre et très beau *Ein feste Burg*, dont la transcription française existe aussi : *C'est un rempart*, malgré ses thèmes pris de la messe des Anges, et bien que ses paroles reproduisent presque uniquement des expressions psalmiques : c'est en effet le célèbre « choral de Luther » qui personnifie par excellence la « Réformation » du farouche prédicant et fut longtemps considéré par les protestants comme leur chant de guerre contre les catholiques : c'est celui que Meyerbeer a puissamment orchestré dans son opéra *les Huguenots*.

3. — Au XIX^e^ siècle, l'origine des chorals et de leurs mélodies ayant été oubliée, les musiciens vivant hors d'Allemagne ont longtemps considéré celles-ci comme émanant de l'inspiration du maître qui les avait variées ou figurées. Cependant il leur était loisible de s'éclairer : Schumann, dans son *Album pour la jeunesse*, a, sous deux formes, présenté pour piano le choral *Freue dich*, cité plus haut, une fois à quatre voix, et la seconde en « choral figuré » ; or cette mélodie a toujours été chantée en France, sur divers textes religieux, français ou latins. Malgré cet exemple convaincant, les compositeurs imaginèrent des chorals d'orgue de leur pure invention, soit en simples contrepoints, soit en riches variations et dans lesquels le style original de cette forme finit par ne plus apparaître. Les plus célèbres de tous sont les *Trois Chorals* pour orgue de César Franck, qui datent de la fin de sa vie (1890) et représentent comme son testament spirituel. Chez les maîtres plus récents, le *Triple Choral* en l'honneur de la Très Sainte Trinité, de Ch. Tournemire, successeur de Franck à Sainte-Clotilde de Paris, peut être cité comme type le plus complet et le plus développé de cette ultime forme du choral d'orgue moderne.

Voir les livres cités à l'art. BACH; y joindre les livres du cardinal Katschthaler et du chanoine Weinmann sur l'histoire de la musique religieuse (en allemand, mais traduits en diverses langues), et les articles de A. Pirro sur *Les chorals pour orgue de J.-S. Bach*, parus dans le tome III de la *Tribune de Saint-Gervais*.

A. GASTOUÉ.

CHRÉTIENNE (lat. *Christiana*). — Ce nom est donné à une bienheureuse Oringa, originaire de Toscane, qui vivait au XII^e^ siècle, Devenue orpheline, elle était tombée sous la tutelle de ses frères, qui voulurent la marier. Comme elle avait voué sa virginité au Seigneur, elle prit la fuite pour se dérober à leurs instances; elle traversa une rivière à pied sec, et se réfugia à Lucques. Elle fit ensuite les pèlerinages de Rome et d'Assise, puis revint dans sa patrie, où elle fonda le couvent de Sainte-Croix, dans la vallée de l'Arno. Elle eut le don de prophétie, fit de nombreux miracles, et mourut en odeur de sainteté après une paralysie qui l'avait retenue au lit pendant trois ans (1310). A cause de sa vie exemplaire, le peuple changea son nom d'Oringa en celui de Chrétienne. On la trouve mentionnée dans les calendriers, soit au 10 janvier, soit au 18 février. Le pape Pie VI a approuvé son culte.

J. BAUDOT.

CHRÉTIENTÉ MÉDIÉVALE. — I. Notions sur le milieu social. II. Paix et Trêve de Dieu. Pactes de paix. III. Chevalerie et ordres militaires. IV. Magistrature internationale des papes. V. Conclusions sur l'organisation de la paix.

I. NOTIONS SUR LE MILIEU SOCIAL. — Depuis la dislocation de l'unité romaine par les grandes invasions barbares du V^e^ siècle, un travail laborieux s'est accompli dans l'Europe latine et germanique : la naissance et le développement de toute une société nouvelle.

Les institutions féodales se sont peu à peu créées durant la période mérovingienne. Leur progrès fut accéléré par les invasions sarrazines du VIII^e^ siècle et par les invasions normandes du IX^e^. Ces dernières contribuèrent au démembrement et à l'émiettement de l'Empire occidental qu'avait constitué Charlemagne, d'accord avec les pontifes de Rome.

La Féodalité consistait en une hiérarchie complexe de suzerainetés et de vassalités superposées et juxtaposées, aboutissant à l'émiettement presque absolu de l'autorité politique. La confusion devenait à peu près totale entre la propriété et la souveraineté. De là résultait, du IX^e^ au XII^e^ siècle, à l'état universel et chronique, la réalité ou la menace de la guerre privée entre souverainetés minuscules, châteaux, seigneuries ou communautés municipales. La permanence de l'état de guerre privée engendrait, pour tous les peuples, une condition cruelle, une insécurité douloureuse.

Mais, à côté de ces éléments de dissolution sociale, il y avait aussi des éléments d'unité internationale et de coopération universelle.

Les peuples catholiques de l'Europe occidentale,

centrale et septentrionale (non pas du monde grec, slave et oriental) constituent, malgré tout, une grande communauté morale et sociale, consciente de son unité.

Cette communauté reposait sur l'unité de croyances religieuses et d'obédience ecclésiastique dans le catholicisme romain. Il y avait également unité de langue liturgique, de langue canonique et juridique, de langue philosophique et théologique : le latin, qui, longtemps même, demeura l'unique langue littéraire. Il y avait unité de culture intellectuelle : dans la théologie, la philosophie, le droit canonique, et même dans la méthode d'éducation aux lettres et aux sciences profanes. Partout s'exerçaient les mêmes directions générales de la pensée, avec mêmes formulaires, mêmes procédures d'initiation intellectuelle. Chez tous les peuples, existait comme une « âme semblable ».

Un autre caractère de ce milieu social était la compénétration étroite et mutuelle de la hiérarchie religieuse et de la hiérarchie séculière. Les pasteurs de l'Église exerçaient des prérogatives temporelles et féodales, conjointement à leurs prérogatives spirituelles. Les princes et seigneurs féodaux exerçaient mainte prérogative dans la société religieuse elle-même.

Durant la décadence de la domination carolingienne et les premiers siècles du régime féodal, un rôle prépondérant appartint à la hiérarchie ecclésiastique. Il y eut, en effet, carence relative du pouvoir séculier, et inachèvement de l'organisation de l'État, voire de la conception même de l'État.

Malgré le prestige incontesté de la couronne impériale, jamais le saint Empire romain germanique ne fut autre chose qu'une partie seulement de la Chrétienté du Moyen Age. Des royaumes entiers restèrent toujours indépendants de l'autorité impériale, en droit ou en fait. Dans de nombreux pays où l'autorité impériale était reconnue en principe, elle ne conférait en réalité à son titulaire qu'une suzeraineté précaire et souvent illusoire. La métaphore célèbre des *deux moitiés de Dieu, le pape et l'empereur* exprime, en ce qui concerne l'empereur, une légende fallacieuse.

Au contraire, l'unité catholique et romaine fut vraiment le principe de communauté sociale, non moins que spirituelle, de l'Europe médiévale. L'influence effective et générale de la hiérarchie ecclésiastique détermina une certaine communauté du droit, une certaine unité de législation universelle, armée de sanctions appropriées, tendant à maintenir une juste paix entre les peuples, à humaniser la guerre ou à en limiter les désastres. C'est là une phase mémorable de l'histoire du droit des gens, sous l'action directe des principes du christianisme.

Pie XI eut raison d'écrire, le 24 décembre 1922, dans l'encyclique *Ubi arcano Dei :* « Nulle institution humaine n'existe, qui soit capable d'imposer à l'ensemble des nations un code de législation commune, adaptée à notre époque. On y parvint au Moyen Age, dans cette véritable Société des Nations que fut la communauté des peuples chrétiens. Sans doute et en fait, le droit y subit des violations graves. L'inviolabilité du droit demeurait néanmoins intacte en son principe, grâce à une règle tutélaire d'après laquelle étaient jugées les nations elles-mêmes. »

II. Paix et Trêve de Dieu. Pactes de paix. — L'origine de la Paix et de la Trêve de Dieu se place en Aquitaine, puis en Bourgogne, à la fin du xe siècle. L'institution se généralisa progressivement à travers toute la Chrétienté, comme une réaction heureuse contre l'intolérable abus des guerres privées, ruineuses pour la fortune et la sécurité publique des populations.

Ce sont des conciles provinciaux d'évêques francs qui s'élargissent en assemblées de paix, où les évêques convient les seigneurs, les bourgeois et les paysans Devant les reliques des saints, des adjurations émouvantes sont adressées au ciel. La paix est proclamée au nom de Dieu. Les évêques promulguent des anathèmes contre les violateurs des obligations chrétiennes de la paix. Après quoi, des pactes solennels sont conclus entre des seigneurs et des milices populaires, diocésaines ou paroissiales, pour sauvegarder la tranquillité publique et réprimer par la force les tentatives criminelles de quiconque s'insurgerait contre les lois sacro-saintes de la Paix et de la Trêve de Dieu, dont nous allons résumer le dispositif.

En France, les rois capétiens du xie et du xiie siècles montrèrent une faveur marquée aux institutions de paix, organisées et propagées par les évêques. Au xiiie siècle, la royauté sera en mesure de pourvoir elle-même, et efficacement, à l'ordre intérieur de l'État. Le roi deviendra populaire en sa qualité de pacificateur et d'universel justicier. Les Capétiens créeront, à leur tour, des institutions transitoires pour atténuer progressivement les abus des guerres privées, en attendant la suppression totale. Ce sera la *Quarantaine-le-Roy*, et ce sera l'*asseurement*.

Les institutions de paix, nées en Aquitaine et en Bourgogne, grâce à l'initiative des évêques, bénéficièrent, plus encore, de la sympathie des pontifes de Rome, qui, peu à peu, les étendirent à la Chrétienté tout entière. Partout à la fois, et notamment à l'occasion des Croisades, seront imposées (en droit) des prescriptions uniformes, avec même genre de sanctions tutélaires, bien que la diversité du mode et du degré d'application soit admise selon la diversité des milieux et des peuples.

Voici la liste des conciles œcuméniques qui érigèrent la Paix et la Trêve de Dieu en loi universelle de la Chrétienté : Ier concile de Latran, sous Calixte II, en 1123, IIe concile de Latran, sous Innocent II, en 1139, IIIe concile de Latran, sous Alexandre III, en 1179, IVe concile de Latran, sous Innocent III, en 1215; législation dont la substance sera introduite dans le *Corpus juris* par les Décrétales de Grégoire IX, œuvre de saint Raymond de Pennafort et promulguées par la constitution *Rex pacificus*, du 5 septembre 1234.

L'objet précis de l'institution de la Paix de Dieu est de soustraire absolument aux périls de la guerre certaines catégories entières de personnes, de lieux et de biens : églises et monastères, clercs, moines et moniales, paysans et marchands, leurs demeures, récoltes et bestiaux. Conception éminemment sage et rationnelle, inspirée par l'esprit chrétien, et qui sera transmise au droit des gens du monde moderne. C'est le principe de la distinction juridique entre *combattants* et *non-combattants*, avec immunité des populations civiles, ainsi que des immeubles consacrés à la religion, à l'art et à la charité. Limitation considérable apportée, en principe et en droit, aux horreurs et aux dévastations de la guerre.

Quant à l'objet précis de la Trêve de Dieu, il consiste dans la défense d'accomplir aucun acte de guerre durant certains temps privilégiés : défense imposée même aux combattants, aux hommes d'armes, et même dans les cas où la guerre sera considérée comme légitime, c'est-à-dire avec juste cause et lorsque le litige n'aura pu être pacifiquement résolu par sentence arbitrale. Les périodes obligatoires de trêve seraient les suivantes : dimanches et fêtes; jeudi, vendredi, samedi de chaque semaine; quatre-temps et vigiles; temps de l'avent, de Noël, de l'Épiphanie, de la septuagésime, du carême et de Pâques. L'idée initiale est très haute. L'extension fut excessive, et la réalisation pratique ne fut jamais que partielle et branlante. L'institution tomba rapidement dans une désuétude

de plus en plus complète. Elle n'avait pas les mêmes chances et les mêmes raisons de durer, fût-ce sous des vocables nouveaux, que la Paix de Dieu.

Les « pactes de paix », dont nous avons fait mention, tendaient à ordonner, contre les injustes violateurs de la Paix et de la Trêve de Dieu, une sorte d'exécution armée par autorité de justice. C'était un essai de sanction militaire, organisée par la hiérarchie religieuse, pour mettre un terme au fléau des guerres privées.

Les milices paroissiales et diocésaines de la paix recevaient une organisation permanente sous le contrôle direct des évêques, conformément au serment prêté sur les reliques des saints. Des chefs spéciaux recevaient mission d'exercer le commandement des milices. Une fiscalité spéciale était destinée à subvenir aux frais de cette mobilisation populaire. Le mouvement de la paix reçut un puissant concours moral et matériel du tiers ordre des grands instituts de moines mendiants du XIIIe siècle.

Un certain nombre de violations coupables de la paix chrétienne furent empêchées ou réprimées efficacement grâce aux pactes de paix, aux milices paroissiales et diocésaines de la paix et aux institutions adjointes. Mais il ne faut pas exagérer l'importance de ces institutions, qui n'eurent jamais qu'une action et une efficacité très restreintes. Leur intérêt historique est de marquer un effort dans la voie des sanctions armées du droit des gens. Et cela est digne de mémoire.

Si l'on ne craignait de paraître paradoxal, à force d'anachronisme, on découvrirait volontiers quelque analogie entre les *milices de paix* du Moyen Age et les *unions civiques* organisées de nos jours, en certains milieux, par les défenseurs de l'ordre social pour parer au péril des grèves révolutionnaires. Le péril était alors la guerre privée entre féodaux. Les évêques mobilisaient, pour y obvier, tous les hommes de bonne volonté désireux de contribuer activement au maintien de la tranquillité et de la sécurité publiques.

III. Chevalerie et ordres militaires. — L'origine de la chevalerie est toute laïque, toute militaire, nullement religieuse. Le chevalier est le guerrier d'élite qui combat à cheval et appartient à une phalange privilégiée.

La réception dans cette phalange donne lieu à l'investiture du nouveau chevalier par une cérémonie d'armement, en vue de hautes prouesses guerrières. Autour de l'institution de la chevalerie, se développe peu à peu un code de bravoure, d'honneur, de loyauté, de fidélité cordiale au seigneur de qui le chevalier tient son épée.

Vers la fin du Xe siècle, et durant les siècles suivants, surtout au XIIe et au XIIIe, la chevalerie reçoit de plus en plus une consécration religieuse, qui tend à transfigurer le caractère moral de l'institution, à l'idéaliser, à la spiritualiser.

Ce sont des rites de prière et de piété : la veillée des armes à l'église, le bain corporel, considéré comme symbole de purification morale, la tunique blanche, la confession, la messe, la communion; puis la bénédiction de l'épée, de la lance et de l'étendard. On élabore tout un rituel ecclésiastique et liturgique de la réception du nouveau chevalier.

Aux anciens articles du code chevaleresque, s'ajoute maintenant le devoir sacré de protéger par l'épée l'Église, les choses saintes, les veuves et orphelins, les marchands et pèlerins, toute faiblesse violentée par les caprices injustes d'une force brutale et oppressive.

Vers la fin du Moyen Age, l'empreinte religieuse ira s'affaiblissant, et l'idéal chevaleresque s'imprégnera plutôt d'élégance mondaine et de galanterie. Mais, au XIIe et au XIIIe siècle, la conception chrétienne de la chevalerie avait atteint une très grande hauteur morale et une émouvante beauté.

L'idéal religieux de la chevalerie chrétienne atteignit son couronnement suprême dans la création et la floraison des ordres militaires, établis en Terre sainte, ainsi qu'aux marches de la Chrétienté, en Pologne et en Prusse, comme dans les Espagnes. A travers tous les pays catholiques se répandirent les prieurés et commanderies des ordres militaires. Leur idéal fut magnifiquement proposé par saint Bernard dans le *Liber ad milites Templi*, ou *De laude novæ militiæ*, avec l'union harmonieuse des fonctions guerrières et des vertus monastiques, avec l'idée de l'emploi de la force des armes au service exclusif de Dieu et du droit. Les hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem associèrent à leur croisade permanente l'idée de la charité corporelle envers les pèlerins, les malades et les pauvres dans une sorte de Croix-Rouge religieuse et aristocratique.

Quelle fut l'action réelle de la chevalerie sur les mœurs publiques de la Chrétienté médiévale?

Toujours, il y eut un abîme entre les mœurs réelles des chevaliers, considérés dans leur ensemble, et l'idéal proposé par les formules rituelles, liturgiques, ascétiques ou poétiques.

Mais cet idéal fut connu et admis en principe. Il fut admiré par la chevalerie et le peuple croyant du Moyen Age. Il inspira quelque effort de réalisation dans la pratique, notamment en plusieurs parmi les ordres militaires. Il se réalisa très excellemment chez différents héros chrétiens de la chevalerie : de Godefroy de Bouillon à saint Louis.

Pareille conception, pareil effort eut sa haute valeur pratique pour introduire dans les mœurs et les traditions certaines coutumes et tendances qui ennoblissaient l'atmosphère morale, sociale et internationale du droit des gens selon les principes chrétiens.

La tradition ainsi créée traversa les siècles et fut transmise aux générations modernes et contemporaines, nonobstant la multitude des évolutions sociales. A la profession des armes fut associée une idée d'honneur, de loyauté, de délicatesse et de fidélité, avec le culte du droit, avec le respect de la femme et le respect de la faiblesse désarmée, avec l'estime de la charité envers les blessés et les vaincus, et, pour couronnement suprême, avec la magnanimité dans le sacrifice de la vie. Autant de traditions qui tendent à humaniser le métier des armes et la pratique de la guerre. Ce sont là des choses héritées de la chevalerie médiévale. Ce sont des fleurs de la civilisation catholique.

IV. Magistrature internationale des papes. — Dans les affaires générales de la Chrétienté du Moyen Age, les pontifes de Rome jouèrent un rôle de grande importance.

Ce fut, d'abord, en vertu de leur juridiction religieuse en matière spirituelle. On dira plus tard le pouvoir *direct*.

Ce fut aussi en vertu de leur droit d'intervenir dans certaines questions temporelles où la conscience morale est intéressée *ratione peccati*. On dira plus tard le pouvoir *indirect*.

Ce fut encore en vertu de droits historiques de *suzeraineté féodale* qui créaient un lien spécial, d'ordre temporel, entre le Saint-Siège et plusieurs cités ou royaumes.

Ce fut enfin par un certain accord tacite des princes et des peuples, par une certaine dévolution du droit public de l'époque, attribuant au pape de Rome un pouvoir *directif* de haute tutelle morale et paternelle pour le bien commun du monde catholique.

Le Saint-Siège apparaît, dans l'Europe médiévale, comme un organe pondérateur, modérateur, pacificateur, gardien du droit, de la morale, des intérêts généraux de la Chrétienté.

Les interventions des papes du Moyen Age dans les conflits temporels se présentent quelquefois comme *un*

arbitrage bénévolement offert aux parties en litige; mais, beaucoup plus souvent, comme un *acte de juridiction et d'autorité*. Quels furent les motifs et quel fut l'objet habituel des interventions par voie d'autorité, où se traduit la volonté d'exercer, au temporel, à l'égard des princes et des peuples, une juridiction internationale? — Joseph de Maistre consacre à cette question tout le IIe livre de son traité *Du pape*, et répond avec beaucoup de justesse que les pontifes de Rome travaillèrent à défendre par ce moyen : 1° l'indissolubilité du mariage chrétien; 2° le respect des mœurs sacerdotales et des lois ecclésiastiques (y compris les lois de la Paix et de la Trêve de Dieu); 3° la liberté des cités italiennes contre la domination germanique. Autant de motifs singulièrement conformes à la morale des nations et au bien commun des peuples chrétiens.

Cette magistrature disposait de *sanctions* spirituelles et temporelles.

Les sanctions *spirituelles* avaient elles-mêmes leur contre-coup redoutable dans la vie sociale des peuples. L'excommunication et l'interdit avaient leur grave retentissement d'ordre temporel à une époque où la religion chrétienne avait un si puissant empire sur les croyances et les mœurs. Malgré l'irrévérence du rapprochement, on n'a pas eu tort de signaler quelque analogie de surface entre les sanctions spirituelles par excommunication ou interdit, et, d'autre part, une *grève* officielle ou un *lock-out* du clergé, déterminant la cessation volontaire et réfléchie des actes du culte public à l'égard de certaines catégories de personnes ou sur le territoire entier d'un royaume.

Les sanctions *temporelles* consistent dans l'appel au bras séculier pour réduire les rebelles et contumaces par la force des armes. L'appel hiérarchique s'adresse au suzerain même du coupable. A défaut du concours possible d'un suzerain, l'appel pontifical s'adresse à d'autres princes temporels qui soient en mesure de réduire le coupable à merci. Le principal exercice de l'appel au bras séculier se produira au cours de la dramatique querelle des Investitures, qui comporta des péripéties très diverses, souvent malheureuses pour la cause des papes. Néanmoins il faut reconnaître que les papes eurent le dernier mot sur l'essentiel du litige, — le caractère ecclésiastique et spirituel de l'investiture épiscopale ou abbatiale en tant que telle, — et que la domination impériale sur l'Église et l'Italie fut définitivement brisée par la chute des Hohenstaufen. Au total, la cause pontificale demeura victorieuse.

Comme exemple d'une époque où s'affirme avec succès la magistrature des papes, en tant qu'organe pacificateur et régulateur de la vie internationale, on peut choisir le pontificat de saint Grégoire X (1270-1276). C'est la fin des graves conflits de l'Empire germanique avec la Papauté, apaisement qui concorde lui-même avec l'élection de Rodolphe de Habsbourg. C'est l'effort pacificateur de la Papauté, à l'intérieur de l'Italie, entre les partis rivaux, guelfes et gibelins. C'est, au IIe concile œcuménique de Lyon, en 1274, la réconciliation religieuse et politique, mais éphémère, de l'Orient avec l'Occident.

Un exemple plus remarquable et plus prolongé de l'action exercée par les papes sur la communauté politique des peuples du Moyen Age fut la surintendance des *Croisades*.

Il s'agit de la première Croisade, à la fin du XIe siècle, puis de toutes les autres qui, au XIIe et au XIIIe siècles, auront pour but de sauvegarder ou de rééditer l'étonnant succès politique de la première. C'est une erreur romantique, que commirent différents historiens, tels que Michelet, lorsqu'ils attribuèrent exclusivement les Croisades à l'élan mystique et spontané des foules croyantes. Il y eut, en réalité, un patient et méthodique travail de haute politique, de haute diplomatie, accompli par les papes et la cour pontificale pour susciter le mouvement, le régler, le faire utilement triompher.

Urbain II, en 1095, au concile de Clermont, sut prendre les grandes initiatives : appel au clergé, appel aux féodaux; organisation de la guerre sainte en tous pays; garanties de la Paix de Dieu à l'arrière; tractations avec les cités maritimes de l'Italie pour le transport et le ravitaillement; tractations avec l'Empire grec de Byzance; puis, après la capture de la Ville sainte, organisation du royaume latin de Jérusalem et des principautés franques aux Échelles du Levant, colonies orientales de la Chrétienté d'Occident.

Toute l'histoire du XIIe et du XIIIe siècles est dominée par cette organisation permanente de la Croisade, pour conserver ou reconquérir les domaines de la Chrétienté autour du Tombeau du Christ. Les ordres militaires et hospitaliers sont la milice internationale de la chevalerie chrétienne, pour contribuer, d'une manière continue, à cette œuvre magnifique de la Croisade.

La surintendance des Croisades fut l'un des témoignages les plus caractéristiques de la magistrature morale et internationale des pontifes du Moyen Age et du *consortium* des peuples catholiques sous leur influence et leur direction.

Les Croisades soulevaient, d'ailleurs, de multiples problèmes d'appréciation morale que n'ignoraient nullement les milieux dirigeants du catholicisme médiéval. Ces questions délicates de haute théologie et de haute politique chrétienne sont abordées et résolues avec une merveilleuse pénétration dans un long mémoire quasi officiel que rédigea, aux approches du IIe concile de Lyon, tenu en 1274, Humbert de Romans, le cinquième général de l'ordre des frères prêcheurs. *De tractandis in concilio Lugdunensi ;* Collections des *Conciles*, Martène, t. VIII; Mansi, t. XXIV.

V. Conclusions sur l'organisation de la paix. — L'exemple de la Chrétienté du Moyen Age démontre qu'une organisation juridique internationale, armée de sanctions effectives, tendant à sauvegarder la paix de tous et le droit de chacun, tendant à rendre moins cruelles et plus nobles les pratiques mêmes de la guerre, n'est pas une pure utopie. L'institution a existé dans les faits, au moins durant trois siècles d'histoire.

Par contre, l'insuffisance des résultats obtenus démontre que l'on ne doit pas conclure de ce glorieux exemple à une confiance trop complète dans l'efficacité des moyens juridiques et internationaux qui ont pour objet de garantir la paix et la justice dans les rapports des peuples avec les peuples. Les siècles de la Chrétienté du Moyen Age subirent, malgré les magnifiques institutions de l'Europe chrétienne, des guerres nombreuses, des violences injustes et odieuses, la résistance souvent victorieuse des princes ou des peuples prévaricateurs aux lois et aux sanctions de l'ordre international chrétien. Donc, ne tombons pas dans l'illusion par excès d'optimisme!

En outre, depuis la Moyen Age, se sont dressés des obstacles beaucoup plus graves que jadis au fonctionnement d'une organisation juridique internationale plus ou moins analogue à celle de la Chrétienté. S'il existe aujourd'hui une croissante uniformité d'existence et une étroite interdépendance économique entre les peuples les plus divers, si les mœurs publiques et privées sont devenues moins turbulentes, moins brutales, moins proches de la barbarie (conquérante de l'ancien monde romain), les conditions spirituelles qui avaient exceptionnellement favorisé la communauté morale et sociale des peuples de l'Europe du Moyen Age ont peu à peu disparu de notre cité moderne.

Il y a l'indépendance ombrageuse des grands États et Empires du monde contemporain. Il y a eu la

déchirure de l'unité de croyances religieuses et d'obédience ecclésiastique par la Réforme protestante. Il y a eu la sécularisation ou laïcisation de la politique nationale et internationale, érigée en dogme depuis la Révolution française. Il y a eu l'entrée en scène d'États non chrétiens, qui ne participèrent jamais aux traditions morales et historiques de l'Europe du Moyen Age. La réussite internationale, qui fut pourtant si imparfaite dans la Chrétienté médiévale, paraît devoir rester beaucoup plus imparfaite encore dans l'édifice social et international de l'avenir. Encore une fois, l'expérience du Moyen Age nous prémunit contre les illusions par excès d'optimisme.

Néanmoins, le modèle appartient à l'histoire : un état de civilisation a existé où les différents peuples ont reconnu l'autorité de règles universelles, partout identiques en principe, qui tendaient à la solution pacifique et arbitrale des conflits entre souverainetés, instituaient des sanctions spirituelles et temporelles contre les violateurs de la paix et du droit, limitaient et atténuaient les horreurs et dévastations de la guerre, marquaient enfin les plus nobles directives générales auxquelles pût obéir le droit de gens. Pareil exemple suggère des conclusions salutaires que le monde contemporain doit retenir.

En de nombreuses pages du tome IV de son *Cours de philosophie positive*, où il s'inspire manifestement de certaines conceptions de Joseph de Maistre, Auguste Comte eut le mérite de rendre à la Chrétienté médiévale un hommage mémorable. Il déclara y reconnaître *le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine*. Charles Maurras écrivit, à son tour, dans la préface du volume *Le pape, la guerre et la paix*, paru en 1917 : « Il fut un temps où l'Internationale ne dépendait pas des nations, mais les présidait et les commandait. Avant d'être Français, Italien, Anglais ou Germain, l'homme du Moyen Age fut citoyen d'une civilisation générale qui avait sa langue, son esprit, ses mœurs, sa foi, sa science, son art, ses façons de sentir, sans aucun souci de la borne des États. La vraie frontière, la frontière religieuse, s'étendait jusqu'à la rencontre de la barbarie. Il ne faut pas craindre de le redire : cela était, cela n'est plus. Nous avons eu, mais nous avons perdu l'unité humaine. »

Le monde contemporain travaille, en des conditions beaucoup plus critiques, à élaborer une organisation juridique internationale. Dans toute la mesure du possible, et en tenant compte de toutes les distances, il est désirable que cet effort s'inspire des leçons et des exemples de la Chrétienté médiévale. Il est nécessaire de ne pas oublier que la force religieuse du catholicisme, qui rendit possible la réussite partielle de l'organisation du Moyen Age, subsiste toujours au milieu de la cité moderne. Le pouvoir pontifical, s'exerçant à travers tous les peuples de la terre, demeure *la seule Internationale qui tienne*. Rien de durable ne sera opéré pour l'organisation juridique internationale si l'on ne demande pas à cette grande force tout le concours qu'elle est en mesure d'apporter.

Élevons plus haut nos conclusions. Si, malgré ses inachèvements, la Chrétienté médiévale fut vraiment *le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine*, le secret de sa grandeur fut qu'elle puisa son inspiration profonde et sa richesse de vie dans une sagesse plus qu'humaine.

On doit, d'abord, se reporter aux *histoires générales de l'Église, de l'Europe, de la France ou de la civilisation au Moyen Age*. Voici, en outre, quelques études en rapport plus direct avec les problèmes exposés dans cet article : Frédéric Duval, *Applications, au Moyen Age, de la doctrine de l'Église sur la guerre*, chapitre VI du volume collectif *L'Église et le droit de guerre*, 2e édition, Paris, 1920; du même, *De la Paix de Dieu à la Paix de fer. Esquisse historique*, Paris, 1923; Léon Gautier, *La chevalerie d'après les textes poétiques du Moyen Age*, dans la *Revue des questions historiques*, 1867, t. III, p. 345-382; du même, *La chevalerie*, Paris, 1884; Georges Goyau, *Histoire religieuse de la nation française* (pour la période du Moyen Age, de la chevalerie et des Croisades), Paris, 1922; Joseph de Romanet, collection *Gesta pacis*, Paris. Notamment : *Princeps pacis*, 1924, et *Le mouvement de la paix et son organisation dans la Chrétienté du Moyen Age*, 1920.

Yves de la Brière.

CHRIST ET CRUCIFIX (iconographie). — I. Le Christ en lui-même. II. Le Christ dans sa vie. III. Le crucifix.

L'iconographie christique commence, emblématique, aux Catacombes, et poursuit la représentation réelle de Jésus-Christ tout au long du Moyen Age selon des causes profondes qui déterminent des lois générales et des types conventionnels. A la Renaissance, l'art christique s'émancipe des canons traditionnels et, quant à la forme, est subordonné à l'inspiration de l'artiste. Il n'y a plus alors d'iconographie proprement dite du Christ.

I. Le Christ en lui-même. — 1° *Documents achéiropoïètes*. — Les premiers chrétiens ne représentaient pas le Christ, étant donné leur répulsion pour les arts plastiques dont le paganisme avait abusé, et surtout la crainte des persécutions ou des profanations. Aussi saint Augustin a-t-il pu déclarer qu'on ne connaissait pas les traits de Jésus-Christ. *De Trinitate*, VIII, 4,5. Jusque-là, en effet, le Christ n'était figuré que par des symboles; à la fin du IVe siècle seulement, on tente de lui donner une physionomie particulière. Enfin, entre le VIIIe et le XVe siècle, on prête une authenticité contestable à certains documents qui représenteraient l'image réelle de Jésus-Christ. Il convient donc, avant de suivre l'évolution artistique, d'examiner ces documents, dits *achéiropoïètes*.

Ce sont des portraits du Christ non faits de main d'homme, autrement dit des images que la piété chrétienne regarde comme d'authentiques et miraculeuses représentations du Christ : le Christ de Nicodème ou *Saint-Voult* de Lucques, la *Sainte-Face*, vénérée à Saint-Pierre de Rome, et le *Saint-Suaire* de Turin. Pour le *Saint-Voult*, voir IIIe partie. La *Sainte-Face* serait l'empreinte que laissa le visage de Notre-Seigneur sur un linge dont il s'essuya les yeux en montant au Calvaire. Les yeux clos donnent l'impression d'un Christ mort. On le vénérait à Rome au XIIe siècle; un document de 1143 en parle pour la première fois. Par contre, la tradition de Véronique qui remontait au VIIIe siècle ne devait passer dans le chemin de la Croix qu'au XVe siècle. Le *Saint-Suaire* de Turin, étoffe de laine de 4 m. 36 sur 1 m. 10, est le négatif photographique d'une image humaine. On y voit deux silhouettes, l'une de face, l'autre de dos, s'opposant par la tête : ce serait le linceul du Christ qui garderait l'empreinte de son corps. Il apparaît seulement dans la seconde moitié du XIVe siècle : quand il est devenu la propriété des ducs de Savoie, l'ostension en est permise et l'authenticité n'en est plus contestée. De nos jours, la question s'est posée scientifiquement. Le négatif de l'épreuve indiquant une empreinte miraculeuse, Paul Vignon démontra par des expériences que les taches étaient dues à l'émission des vapeurs ammoniacales se dégageant du cadavre, par suite de la fermentation de l'urée que contient la sueur morbide. Ces vapeurs auraient impressionné le tissu enduit d'un composé d'aloès. L'expérience n'est pas probante, d'après M. de Mély, les aromates ayant été broyés, l'aloès biblique n'étant pas le même que l'aloès pharmaceutique actuel et les valeurs photogéniques de la peinture ayant pu se renverser. Voilà où en est la question. Quant au suaire même, on le vénère à la cathédrale de Turin où il est depuis 1534.

2° *Des Origines au XIIIe siècle : formation du type christique et formule de majesté.* — 1. Aux *catacombes*, le Christ est figuré *symboliquement* et pour les seuls initiés, quelquefois même sous un simple signe. C'est ainsi qu'on trouve le *monogramme* ou chrisme formé de deux lettres entrelacées I X, ou X P, entre l'alpha et l'oméga grecs. De même il est représenté très souvent par un *poisson*. Ce poisson était une figure chère aux premiers chrétiens, qui voyaient dans les lettres grecques ΙΧΘΥΣ composant le mot, les initiales de « Jésus Christ, Fils de Dieu, Sauveur ». Tertullien, dans son traité *De baptismo*, I, représente le Christ comme un grand poisson, tandis que les fidèles sont des *pisciculi* ou petits poissons. Très souvent aussi, on rencontre l'*agneau* symbole de l'immolation. Jésus-Christ est, en effet, l'agneau mystique de la Pâque nouvelle; c'est dans ce sens que l'entendait Jean-Baptiste quand il disait sur les bords du Jourdain : « Voici l'Agneau de Dieu. » Joa., I, 29. Aux catacombes, l'agneau est représenté de différentes manières : debout sur un rocher et entouré des quatre fleuves mystiques : le Tigre, l'Euphrate, le Phison, le Géhon — couché comme mort sur le livre aux sept sceaux — debout et portant l'étendard de la résurrection — tenu dans les bras de saint Jean-Baptiste — entouré des apôtres sous la forme d'agneaux plus petits. A partir du Ve siècle, il a le nimbe crucifère; quelquefois il devient l'agneau apocalyptique aux sept yeux et aux sept cornes qui brise les sceaux du livre. Quant aux symboles d'origine humaine, on rencontre *Orphée* attirant les animaux, et surtout le *Bon Pasteur* portant la brebis sur l'épaule, séparant les brebis et les boucs, ou muni de la houlette et du seau de lait. Au marbre du musée de Latran, IVe siècle, c'est un beau jeune homme imberbe. A l'église Sainte-Pudentienne (Rome, IVe siècle), on voit sur la porte un agneau dans un médaillon avec cette inscription : « Mort et vivant, je ne fais qu'un; je suis à la fois le berger et l'agneau. » Ainsi les premiers chrétiens, dans leur foi profonde, se contentaient-ils d'images voilées.

2. Les représentations *réelles* du Christ commencent vers la fin du IIe siècle et dans le goût hellénistique : un jeune homme *imberbe* souriant, sans expression particulière. La formule se continuera, plutôt rare : le Christ imberbe sera tantôt un philosophe dont le bras et l'épaule gauches seront drapés dans l'himation; tantôt un orateur ayant le bras droit enveloppé et le bras gauche en arrière (Clermont, sarcophage, IVe siècle). Au IVe siècle apparaît le Christ *barbu*, portant des cheveux à longues boucles qui retombent à la façon des Nazaréens. La figure est maigre, douce et pensive, les yeux agrandis (crypte de sainte Cécile, cimetière de saint Calixte, et, en type moins pur, cimetière Pontien, VIe-VIIe siècles). Dès la fin du IVe siècle, ce Christ se rencontre aux mosaïques des basiliques, mais alors il est *triomphant*. Il a le nimbe, et, en buste, émerge très grand (arc triomphal de Saint-Paul-hors-les-Murs, Ve siècle). A Sainte-Pudentienne, les apôtres, rangés autour de lui, l'écoutent parler; à Saint-Vital de Ravenne, il est assis, mains étendues, entre des anges et des apôtres; à l'église des Saints-Cosme-et-Damien, il est en gloire au-dessus des apôtres (VIe siècle) ; le type du Christ est désormais formé. On le retrouve ainsi glorieux, législateur ou docteur, en nombre de basiliques romaines, sur les sarcophages du Latran et au mausolée de Galla Placidia érigé à Ravenne en 450.

3. Ce type christique des mosaïstes, d'origine d'ailleurs orientale, va donner le Christ bénissant des Byzantins. Ainsi est-il à Saint-Apollinaire-le-Neuf (Ravenne), où il reçoit une procession de saints. Mais le Christ byzantin le plus répandu est le *Pantocrator*, le Christ dominateur des coupoles. C'est l'Empereur du ciel qui revêt les vêtements de l'empereur d'Orient. Olympien, autoritaire, au milieu des gemmes et des ors, très grand, hiératique, il bénit, deux doigts levés, d'un geste plein de grandeur; de l'autre main, il tient le livre des Docteurs. Ce Christ *de majesté* va persister jusqu'au XIIIe siècle. On le rencontre à Kiev, à Daphni, au Mont Athos, à Saint-Marc de Venise (XIIe siècle). C'est sous cette formule de majesté qu'il passe en Occident et se présente aux frontons de nos vieilles portes *romanes*. Ce Christ lourd s'harmonise avec les formes courbes et basses du plein cintre. En général, il est en gloire, encerclé d'une large auréole, entouré des quatre animaux symboliques, assis sur une basse cathèdre, ayant le nimbe crucifère, tenant d'une main le livre et de l'autre bénissant. L'antique formule byzantine s'est renouvelée par l'inspiration grecque dans les plis étroits, serrés et horizontaux des vêtements (Christ glorieux au tympan de la cathédrale de Chartres, XIe siècle).

3° *Du XIIIe au XVIe siècle: variations du thème et formules douloureuses.* — Ce type du Christ de majesté se continue au long du Moyen Age, mais en se simplifiant. Le nimbe disparaît; les contours s'assouplissent; le Christ est plus humain.

1. Au début de la période gothique, le Christ glorieux devient le *Christ-juge* qui préside au jugement dernier. Au tympan du grand portail de nos cathédrales, entouré d'anges, au milieu de deux files d'élus et de damnés, il est assis, mais la poitrine est nue et les deux mains levées montrent les plaies. La physionomie elle-même s'est adoucie (portails de Notre-Dame de Chartres, de Notre-Dame de Paris, de Notre-Dame d'Amiens, de Notre-Dame de Reims). Une seconde variante du Christ en majesté est le *Beau Dieu* que l'on rencontre au trumeau des portes. Comme la Vierge, le Christ s'est levé lorsque l'arc en plein cintre s'est brisé, allongeant les colonnes et faisant plus hauts les portails; ainsi prolonge-t-il le mince pilier sans en altérer la ligne pure. Mais, dans le geste de la main bénissante, dans le port du livre et dans la sérénité de la physionomie, on sent le descendant des Christs byzantins. Seuls, les traits sont moins secs, le drapé plus souple, l'allure générale plus vive quand il écrase, comme à Amiens, l'aspic et le basilic symboliques. Il semble enfin que le Christ en majesté des vieux âges, avant de disparaître, se soit attardé chez les *Primitifs*, spécialement au Nord. Ceux-ci ont prêté à leurs Christs de bonnes figures douces et simples dont le galbe allongé et maigre s'entoure d'une abondante chevelure et d'une barbe épaisse. Presque tous ont d'amples vêtements sertis d'orfrois et fermés d'agrafes précieuses. Les doigts levés, couronnés ou non, ils bénissent et tiennent de l'autre main une croix d'orfèvrerie et un globe de cristal. Ils sont humanisés, près de nous, et adaptés aux Flandres; apparentés cependant, par l'allure et les gestes, à leurs majestueux devanciers. Tels sont les Christ royaux de Memling (musée d'Anvers), de Van Eyck (Gand), de Quentin Metsys (musée du Louvre).

2. S'il y a persistance du thème ancien, des formules nouvelles apparaissent. En cet admirable XVe siècle qui est allé au fond de l'âme du Christ comme de celle de la Vierge et a tenté de comprendre leurs souffrances profondes, toutes ces formules sont *douloureuses*. L'influence de saint François d'Assise, mort en 1226, pénétré de l'amour de Jésus crucifié au point d'en recevoir les stigmates, avait modifié la piété et transformé l'art. Dès la fin du XIIIe siècle, l'idée de douleur s'était substituée à la pure idée de théologie. Le livre d'un disciple du saint, attribué faussement à saint Bonaventure, codifiait la théorie franciscaine et la vulgarisait. Les artistes vont suivre, parfois à la lettre, ce

livre des *Méditations* qui, d'autre part, se rencontre avec la tendance réaliste du siècle et les *Révélations* de sainte Brigitte sur la Passion. Sous ces influences, voici qu'apparaît l'*Homme de douleur*. On le rencontre, assis au coin des routes, sur un tertre, la tête penchée et couronnée d'épines, les mains et les pieds liés, dépouillé de tout, seul dans son infinie détresse : c'est le *Dieu piteux* ou mieux *le Christ attendant le supplice*, de la même époque que les *Pieta* ou les Notre-Dame de Pitié. Tels sont les Christs de Venizy (Yonne) et de Saint-Nizier de Troyes, qui atteignent à la plus grande expression de souffrance morale et physique. Très proches parents de ces Christs sont les *Christs de Pitié* avec lesquels parfois on les confond. Ceux-ci sont debout, à mi-corps, adossés souvent à la croix ou sortant à moitié du tombeau. Ils ont les mains percées et traduisent avant tout une vision, une légende postérieure à la fin du XIIIe siècle : à une messe de saint Grégoire le Grand et tandis qu'il la célébrait, le Christ lui serait apparu dans cette posture. Les papes enrichirent l'image de grandes indulgences; dès lors, elle se répandit sous cette forme première, ou avec deux anges soutenant le Christ, ou encore la Vierge et saint Jean de part et d'autre du Christ comme chez G. Bellini; parfois ce fut la messe entière avec la scène de l'apparition. Le *Christ à la Colonne* est de même inspiration, mais il est nu, sauf à la ceinture, et les mains sont liées (sculpture de Saint-Nicolas de Troyes, tableau de Murillo). Au même siècle, naît l'*Ecce Homo* debout, vêtu de l'ironique robe de pourpre, et roseau en main en guise de sceptre (Villeneuve-l'Archevêque). Ces deux dernières figures de l'Homme-Dieu souffrant vont se continuer à travers la Renaissance et jusqu'à nos jours.

4° *De la Renaissance à nos jours : l'interprétation personnelle et la formule du Sacré-Cœur.* — 1. Avec le XVIe siècle, l'iconographie christique est profondément modifiée. La Renaissance émancipe l'artiste et favorise la recherche personnelle. Désormais chaque peintre ou sculpteur interprétera la figure du Christ selon certaines lois générales, et aussi suivant l'idée de beauté qu'il se forge lui-même. Le culte de l'antiquité apporte un nouveau canon esthétique: enfin l'art n'a plus qu'à tirer profit des conquêtes réalisées au cours du Quattrocento italien : perspective, aération, clair-obscur, anatomie... Toutes ces causes entraînent l'artiste vers la beauté des formes, l'harmonie des contours, la pureté des lignes, le balancement des masses, les effets anatomiques, l'équilibre général. Par suite, il y a rupture ave l'idée d'un type déterminé; l'art christique devient *historique*, c'est-à-dire cherche la physionomie de Jésus-Christ, dans ses actes et sa vie. Il s'ensuit qu'il y a un type de Christ de Raphaël, de Michel-Ange, de Vinci, pris à un moment donné, mais non un type unique et immuable comme dans l'art byzantin, roman ou gothique; le particulier remplace le général. De plus, le conventionnel fait place à la réalité et l'idée à la vie : le Christ respire, parle, agit.

Ainsi le conçoivent les grands maîtres de la Renaissance : Christs au regard profond de Raphaël (transfiguration), au visage plein chez Titien et Véronèse (Christ du tribut — des disciples d'Emmaüs), Christ musclé (à la Minerve) ou terrible, herculéen, hors de tradition avec Michel-Ange (Jugement dernier), Christ rempli de grâce chez Giorgione, de jeunesse et de pureté chez Luini, fait de lumière et d'ombre par Tintoret (Christ devant Pilate), inexpressif chez Corrège, vraiment divin avec Vinci (Cène). Puis c'est l'exagération des maîtres par les disciples : les Christs du Guide, de Dolci qui commence la lignée affadie de tant d'images de piété, et la réaction des Carrache, en faveur du classique, du régulier, mais aussi d'un type froid et impersonnel.

La France du XVIIe siècle se rallie à ce genre (Lebrun); celle du XVIIIe recherche un Christ blond, mince, aux traits plus jolis que beaux et virils : Jouvenet, Restout, Le Moyne (pêche miraculeuse, baptême du Christ). En Flandre, c'est Jérôme Bosch qui détache la douce figure dans un cortège monstrueux de haine, puis Rubens épris des formes exubérantes (Pêche miraculeuse, Christ à la paille) et Van Dyck plus distingué et plus tendre. La Hollande avec Rembrandt a le Christ le plus humain et divin qui soit (Christ des Pèlerins d'Emmaüs). En Allemagne, Dürer a le Christ grave, pâle, beau, qui lui ressemble; Cranach le présente les yeux humides, homme de douleur (Christ couronné d'épines); Holbein l'allonge cadavérique et déjà bleui. L'Espagne le fait plus ascétique avec le Greco (Christ portant sa croix), plus abandonné à ses bourreaux, mais attirant et beau, avec Murillo: plus théâtral, mais puissant de réalité tragique avec Velasquez.

Le XIXe et le XXe siècles accentuent encore la recherche de la particularité. Après les Christs d'un dessin classique et d'une tendance naturaliste comme ceux d'Ingres et d'Ary Scheffer, c'est l'effort vers le symbole et la subtilité avec les préraphaélistes : Hunt (la Lumière du monde), Rossetti (Jésus chez le Pharisien), Burne-Jones (*Dies Domini*). De nos jours, il y a deux courants : le courant *mystique* où le Christ partage notre vie, en dehors de toute donnée historique, avec une préoccupation sociale et selon une nouvelle technique où il entre une lumière et un coloris plus chauds, mais un dessin moins précis : Jésus chez les travailleurs (Von Uhde, au Luxembourg), au chevet des malades (Besnard, à l'hôpital de Berck), en nos écoles (Desvallières), unissant les classes sociales (Maurice Denis, à l'église du Vésinet). Une autre tendance entraîne vers le souci d'*archéologie* et d'une reconstitution plus ou moins exacte après deux mille ans : le Christ est replacé dans son cadre palestinien et vêtu en Arabe (Christs de Tissot, de Burnand, de J. Aubert). Dans cette liberté d'inspiration et de procédés, il n'est pas encore un artiste moderne qui ait dégagé dans le Christ sa beauté à la fois humaine et divine, comme surent le faire les vieux artistes, un peu gauches parfois, mais toujours grands par l'idée ou l'expression.

2. Une seule formule nouvelle depuis quatre siècles s'est introduite dans l'art christique : la formule du *Sacré-Cœur* ou du *Cœur de Jésus*. Elle est née au XVIIe siècle de la dévotion au Sacré-Cœur enseignée par le bienheureux Jean Eudes, développée et popularisée par les apparitions de Notre-Seigneur à une religieuse visitandine de Paray-le-Monial, sainte Marguerite-Marie. Notre-Seigneur lui apparut, découvrant son cœur et disant : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes. » L'amour de Dieu, pour réchauffer la piété catholique en face du froid jansénisme, lui proposait une forme de dévotion nouvelle. Les tableaux de la Passion avaient jusqu'alors exprimé cette charité divine et provoqué, en retour, la charité des hommes pour Dieu. Les apparitions de Paray-le-Monial y substituaient une forme plus expressive, plus concentrée en quelque sorte, en ramenant l'amour au cœur. Il eût fallu que l'art suivît l'idée religieuse et se garât de certaines formules matérielles qui sont une hérésie esthétique. On en est encore à chercher un type christique pouvant traduire le geste d'amour sans verser dans certaines expressions qui l'affadissent ou l'enlaidissent. Jusqu'ici la formule du Sacré Cœur relève plutôt de l'imagerie pieuse que de l'art.

Le XVIIIe siècle y a mis surtout de la naïveté. Tantôt le Cœur de Jésus, saignant, entouré d'épines, jetant des flammes, parfois surmonté d'une croix, accompagne celui de la Vierge également enflammé et entouré de roses : horloges vivantes où ces deux cœurs

au centre sont encerclés dans les sujets de la Passion; trésors des deux cœurs arrosant le cœur humain, etc. Tantôt le Cœur de Jésus est seul : chaîne d'or le reliant au cœur d'un fidèle ; enfant enfoncé dans un grand cœur, etc. Le XIXe siècle a peu d'inspiration, et va du maniérisme à l'allégorie. En général, l'image du Sacré-Cœur est liée à son apparition à Marguerite-Marie; quant au cœur détaché, il ne trouve son plein sens qu'en certaines manifestations, ex-voto de métal, par exemple. Le Christ du Sacré-Cœur lui-même se présente le plus souvent de trois manières : tenant son cœur en mains, ce qui est illogique: étendant les bras (basilique de Montmartre), ou les abaissant en un doux *Venite ad me* (Maurice Denis, à l'église du Vésinet). Le cœur est alors plus ou moins apparent et enflammé au milieu de la poitrine, ce qui est déjà une meilleure formule, sans en être une excellente. Dans la troisième manière, le Christ a le geste qui le rapproche le plus des paroles de l'apparition et de la logique: il découvre lui-même son cœur. De tous nos artistes, Pinta est, jusqu'ici, celui qui a le mieux réalisé cette formule. Le regard pénétrant du Christ, le cœur discrètement montré, noyé en quelque sorte dans la lumière chaude qui en émane et revient se refléter autour du front et des plaies des mains, font de cette œuvre l'image du Sacré-Cœur qui harmonise le plus l'art et l'idée religieuse. Tout le Christ est enveloppé de ce feu intérieur, ce qui semble concilier les deux formules du cœur-personne et du cœur de chair, du P. Eudes et de Paray.

II. Le Christ dans sa vie. — 1° *Le cycle de l'enfance.* — C'est la période que les vieux synoptiques terminaient par le baptême du Christ. Pour les mystères de l'enfance, iconographiquement parlant, la place de Jésus n'est que celle d'un tout petit. Par le décor et les personnages, ces mystères se rattachent plutôt à l'art marial. Voir Marie. Quant au baptême, il est donné par *immersion* jusqu'au XVe siècle (Notre-Dame du Port, à Clermont-Ferrand). A ce moment-et depuis, le Baptiste verse l'eau sur la tête du Christ, pieds nus près du Jourdain (Angelico, Verrochio, Restout, Le Moyne).

2° *Les miracles du Christ* se sont glissés entre les deux grands cycles, dès les premiers siècles. Ils sont alors plus près du texte évangélique; par la suite, ils seront davantage épisodiques. De plus, ils ne figurent pas tous dans l'art; cependant le nombre en est suffisant pour illustrer la vie du Christ thaumaturge.

Les noces de Cana : d'abord six hydries sont superposées, Jésus fait un geste et Marie lève une main, tandis qu'un serviteur remplit l'urne (mosaïques). Plus tard, un second serviteur goûte l'eau devenue du vin: puis le repas, encore sobre avec Giotto et Angelico, devient un festin, chez une famille du XVe siècle (G. David, au Louvre), ou en la riche Venise avec Véronèse qui a orchestré magnifiquement le thème (Louvre). *La multiplication des pains* (première ou seconde, se relie au début aux noces de Cana, et figure, avec elles, l'institution eucharistique. C'est ainsi qu'à Ravenne (Ve siècle) Jésus, d'un côté, bénit cinq pains, et, de l'autre, un poisson. Plus tard, la scène se différenciera et s'enrichira d'un large décor. *Les guérisons :* de l'*hémorroïsse*, de *deux aveugles* (aboutissant au tableau de Poussin), du *paralytique* qui se lève prestement, portant son lit sur ses épaules (sarcophage du Latran), ou que l'on descend dans une maison, le toit étant enlevé suivant le texte évangélique (mosaïque, Ravenne, Ve siècle), et la *guérison du possédé de Gerséza* où trois porcs se jettent dans la mer (Saint-Apollinaire-le-Neuf, à Ravenne, Ve siècle), sont les plus fréquentes. *La pêche miraculeuse, le Christ marchant sur les flots, Saint Pierre allant sur les flots à la rencontre du Sauveur* se confondent parfois ensemble. Cependant ce dernier épisode se distingue nettement à Saint-Pierre de Rome (Giotto) et à Santa Maria Novella de Florence (Tad. Gaddi). C'est la *Navicella*, ou barque de l'Église. Jésus, entouré de onze apôtres, tend la main à saint Pierre qui, sur les flots, vient à sa rencontre; à gauche, sur un rocher, un pêcheur jette la ligne: c'est encore Pierre, « le pêcheur d'hommes ». *La Transfiguration :* dès l'époque byzantine, le Christ s'entoure d'un cercle de lumière, agrandi chez Angelico où le Christ rayonnant étend les bras au-dessus des trois apôtres, éblouis et renversés. Raphaël, en son dernier tableau, traduira l'éclatante beauté du miracle, mais avec de nombreux témoins. *Les résurrections :* de *la fille de Jaïre* (Rembrandt), du *fils de la veuve de Naïm* (Jouvenet), de *Lazare*, sont puissamment dramatiques. La dernière surtout remonte aux temps primitifs (sarcophages, mosaïques); Lazare se dresse tout ligotté dans ses bandelettes; au XIIIe siècle, les deux sœurs Marthe et Marie se prosternent d'un seul mouvement, tandis que deux personnages se couvrent le nez (Giotto); bientôt apparaît le vrai cadavre (Van der Weyden, aux Uffizi ; Jouvenet, au Louvre, etc.). Anciennement, la scène était juxtaposée au repas chez Simon (miniature de Saint-Grégoire, à la Bibl. Nat., IXe siècle), lequel atteint à sa plus haute expression avec Véronèse (Louvre). A côté de ces miracles proprement dits, se placent des épisodes de la vie évangélique : *le sermon sur la montagne, le paiement du tribut* (Masaccio), *les vendeurs chassés du Temple* (Giotto, Jordaens, dont les scènes sont encombrées et mouvementées).

3° *Le cycle de la Passion ou de la Mort* s'ouvre par un prologue : l'*entrée triomphale de Jésus à Jérusalem* dite des *Rameaux*. Dès le IVe siècle (sarcophage du Latran), elle a ses éléments caractéristiques : le Christ monté sur un âne, un personnage juché sur les branches d'un arbre, un enfant qui étend son manteau sous les pieds de la monture. Au XIIe siècle (porte de Bénévent), quatre personnes représentent la foule jetant des vêtements et portant des palmes; Duccio (XIVe siècle, à Sienne) en fait une fête printanière et jeune avec des enfants. A la Renaissance, on délaisse le motif. Un second prologue à la Passion est la *cène eucharistique*. Elle est préfigurée aux catacombes (crypte de Lucine) par deux gros poissons accolés, nageant, portant sur le dos une corbeille d'osier avec des pains et un verre à demi rempli de vin. Ailleurs, c'est une table en C (Saint-Calixte) qu'entourent sept personnages et sur laquelle sont placés des pains et des poissons. A Ravenne (Saint-Apollinaire-le-Neuf, Ve siècle), les apôtres sont étendus sur des lits, le coude appuyé au rebord d'une table en fer à cheval; sur la nappe, deux poissons et des pains que Jésus bénit. Même genre à Venise, Xe siècle, et avec Giotto, où Jean s'appuie sur le maître; tout y est vivant, et la table ronde. Au XIVe siècle, modification : table longue, convives en arrière ; seul Judas est en avant, sur un escabeau et la bourse en main. Même chose avec Pérugin (Foligno) et avec Vinci (Sainte-Marie-des-Grâces, à Milan), qui a su diviniser ce suprême miracle d'amour. Dans le Nord, Th. Bouts adopte une table presque carrée et le moment où le Christ bénit le pain. Dès le XIe siècle (ms. grec *74*, à la Bibl. Nat.), le Christ communie les apôtres debout, sous les deux espèces. Angelico le fait passer, calice en main, de l'un à l'autre des disciples, debout en arrière de la table. Juste de Gand (Urbin, XVe siècle), avec une belle ordonnance et en une scène bien aérée, agenouille les apôtres qui reçoivent l'hostie. Enfin les artistes n'ont pas omis l'épisode du *lavement des pieds*.

Alors commence la Passion. La *prière de Jésus au Jardin des Olives* est à Ravenne dès le Ve siècle. Jésus, en orant, est debout sur un monticule: de part et d'autre, sont assis les Douze. A Saint-Marc de Venise,

se suivent les divers moments de la prière du Christ. Chez les mosaïstes byzantins, toujours, l'ange console et « fortifie » le Christ, suivant le terme évangélique. Encore au XIVe siècle (Duccio, à Sienne), les épisodes de la prière se déroulent simultanément. Le XVe siècle s'est mépris sur le texte de saint Luc et l'ange consolateur n'a plus présenté qu'un « calice d'amertume » (Pérugin, à l'Académie des Beaux-Arts de Florence). Désormais, l'*agonie de Jésus* remplace la prière (Murillo entre autres). *La trahison de Judas et l'arrestation de Jésus* s'accolent à la prière ou la suivent dans les vieilles miniatures byzantines : des soldats, en demi cercle, entourent Jésus que Judas baise. Une lanterne éclaire seule : avec les Limbourg (ms. à Chantilly) des effets de nuit la remplaceront. Les *comparutions devant les tribunaux* : dès le Ve siècle, à Ravenne, tantôt devant deux personnages, Anne et Caïphe, tantôt, et le plus souvent, devant un seul, Pilate (couronne de laurier) et quelquefois Hérode (couronne royale). Les *scènes des tribunaux* : outrages (Angelico), flagellation (Lorenzetti), couronnement d'épines (Tintoret) *Ecce Homo* (Montagna), naissent ou se développent au XVe siècle pour se continuer jusqu'à nous. La *montee au Calvaire* existe à Ravenne, mais comme une simple marche où n'entre pas l'idée de douleur. Aussi le « chemin de croix », sous sa forme pathétique et complète, n'entrera-t-il dans l'art qu'à la fin du XVe siècle. A la suite de visions d'extatiques, les *chutes du Christ* deviendront des thèmes recherchés des artistes (Véronèse, Lesueur). Les *rencontres* de Véronique, des saintes femmes, de Simon de Cyrène et de Marie sont antérieures.

Dans le drame du Calvaire, *mise en croix* et *erection* sont plutôt tardives. Angelico a la formule mystique : le Christ monte de lui-même à la croix par une échelle courte ; c'est debout qu'on le cloue. Les Limbourg le font attacher à terre ; Rubens le dresse en une longue diagonale blanche, par l'effort de cordes et de bourreaux musclés. Pour le *Calvaire* même, voir IIIe partie. La *descente de croix* est d'abord un « déclouement » à l'aide de tenailles et de marteau : Joseph d'Arimathie décloue, Nicodème reçoit le corps, la Vierge et saint Jean regardent, droits et douloureux ; puis la Vierge prend le bras ballant du Christ et le baise (miniatures, fresque du Liget, XIIe siècle). Au XIIIe siècle, les témoins se multiplient : des groupes se forment dont celui de l'évanouissement de la Vierge ; l'escabeau est remplacé par l'échelle. A partir du XVe siècle, l'échelle joue un grand rôle ; c'est une véritable « descente » alourdie de personnages chez Jouvenet, magnifique avec Rubens, pieuse dans le tableau de Lesueur (Louvre), l'*ensevelissement du Christ* ; l'*embaumement* ne se trouve guère qu'avec Angelico, la *mar he au tombeau* où tous les personnages sont en mouvement avec Raphaël ; la *mise au tombeau* ou *sépulture* se rencontre dès les œuvres primitives (miniature de Saint-Grégoire, à la Bibl. Nat., IXe siècle). Deux hommes emportent le corps couvert de bandelettes et entrent dans le sépulcre. Nos sépulcres de la Renaissance où le Christ est couché à l'intérieur sur une table de pierre, entouré de personnages éplorés, sont des *Pieta* agrandies (Solesmes, Saint-Mihiel). Parfois c'est un tombeau au dehors (P. della Francesca) ; parfois une dalle que l'on soulève (Titien, Caravage). Le drame y est encore concentré et recueilli.

4° *La Gloire du Christ.* — La *Résurrection.* Dès les catacombes, on trouve des représentations symboliques : agneau avec croix de résurrection à deux traverses ou étendard ; histoire de Jonas et résurrection de Lazare ; images figuratives : croix surmontée du chrisme encerclé dans une couronne, avec colombes sur les bras de la croix et au-dessous deux soldats, l'un endormi, l'autre levant les yeux (sarcophage Latran). Au Ve siècle (Ravenne), au milieu est un petit temple rond et « vide » ; un ange est assis, deux femmes debout, il n'y a pas de Christ ; il est déjà *ressuscité.* Dès le XIVe siècle, c'est le Christ *ressuscitant :* au centre, un tombeau vide, et deux grands anges assis ; le Christ s'élève avec l'étendard blanc croisé de rouge : d'un côté, il apparaît à Madeleine, de l'autre s'avancent les saintes femmes. Avec le XVe siècle, l'action se fait plus mouvementée, en un décor plus poétique et dans une ordonnance qui ne manque pas d'allure (Résurrection du Pérugin). Les *Apparitions* ont varié dans l'art, les unes venant tardivement augmenter la liste des apparitions authentiques. Voici les principales : *apparition à Marie-Madeleine* ou le *Noli me tangere*, plus sobre jusqu'au XVe siècle, où Marie, à genoux, adore le Rabboni ; après la Renaissance, bien qu'à genoux, Marie tend les bras (Lesueur) ou s'avance plus près de Jésus (L'Albane), il y a prétexte à effets de draperies. *Apparition aux saintes femmes :* l'apparition elle-même est rare (mosaïque de Saint-Marc, à Venise, XIIe siècle) : les artistes ont surtout représenté les *Trois Marie au sépulcre. Apparition aux disciples d'Emmaüs* : thème fréquent, surtout dans l'art moderne. Duccio (XIVe siècle) avait donné les pèlerins invitant le Christ à entrer dans l'hôtellerie ; Rembrandt a quintessencié le moment le plus émouvant : la fraction du pain. *Apparitions aux apôtres*, plus difficiles à identifier, pouvant se confondre avec des scènes postérieures. L'apparition à saint Thomas est caractéristique par le geste de l'apôtre montrant la plaie. Le Christ découvre son côté ou étend les mains. Thomas debout avance la main (Verrochio) ou s'étonne (Rubens). Parfois, il est à genoux : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » *L'apparition à la Vierge*, non mentionnée dans l'Évangile, se trouve au XIIIe siècle dans la *Légende dorée.* Quelques artistes l'ont traduite : Van der Weyden (Berlin). La Vierge, en sa cellule, est interrompue dans sa lecture, comme en une Annonciation. La *descente aux limbes* ou enfers subit l'influence de l'apocryphe *Évangile de Nicodème* Le Christ, avec la croix ou l'étendard de la résurrection, tend la main à un juste de l'Ancien Testament, en général, Adam ; d'autres suivent ; cependant les portes sont arrachées de leurs gonds, écrasant ou chassant la mort et le léviathan (mosaïque SaintMarc, à Venise, XIIe siècle ; Gaddi à Santa Maria Novella, Florence, XIVe siècle ; Angelico, XVe siècle). En Allemagne (XVe siècle), en Italie, après la Renaissance, les justes sont dévêtus, et la scène mouvementée (Bronzino. XVIe siècle).

L'*Ascension*, en iconographie, a de nombreuses formes. Selon l'ancienne formule, en général, le Christ « entre au ciel » dans une large auréole que soutiennent quatre anges ; en bas sont les apôtres, deux anges près d'eux, et la Vierge en orante (bible de Rabula, Florence, VIe siècle ; église souterraine de Saint-Clément, Rome, Xe siècle : porte de Bénévent, XIIe siècle). Parfois le Christ, de profil, « s'élève » ou est attiré par la main du Père (ivoire de Munich, Xe siècle ; fresque de Giotto, Padoue). En cette dernière fresque, le Christ est escorté d'anges et de justes et les apôtres agenouillés. Ailleurs, le Christ est déjà « disparu » : seul, au-dessus d'un nuage, flotte le bas de son vêtement (Angelico). Dès le XVe siècle, la mise en scène est plus artistique : aération, paysage ; le Christ s'élève, entouré d'anges, porté par eux (Pérugin, Mantegna, L. della Robbia).

Le *triomphe du Christ dans le ciel :* le Christ règne au milieu de la coupole, entouré de quatre anges (Saint-Marc, à Venise), parfois des quatre animaux symboliques et des vingt-quatre vieillards, ou, en majesté, auréolé de rayons. Ailleurs, il siège avec le Père et le Saint-Esprit, et les trois personnes, jusqu'au XVe siècle, demeurent « égales en toutes choses »

(miniature de Fouquet, au musée de Chantilly). Souvent il couronne la Vierge assise ou agenouillée (nos cathédrales, Angelico, etc.) ou préside au jugement dernier (Christ-Juge du Moyen Age, voir Ire partie, et Christ de Michel-Ange, Sixtine). Avec la Renaissance, les trois personnes se différencient et le Christ paraît d'âge moyen : Christ du paradis de Tintoret, Christ de « la Dispute du Saint-Sacrement » avec Raphaël, qui a synthétisé en la célèbre fresque le triomphe du Christ au ciel et sur terre.

III. Crucifix. — 1° *Des origines au VIIIe siècle : les premières représentations.* — Comme la figure même du Christ, le *crucifix*, ou l'image de Jésus-Christ attaché à la croix, est entré tard dans l'art chrétien et en a suivi l'évolution. Les premiers fidèles, déjà hostiles à la représentation du Christ, l'étaient encore plus à celle de son supplice ; la crucifixion réservée aux esclaves eût heurté certains convertis. Aussi, avant le IVe siècle, la croix *seule* apparaît-elle aux catacombes ; encore est-ce le plus souvent sous une forme détournée : ancre, trident portant parfois un serpent ou un poisson, croix gammée prise aux Grecs, croix ansée empruntée à l'Égypte, lettre *chi* (X) de l'alphabet grec, et mieux encore la lettre *tau* (T) qui, aux yeux de tous, évoquait un gibet. Tertullien a pu écrire : « La lettre grecque *tau* est la figure de la croix », *Adv. Marcion.*, III, XXII. La croix véritable ne se rencontre qu'intercalée au milieu d'une vingtaine d'épitaphes ou d'inscriptions, telles la croix grecque à quatre branches du cimetière Priscilla et la croix latine du cimetière Domitilla. Mais la croix nue égalait, en ces âges de foi, le crucifié en personne : « où est la croix, là est le martyr, » écrivait saint Paulin de Nole, *Ep.*, XII, *ad Severum.* Ainsi, antérieurement au IVe siècle, il n'y a que la croix, *mais aucune crucifixion.* Le graffite trouvé au Palatin en 1856 et représentant un personnage à tête d'âne attaché à une croix ne paraît pas, comme on a semblé le croire, la caricature d'un crucifix existant. Des érudits, en découvrant depuis des « tablettes d'imprécations », ont pensé que la fameuse image n'était que la représentation du dieu égyptien Typhon-Seth dont l'âne était le symbole ; ce mythe fut utilisé par la secte gnostique des séthiens, qui mêlait aisément choses païennes et choses chrétiennes. Le positif ici ne se prouve donc pas par un négatif purement hypothétique. Au IVe siècle, avec Constantin qui publie l'édit de Milan en 313, l'Église sort au grand jour. C'est l'apothéose du Christ et de la croix : apparition du labarum à Constantin, invention ou découverte de la vraie croix par sainte Hélène. L'usage de la croix se généralise alors, mais tout de suite elle est un symbole de triomphe, de la victoire du Christ sur Satan. C'est la croix gemmée, entourée des attributs des quatre évangélistes (arc triomphal, basilique de Sainte-Pudentienne, fin du IVe siècle). Seule ou avec le monogramme, elle est partout : sur les monnaies, aux sarcophages, sur la poitrine des fidèles, à la façade de leurs maisons, en tau sur la basilique de Vérone, en or au tombeau de saint Pierre et en la salle du conseil impérial. Symbole de triomphe, mais non encore instrument de supplice.

C'est seulement au Ve siècle qu'apparaissent les *premières crucifixions.* A la porte de Sainte-Sabine à Rome, devant un mur en pierres carrées, le Christ est adossé entre les deux larrons, les croix étant dissimulées. Le Christ, maître de la vie qu'il quitte, a les *yeux ouverts* et il en sera ainsi jusqu'au milieu du XIIIe siècle. Il est barbu ; les cheveux sont longs ; le nimbe manque ; le corps n'a qu'une ceinture ; les pieds touchent terre et ne sont pas cloués. Ce n'est encore qu'une ébauche informe. Du début du VIe siècle est un ivoire du British Museum : ici, le Christ est jeune, imberbe et attaché à une croix en forme de T, portant l'inscription REX JUD (*Rex judæorum*) ; le corps immobile, entièrement nu sauf à la ceinture, n'a aucune expresion de douleur. Mais le prototype de toutes les crucifixions qui vont suivre jusqu'au XIIIe siècle, se trouve dans la *bible syriaque de Rabula,* conservée à Florence et datée de 586. Entre les deux larrons imberbes et nus, élevé sur une croix plus haute, le Christ a les yeux ouverts, la barbe et les cheveux longs, la tête nimbée ; les bras nus sont étendus horizontalement et le corps est couvert, depuis le cou jusqu'aux pieds, d'une longue tunique de pourpre dite *colobium,* et ornée de bandes d'or ; les mains et les pieds séparés sont fixés à l'aide de quatre clous. Entourent la croix : la Vierge en longs voiles et nimbée, saint Jean, le centurion Longin, le porte-éponge Calpurnius (noms dus sans doute aux *Actes de Pilate*), trois soldats jouant aux dés la robe sans couture, enfin le soleil et la lune, symbole des deux natures du Christ ou rappel des « ténèbres qui, à la neuvième heure, couvrirent toute la terre ». Matth., XVII, 45. Le crucifix fait donc son apparition aux Ve et VIe siècles, venu de Syrie, où la croix d'autel était déjà en usage. A cette époque, les monophysites niaient la réalité du sacrifice du Calvaire, substituant même Simon de Cyrène au Christ. L'introduction du crucifix était une réaction contre cette hérésie. Malgré tout, jusqu'au VIIIe siècle, la crucifixion n'est qu'une exception. En général, les artistes ne prennent que la croix, plaçant à la croisée un petit buste du Christ ou l'agneau des catacombes. Mais, en 692, le concile Quinisexte tenu à Constantinople ordonne de représenter *directement* la crucifixion et d'abandonner les emblèmes tels que l'agneau. Peu après, la querelle des iconoclastes chasse les moines vers l'Occident et, l'influence des papes aidant, le crucifix se répand partout.

2° *Du VIIIe au XIIIe siècle : l'idée de triomphe.* — Au VIIIe siècle, l'iconographie de la crucifixion est donc établie, mais sous une forme symbolique, ou mieux sous une forme théologique qui ne manque pas de grandeur. Le Christ est vivant et triomphant sur la croix : c'est le Christ-Roi portant diadème ou le Christ-Pontife qui offre le sacrifice. Quelles que soient les variantes des crucifixions, c'est toujours cette *idée de triomphe* qui domine jusqu'au milieu du XIIIe siècle : le Christ se place de lui-même sur la croix ; comme un prêtre à l'autel, il étend les bras horizontalement, tandis que les pieds juxtaposés et percés chacun d'un clou reposent sur une tablette ou *suppedaneum.* La tête haute et nimbée dépasse la traverse en victime volontaire ; les yeux sont ouverts ; le Christ, très calme, très digne, très divin, est le Christ du *Vexilla regis prodeunt,* le *Pantocrator* des Byzantins qui trône sur une croix. Cette grandeur rachète les traits durs, les formes raides, l'aspect hiératique et compassé.

Pendant cette époque, sauf en certaines sculptures et certains ouvrages d'ivoire ou de métal (croix processionnelles), le crucifix n'est guère détaché des scènes de la crucifixion. Des accessoires symboliques le complètent. On trouve, par exemple, au-dessus du crucifix, le pélican nourrissant ses petits de son sang (le Parement de Narbonne, fin du XIVe siècle, aura encore ce motif), ou l'agneau à la poitrine ouverte d'où jaillit le sang. Ailleurs, c'est un calice qui recueille ce sang, le calice du saint Graal (reliure ivoire, musée de Cluny, IXe siècle), quand ce n'est pas l'Église sous le visage d'une femme à laquelle fait pendant la Synagogue vaincue (ivoire, musée du Bargello, à Florence, Xe siècle), Adam en personne (vitrail de Beauvais), ou encore les anges (jusqu'en plein XVIe siècle avec M. Schöngauer). Parfois, la main du Père Éternel apporte la couronne royale au Fils immolé. Dans certaines crucifixions, la croix est verdâtre pour rappeler l'arbre de vie, ou en cep de vigne étalant ses sarments

(Moissac); à un vitrail de la cathédrale de Poitiers (XII^e siècle), elle est rouge, « parée de la pourpre du roi » (hymne *Vexilla Regis*). Au bas de la croix, on rencontre, dans quelques crucifix, un dragon écrasé (église de Bénet), plus souvent un crâne. Le dragon représente Satan, et le crâne, le chef d'Adam qu'en un rapprochement symbolique, on disait inhumé au Golgotha. — Une variante plus importante tient au visage même du Christ. Des artistes, en très petit nombre, ont conservé la tradition hellénistique et latine des premiers siècles et celle de l'ivoire du British museum : Christ imberbe, beau de sa jeunesse éternelle (ivoire, musée de Cluny, IX^e siècle). Presque toujours, le Christ est barbu avec de longs cheveux et des traits émaciés. — Mais ce qui différencie le plus les Christs de ces quatre siècles, c'est la manière dont ils sont vêtus. Deux traditions ont cours au début : le Christ *nu*, une simple ceinture à la taille, d'après la porte de Sainte-Sabine et l'ivoire du British Museum, *type hellénistique;* et le Christ *habillé* de la bible de Rabula, *type oriental.* L'idée de la ceinture viendrait, soit des *Actes de Pilate* où il est dit que Jésus, dépouillé de ses vêtements, fut ceint d'une étoffe de lin avant d'être crucifié; soit d'une légende d'après laquelle la Vierge aurait enlevé son voile pour en couvrir la nudité de son fils (XII^e siècle, crucifix de Spolète).

Quant aux Christs *habillés*, les plus anciens ont la longue tunique de pourpre ou *colobium* qui laisse les bras nus (fresque de Santa Maria Antiqua à Rome, VIII^e siècle); les plus récents ont la longue robe à manches allant jusqu'aux poignets : tels les Christs vêtus de Louvain, Langres, et surtout de Saint-Sauve à Amiens, et de Lucques en Italie. Ces deux derniers seraient dus à Nicodème, qui les aurait sculptés dans le bois et laissés inachevés; les anges auraient fini le travail; abandonnés plus tard sur la mer, ils auraient été recueillis et honorés dans ces villes. En réalité, le Christ de Saint-Sauve, qui porte couronne fleuronnée, semble être du XII^e siècle et le Saint-Voult de Lucques de 1099. Ce sont deux œuvres très pittoresques. Dans le courant du XI^e siècle se fait jour une formule intermédiaire entre la ceinture et le colobium : le buste reste découvert, mais des hanches part une *tunique très courte ou jupon*, à moins que le voile ne s'allonge et ne se drape lui-même en jupe. Ce voile l'emporte, par exemple, dans l'ivoire du Bargello (X^e siècle); c'est plutôt une jupe dans l'ivoire de Rambona (IX^e siècle), dans la fresque de Sant'Urbano (XI^e siècle), dans la miniature de l'*Hortus deliciarum* (XII^e siècle), dans le crucifix qui parla, dit-on, à saint François d'Assise (couvent de Sainte-Claire, Assise), et dans le Christ en croix du musée de Cluny (XII^e siècle), joli spécimen de notre art roman avec les plis étroitement serrés. Le Christ byzantin de Saint-Sernin de Toulouse (fin XI^e ou début XII^e siècle) arrondit la jupe en tonnelet, tandis que le crucifix du Saint-Sang à Lillers a la draperie partant des hanches déjà relevée un peu de côté. Chez tous, le caractère triomphal persiste. Un dernier survivant de cette grande idée se retrouve au XVI^e siècle avec le Christ de la Bourgonnière.

3° *Du XIII^e au XVI^e siècle : l'idée de douleur.* — Au cours du XIII^e siècle, l'esthétique du crucifix se modifie comme celle du Christ et pour les mêmes raisons : influences de saint François d'Assise et du *Livre des méditations.* L'idée de douleur sentie, réelle, pénètre donc le crucifix. Désormais le Divin Crucifié ne sera plus vivant, mais *souffrant et mourant.* Le corps dont l'axe est déplacé, défaille et ploie; le reste suit : la tête glisse sous la traverse et se penche en avant, les yeux sont clos par la mort, les bras ne sont plus horizontaux, les genoux dessinent un angle accentué, es pieds, que ne supporte plus le *suppedaneum*, ne tombent pas d'aplomb sur la croix étroite et sont, par suite, superposés à l'aide d'un seul clou; le changement est caractéristique. Quant au diadème royal, il est remplacé d'abord par une torsade d'épines, puis par une véritable couronne (Parement de Narbonne, vers 1370, au Musée du Louvre). La translation d'une partie de la couronne d'épines à la Sainte-Chapelle par saint Louis a sans doute contribué à cette transformation de la couronne royale en couronne douloureuse. Enfin le voile se fait plus serré que la jupe et commence d'un côté à flotter au vent.

Au XIV^e siècle, certains artistes exagèrent l'idée de douleur jusqu'aux contorsions, surtout dans les miniatures et les ivoires où la silhouette est tordue en S (miniature d'une *Légende dorée*, XIII^e siècle, Bibl. Nat. Fr. 183; et ivoire du Louvre, XIV^e siècle): heureusement, nombre d'œuvres échappent à cette exagération, comme les croix de procession (musée de Cluny, XIV^e siècle), les Christs sculptés de Saint-Jean-des-Vignes à Soissons et du portail de Notre-Dame de Reims, et le Christ peint du Parement de Narbonne. En Italie, le naturalisme se fait aigu, mais assagi et ordonné avec les calvaires d'un Giotto et d'un Duccio qui ont su rendre le côté douloureux et réaliste : le Christ a la poitrine ouverte et les genoux arqués, mais dans la mesure voulue. En retour, la scène s'agrandit, les emblèmes de la période précédente disparaissent, cependant que des groupes se forment, tel celui de la Vierge défaillante. Avec le XV^e siècle, le Christ pend, les bras tirés, la tête très basse, traçant un Y largement ouvert. Pour marquer le halètement de l'agonie et la tension des bras, les côtes se gonflent et s'arquent, parallèles; la barbe et les cheveux dégouttent de sang. C'est un siècle de dévotion au sang du Christ; le siècle des *Fontaines de vie*, où les fidèles viennent s'abreuver au sang du crucifié retombant en une vasque (musée d'Oporto en Portugal; Douai, tableau de Bellegambe); le siècle aussi des *Pressoirs mystiques*, où la croix est le pressoir que manie Dieu le Père, tandis que le sang se mêle dans une cuve au jus du raisin (vitrail de Saint-Étienne du Mont). En Italie, les crucifix ont quelque chose d'apaisé. Angelico, dans les cellules de San Marco à Florence, a multiplié les doux calvaires réels ou mystiques, auprès desquels contemplent ou prient la Vierge et saint Dominique. L'amour domine dans la physionomie du Christ qui porte le voile serré flottant au côté gauche, et la torsade d'épines. Pérugin, à Sainte-Marie-Madeleine de Pazzi (Florence), a déjà, par le mouvement de la draperie et la beauté du corps, quelque chose de la Renaissance. Il en est de même pour le crucifix de Brunelleschi à Santa Maria Novella (Florence), œuvre un peu froide, tandis qu'a Santa Croce, Donatello a exprimé avec réalisme la douleur physique. En France, le rétable du Palais de justice (musée du Louvre) montre un Christ pitoyable, apparenté aux Christs flamands. Ceux-ci, les crucifix des Van Eyck, Van der Weyden, Memling, sont touchants, mais roides, émaciés, longs et étroits, comme appauvris de muscles et de sang. Le Moyen Age se clôt avec l'école d'Alsace et Matthieu Grünewald qui, au début du XVI^e siècle, a peint au rétable d'Issenheim (musée de Colmar) une crucifixion saisissante et âpre : le Christ n'est qu'un corps bleui, meurtri, saignant, couvert de plaies et d'échardes, convulsé, crispé sur sa croix, lamentable et inoubliable. Tout est exaspéré, la peinture comme le dessin, mais aussi tout est d'un pathétique poignant et unique qui synthétise en quelque sorte l'idée de douleur de la fin de Moyen Age.

4° *Du XVI^e siècle à nos jours : recherche de la beauté plastique.* — Avec le XV^e siècle finit en quelque sorte l'iconographie proprement dite du crucifix. Les mêmes causes qui ont bouleversé l'art en ce qui concerne la

figure du Christ se retrouvent pour le crucifix. La nudité de Jésus sur la croix se prête particulièrement au modelé des formes et aux recherches anatomiques. C'est donc de ce côté que va porter désormais l'effort des artistes. Pour y parvenir et garder au Christ le caractère divin avec la mesure dans la douleur, ils concentrent celle-ci dans l'expression du visage et alignent le corps dans un rythme parfait; ils visent plutôt à la beauté du corps humain, entendue à l'antique. Il en est qui cherchent davantage à montrer la tension des muscles, le gonflement des nerfs, le déchirement des chairs palpitantes, le ruissellement des plaies; ceux-ci semblent avoir scalpé le corps de l'agonisant. Les uns font le Christ lever la tête et les yeux vers le ciel, comme pour appeler son Père : *Eli Eli, lamma sabacthani*; les autres lui font incliner la tête, et, les yeux fermés, rendre l'esprit : *Et inclinato capite emisit spiritum.* Tous maintiennent la tête sous la traverse; les cheveux et la barbe demeurent; la couronne d'épines figure ou non. Tantôt les pieds sont séparés et retrouvent même parfois le *suppedaneum;* tantôt ils sont superposés et réunis par un seul clou. Ce qui est à jamais fini, c'est le colobium et le jupon. Le voile, en général, est très court et roulé étroitement autour des hanches pour flotter d'un côté, quelquefois des deux. C'est la liberté dans l'art christique.

Au XVI^e^ siècle, les grands maîtres de la Renaissance se sont peu occupés du Christ crucifié. Cependant nous avons de l'époque quelques œuvres : l'une des plus belles est le Christ d'ivoire, dit de Charles-Quint, conservé jadis à la chapelle des augustins de l'Assomption à Paris. Le sang coulant de la tête a glissé sur la gorge et dessine une longue traîne au milieu du corps; les chairs se sont rétractées aux extrémités des membres, laissant à nu l'ossature; de minces filets sanglants sillonnent le corps tendu comme une hostie de douleur. Le XVII^e^ siècle est le siècle du classicisme par excellence, d'où des formes plus pleines et moins nerveuses. Le crucifix en ivoire de Guillermin donné par lui aux pénitents noirs d'Avignon (musée Calvet) est un admirable travail de ce genre. Sa grande beauté lui vient surtout de la tête dont l'expression va de la résignation à la douleur suivant le côté où on le regarde. Les bras sont largement étendus, très différents de nombreux Christs du XVII^e^ siècle, dont les bras s'élèvent perpendiculairement en formant un U; Christs « aux bras étroits », selon le mot de Bourdaloue. Ce sont les Christs, dits « Christs jansénistes », à tort, d'après M. Gazier, qui a pu prouver que, des quatre Christs de Port-Royal des Champs, trois avaient les bras étendus; de même Philippe de Champaigne, peintre attitré des jansénistes, a fait des Christs aux bras ouverts (Musée du Louvre). On ne peut donc conclure que sous réserve à une relation étroite entre les Christs aux bras verticaux et la doctrine janséniste. Peut-être, à tout prendre, l'artiste, voulant tailler d'une seule pièce dans l'ivoire, était-il amené à rapprocher les deux bras et à resserrer l'angle au-dessus de la tête. Tels sont les Christs de Girardon à la cathédrale de Soissons et à Saint-Riquier (Somme), les Christs de Saint-Paul-Saint-Louis et de Saint-Sulpice (Paris). D'un autre genre sont les Christs des calvaires bretons érigés presque tous au XVII^e^ siècle, taillés durement dans le granit, primitifs et pieux, et entourés de multiples personnages (Lanrivain, Saint-Pol de Léon, Saint-Thégonnec, Guimiliau, Plougastel). Les Christs peints en croix sont nombreux. En France, Lebrun a peint le Christ aux anges (musée du Louvre); en Flandre, Rubens, Van Dyck qui en a fait beaucoup, Jordaens dont on en garde un aux bras étroits à la cathédrale de Bordeaux; en Espagne, Murillo, Velasquez avec son Christ dont la face est tragiquement voilée par les cheveux (musée du Prado), atteignent au sentiment religieux ou à une grande puissance dramatique. Au XVIII^e^ siècle, selon le goût du jour qui vise au joli plutôt qu'au beau, les crucifix ont quelque chose de plus fade et alangui. Un des plus remarquables est le crucifix de Louis XVI, conservé à Saint-Acheul près d'Amiens, et qui pend, tel un beau lis, sous une inscription chantournée. Ce sont les mêmes arabesques contournées en bois sculpté et doré qui font un large champ d'or à nombre de minuscules Christs d'ivoire. Bouchardon est un de ceux qui ont traité le plus souvent le sujet avec une élégance un peu froide; même note avec quelque fadeur chez nos peintres : Jouvenet, Restout. Le XIX^e^ et le XX^e^ siècles ont vu s'accentuer l'individualisme des artistes; presque tous ont été séduits par la douleur surhumaine du divin Crucifié. Les œuvres les plus originales en sculpture sont celle de Carpeaux et d'Injalbert; en peinture, Prudhon, Bouguereau, puis Henner et Carrière qui noient dans l'ombre le corps lumineux, et, plus près de nous, Bonnat (Cour d'assises, Paris), Besnard, qui place le crucifix au chevet des malades (Berck-sur-Mer), Maurice Denis, dont le Christ a bien l'attitude de l'homme de douleur (église du Vésinet); enfin Georges Desvallières, lequel a, dans « le Christ en croix », la meilleure de ses œuvres.

Ainsi, depuis quinze siècles, l'image du crucifix a servi à l'inspiration de milliers d'artistes et a été reproduite en toute matière : pierre, marbre, bois, bronze, or, argent, ivoire, émail, broderies et soies, etc. On l'a vue partout, sur l'autel, au portail des églises, au coin des routes, au sommet des menhirs (Champ-dolent à Dol), gardant les villes (Courtrai) ou les flots (jadis près de Saint-Nazaire). Elle est au chevet des malades, sur la poitrine des fidèles. Et partout, quelles que soient les variantes iconographiques, le thème de douleur et d'amour a été traité avec émotion, respect et soin par les artistes.

Ouvrages généraux sur l'art et l'iconographie chrétienne. — Louis Bréhier, *L'art chrétien, son développement iconographique*, Paris, 1918; Didron, *Histoire de Dieu*, Paris, 1843; Abel Fabre, *Pages d'art chrétien*, 2^e^ édit., Paris, 1920; Émile Mâle, *L'art religieux du XII^e^ siècle en France*, Paris, 1923; *id.*, *L'art religieux du XIII^e^ siècle*, Paris,1906; *id.*, *L'art religieux de la fin du Moyen Age*, Paris, 1910; A. Michel, *Histoire de l'art*, 14 vol., Paris.

Ouvrages sur le Christ. — Émile Baes, *La physionomie du Christ dans l'art*, Abost, 1922; J. Broussolle, *Le Christ de la « Légende dorée »*, Paris, 1903; *id.*, *L'enfant d'après les saints livres et les saintes images*, Paris, 1916.

Ouvrages sur la croix et sur le crucifix. — Louis Bréhier, *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, Paris, 1904; A. Gazier, *Les Christs dits jansénistes*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1910; J. Hoppenot, *Le crucifix dans l'histoire et dans l'art*, Paris, 1899; Ed. Soyez, *La croix et le crucifix*, Amiens, 1910.

Cécile JÉGLOT.

CHRISTIANISME, religion fondée par le Christ et dont il s'agit, conformément aux principes posés à l'article APOLOGÉTIQUE, d'établir la divinité. Il n'est donc pas question d'entrer ici dans le détail de ses dogmes, mais de montrer comment, pris dans son ensemble, il porte la marque d'une origine révélée. Ce caractère lui est contesté, non seulement par les religions rivales, mais surtout par le rationalisme moderne, qui ne veut voir en lui qu'une évolution naturelle du sentiment religieux. Au contraire, le christianisme se proclame transcendant, parce que dû à une intervention surnaturelle de Dieu. Tout le problème de la foi est de justifier cette prétention. — I. Le fait du christianisme. II. Le fait du Christ. III. Préparation providentielle du Christ et du christianisme.

I. Le fait du christianisme. — Indépendamment de ce que nous savons sur la manière dont il est entré

dans le monde, le christianisme par lui-même, pris comme phénomène historique, prouve son origine divine. La preuve peut et doit s'établir par les traits généraux du christianisme, donc sans faire intervenir les particularités qui distinguent les diverses confessions, encore qu'il soit normal de penser de préférence à celle où il est le mieux réalisé. — I. Doctrine chrétienne. II. Vie présente du christianisme. III. Vitalité du christianisme dans l'histoire. IV. Propagation du christianisme. V. Action du christianisme sur les individus. VI. Action du christianisme sur la société. VII Le christianisme et les autres religions. VIII. Conclusions apologétiques : divinité du christianisme.

I. Doctrine chrétienne. — « Qu'ils apprennent au moins, disait Pascal, quelle est la religion qu'ils combattent, avant que de la combattre... Les hommes ont mépris pour la religion; ils en ont haine, et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison; vénérable, en donner le respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie. » *Pensées*, petite édition Brunschwicg, p. 414, 415. Aucune considération n'est plus propre à cette première apologétique que celle de la doctrine qui caractérise le christianisme comme système religieux.

1° *Dogme chrétien.* — Pierre d'achoppement pour le rationalisme vulgaire, le *Credo* chrétien peut devenir un motif de crédibilité.

En soi, il se présente comme un système éminemment religieux, qui laisse à la science son domaine et se borne à la connaissance de l' « unique nécessaire »: Dieu et ses rapports avec nous. Mais, dans cet ordre, il offre un tout complet: il contient à la fois une théodicée, une anthropologie, une histoire religieuse de l'humanité. Ces divers éléments se groupent dans un ensemble bien équilibré, où l'on ne découvre ni lacunes ni contradictions. Au contraire, une logique profonde préside à l'ensemble et se retrouve dans les détails.

Ce système apparaît à la fois conforme et supérieur à la raison. Toutes nos certitudes naturelles y sont réunies et précisées : il est le théisme parfait, le spiritualisme idéal. Mais il y ajoute des notions plus élevées sur Dieu et sa Providence à notre endroit; il découvre cette mystérieure économie du surnaturel que l'amour de Dieu avait conçue et que la défaillance humaine n'a pu briser, cette adoption divine dont la Trinité est la source et qui nous est rendue par le canal de l'Incarnation. S'il est rationnel comme une philosophie, le christianisme ne cesse pas d'être une religion.

Par rapport à nous, le dogme chrétien s'affirme immuable et progressif. Très ferme sur l'essentiel, il laisse place pour le reste à de larges et libres discussions. Tout en restant accessible aux simples, il est assez riche pour nourrir les méditations des autres.

Si on le compare à nos tendances, il est évidemment propre à satisfaire le cœur et à soutenir la volonté : caractère qu'on ne lui conteste pas, et qui a son prix dans une doctrine qui fait profession d'inspirer la vie de tous. Mais il donne aussi à l'intelligence la lumière qu'elle est en droit de désirer. A tous les grands problèmes du monde et de la vie il apporte une solution. Rationnel par ses bases, il dépasse par ses sommets la raison sans la contredire. Ceux qui lui reprochent une philosophie surannée n'ont pas compris la distinction entre ses éléments absolus et ses interprétations humaines. Il n'est pas jusqu'à l'intransigeance de son dogmatisme qui ne devienne une garantie pour les âmes fatiguées d'incertitude.

Ce conspectus général pourrait utilement être appliqué à ses principaux dogmes. Les spéculatifs ont toujours été sensibles à la valeur métaphysique de la Trinité. D'autres aiment mieux considérer les lumières que la doctrine de la grâce jette sur la dignité humaine ou celle de la chute sur le mystère du mal. Tous peuvent apprécier la portée religieuse de l'Incarnation et de l'Eucharistie qui la prolonge, l'efficacité morale des fins dernières, la puissance sociale de l'Église et des sacrements.

Il y a dans ces considérations de quoi donner au christianisme un caractère rare de grandeur, de quoi expliquer, par conséquent, la séduction instinctive qu'il exerce sur tant d'âmes. Mais cette constatation empirique pose d'autant plus vive la question de son origine.

D'une part, il apparaît comme propre à satisfaire les meilleures exigences de l'âme religieuse. S'il correspond à ce point à notre nature tout en la dépassant, n'est-ce pas une indication qu'il est l'aliment spirituel préparé pour elle par son éternel auteur? D'autre part, on sait par expérience la moyenne des capacités de l'esprit humain. Que dire d'un système qui, non seulement se montre exempt de défauts graves, mais réunit une telle somme de perfections? Rien n'égale l'indigence religieuse de la philosophie si ce n'est l'indigence philosophique des autres religions. Par la synthèse qu'il réalise de ces deux éléments également nécessaires, le dogme chrétien se révèle comme un produit supérieur aux forces de l'humanité.

2° *Morale chrétienne.* — Ici la preuve est plus facile sans être moins efficace, parce que la morale chrétienne ne compte guère que des admirateurs.

Cette morale apparaît comme essentiellement éthique, parce que subordonnée à la loi rationnelle du bien sous sa forme la plus haute, mais en même temps religieuse par son union avec le dogme qui en est le principe et le soutien. Elle présente un programme complet et harmonieux de la vie, tant individuelle que sociale. Conforme aux postulats de la conscience morale, elle les dépasse par ces « vertus réservées »que sont la charité, l'humilité, la continence et par les conseils de perfection qu'elle offre aux âmes d'élite. Il n'y a qu'à se représenter, pour mesurer la perfection de l'idéal chrétien, ce que serait une vie humaine qui en ferait sa loi. Dans son esprit comme dans ses applications, c'est moins la morale chrétienne que la morale tout court.

Par rapport à nous, cette doctrine est à la fois sublime et populaire, immuable en ses principes et susceptible de développements indéfinis. Au philosophe qui réfléchit sur les conditions théoriques du problème moral, elle fournit une base ferme pour appuyer le devoir, des applications précises pour l'adapter aux diverses circonstances de la vie, un idéal élevé sans cesser d'être accessible à tous, des motifs puissants et variés pour le mettre en action. Le moraliste soucieux de réalisations y trouve une pédagogie pour l'éducation des volontés, des institutions et des cadres pour l'entraînement des masses. Comme pour le dogme, ces traits généraux de la morale chrétienne peuvent facilement être vérifiés et précisés par l'analyse de ses principales parties.

Il n'est pas douteux qu'une perception confuse de ces faits ne soit, pour beaucoup de croyants, la base pratique de leurs convictions. Au regard de la raison, ils autorisent la même double induction que tout à l'heure, basée sur les fins humaines et sur le sentiment de notre déficit par rapport à cette connaissance du bien qui reste la loi de notre être spirituel. Et si ce raisonnement est séparément valide pour les aspects, soit spéculatifs soit pratiques, du christianisme, est-il besoin de dire combien la force en est accrue à l'égard d'une doctrine qui unit à la fois les deux?

II. Vie présente du christianisme. — Cependant le christianisme ne reste pas à l'état de lettre morte : il s'affirme comme une force dans tous les champs de l'activité humaine, et son action est de nature à justifier les promesses de son contenu.

1° *Action intellectuelle.* — Ses adversaires lui abandonnent volontiers le domaine du sentiment. Mais le christianisme, loin de redouter l'intelligence, se glorifie d'y faire appel.

En principe, il se présente comme un système doctrinal et qui demande un assentiment raisonné. C'est pourquoi il comporte une apologétique et une théologie. Par où il favorise le développement intellectuel et répond au besoin de savoir. En fait, l'activité la plus grande et la plus méthodique règne dans toutes les branches de la science sacrée. Le christianisme a ses travailleurs et ses centres organisés de hautes études, dont l'activité se manifeste par le perpétuel renouvellement et la qualité croissante de sa littérature scientifique. Son influence déborde même sur le terrain des sciences profanes. De toutes façons, la foi chrétienne ne vit pas seulement dans les masses ignorantes, mais dans les élites les plus cultivées. Il est toujours opportun à cet égard d'énumérer les savants qui lui font honneur.

A la science on peut joindre l'art, comme la fleur la plus délicate de l'esprit humain. Non seulement la doctrine chrétienne en favorise l'éclosion par la richesse de ses thèmes, mais ses institutions lui permettent de l'utiliser pour les besoins du culte ou de l'apostolat.

2° *Action morale.* — Plus encore que le rayonnement intellectuel, on est en droit de demander au christianisme une action effective sur les volontés. Et son effort ne saurait qu'être particulièrement précieux à une époque où le problème moral fait l'objet de toutes les préoccupations.

Or le christianisme se présente tout au moins comme une prédication organisée du devoir et de l'idéal. Par où il interrompt la prescription du mal et de la routine et travaille à insuffler un peu de vie supérieure aux âmes qui n'entendraient sans cela que la voix des appétits grossiers. Il s'en faut d'ailleurs que cet appel soit entièrement vain. Malgré les résistances de la faiblesse ou de la malice humaine, la morale chrétienne est suffisamment pratiquée pour qu'on ne puisse la taxer d'utopie. Les comparaisons individuelles sont décevantes; mais, dans l'ensemble, il est certain que l'humanité est d'autant plus morale qu'elle est plus pénétrée de christianisme. Ceux-là mêmes qui l'ignorent ou le combattent obéissent sans le savoir à son influence. S'il n'est pas intégralement réalisé, l'esprit chrétien opère conformément à ses principes, et c'est pour élever le niveau moral dans la mesure même où il peut s'exercer.

3° *Action sociale.* — Quoiqu'il soit ordonné avant tout vers la perfection des individus, le christianisme n'en est pas moins apte à pénétrer directement le corps social.

Sa doctrine prêche la justice et l'amour dans toutes les relations de la vie; elle tend à subordonner l'intérêt individuel à l'intérêt général conçu comme la volonté de Dieu. D'où les règles de conduite qui en découlent pour toutes les fonctions de la vie économique, nationale, internationale même, et surtout cet esprit de scrupuleuse probité, de naturelle bienveillance, de dévouement et de sacrifice sans lequel toutes les prescriptions seraient superflues.

Or cet idéal social chrétien n'agit pas seulement par son influence diffuse : de plus en plus nombreux sont les apôtres qui s'appliquent à le répandre. Aux œuvres traditionnelles d'assistance et de charité s'ajoutent celles qu'inspire aujourd'hui le besoin de prévoyance ou d'organisation proprement sociale. L'esprit chrétien finit même par pénétrer dans les gouvernements et la plupart des réformes tant vantées sont dues à l'inspiration de ses principes ou à l'action de ses défenseurs.

4° *Action religieuse.* — Ces formes dérivées où se traduit l'action du christianisme ne doivent pas faire oublier que son objet propre est le domaine religieux. Bien que l'observation soit ici plus difficile, plusieurs traits font paraître au dehors sa vie profonde. L'expérience individuelle atteste qu'il est toujours, pour nombre d'âmes, une source de lumière, de force et de consolation. Comme signes extérieurs et publics, on peut citer le développement de la littérature religieuse, l'esprit de prosélytisme et les œuvres d'apostolat, la constitution de grands foyers ascétiques et mystiques, le mouvement des conversions.

Dans tous les domaines, le christianisme apparaît en pleine vie. Ce qui ne lui vaut pas seulement d'exercer un incontestable attrait, mais suppose l'existence en lui d'un principe assez puissant pour empêcher la lumière de s'éteindre et le sel de s'affadir.

III. Vitalité du christianisme dans l'histoire. — Un coup d'œil sur l'histoire du christianisme montre que son passé lui rend le même témoignage que son présent.

1° *Sa durée.* — Il compte déjà vingt siècles d'existence continue. Le fait d'une si longue durée apparaît comme une merveille de conservation, quand il s'agit, comme ici, d'une religion spirituelle : ce qui lui interdit de compter sur les passions; d'une religion universelle : ce qui le prive du soutien que procurent la vitalité d'une race ou la puissance d'un État; d'une religion doctrinale : ce qui l'oblige, tout en restant lui-même, à s'adapter à des intelligences forcément diverses; d'une religion vivante et active : ce qui l'expose aux poussées inverses de l'individualisme. Il faut au christianisme une rare vitalité pour avoir survécu, dans ces conditions, à l'usure ou à la dissociation du temps.

2° *Ses luttes.* — D'autant que cette conservation, loin d'être pacifique, s'est produite au milieu de luttes qui accusent un prodige de résistance.

Tout le cours de son histoire, le christianisme a subi le choc de violentes attaques extérieures. Les puissances politiques se sont liguées contre lui, depuis l'empire romain jusqu'aux monarchies régaliennes et aux démocraties modernes, pour le noyer dans le sang ou l'étouffer dans les entraves de la loi. A elles se sont jointes les puissances de la pensée : il n'est pas de mouvement philosophique ou scientifique qui n'ait pris ou reçu des applications anti-chrétiennes. Plus encore le christianisme eut à compter avec les dissensions intérieures du schisme et de l'hérésie, avec les passions et faiblesses de ses propres représentants. De ces luttes il est sorti victorieux et ses heures d'affaissement ont été suivies de splendides résurrections.

3° *Sa souplesse.* — Cette résistance ne fut d'ailleurs pas celle du bloc inerte qui se défend, mais de l'être vivant qui s'adapte. Mis en rapport avec les civilisations les plus diverses, le christianisme a su tout à la fois s'y installer et leur survivre.

Né en terre juive, il est capable, dès le premier jour, de se transplanter dans le monde gréco-romain. Bien que fortement lié au cadre de l'empire, il s'en détache suffisamment pour échapper à sa ruine et faire la conquête morale de ses barbares envahisseurs. Le résultat fut cette organisation intellectuelle et politique du Moyen Age, qui est, à bien des égards, son chef-d'œuvre. Mais le christianisme n'en est pas tellement dépendant que la Renaissance et le monde moderne le prennent au dépourvu. Il s'harmonise avec les monarchies absolues, avec le mouvement intellectuel suscité par la culture classique. Et quand le vénérable édifice de l'ancien régime s'écroule sous les coups de la Révolution, le christianisme fait bon accueil aux sociétés démocratiques et se prépare, non seulement à parer aux dangers de la critique moderne, mais à la capter à son profit.

Tous ces faits, particulièrement sensibles aux grands « tournants de l'histoire », donnent une impression de pérennité et dénotent un principe d'une incomparable vigueur.

4° *Ses bienfaits.* — Dans cette lutte pour la vie, le christianisme ne s'est pas comporté en puissance égoïste : comme son fondateur, « il a passé en faisant le bien. »

Ce bien est surtout d'ordre mystique, et la couronne est déjà belle que lui font les millions d'âmes relevées ou perfectionnées par ses soins. Mais son action bienfaisante a pris des formes plus tangibles. C'est le christianisme qui, en s'unissant à la sagesse antique, a fondé la civilisation moderne. Plus tard, il a inspiré ces grandes périodes de vie intellectuelle, artistique et religieuse que sont le XIII^e^ siècle dans toute l'Europe occidentale, le XVI^e^ siècle en Espagne, le XVII^e^ siècle en France. Partout il est la force morale par excellence, la « grande paire d'ailes » dont a parlé Taine, qui soulève l'humanité au-dessus des bas-fonds. Au Moyen Age, il a pu créer une société pénétrée de son esprit; depuis, il n'a jamais cessé de travailler le corps social par la prédication de la justice et le rayonnement de la charité.

Il n'est pas question de nier d'indéniables misères. Mais, dans l'ensemble, en même temps qu'il surmontait les plus redoutables obstacles, le christianisme a marqué son histoire par le cours de ses bienfaits.

IV. Propagation du christianisme. — Jamais le christianisme n'a mieux témoigné de cette prodigieuse vitalité que dans la période de ses origines. Son premier triomphe a été de se répandre dans un monde hostile, malgré le maximum de difficultés et avec le minimum de moyens.

Les faits appartiennent à l'histoire. Ils montrent que le christianisme, en moins de trois siècles, a conquis l'empire romain. Pour rendre plus saillante cette rapide expansion, Ad. Harnack a proposé quelques points de repère par périodes de 70 ans. Vers l'an 40, c'est la fondation de la première communauté hellénique à Antioche; vers 112, le témoignage de Pline atteste, pour la province reculée de Bithynie, l'efficacité de la propagande chrétienne qui menace déjà le culte officiel; vers 170, des conciles se réunissent à l'occasion de la querelle pascale, dans toute l'étendue de l'empire et au delà; en 250, Dèce juge le christianisme assez dangereux pour prendre contre lui des mesures d'extermination générale; en 313, l'édit de Milan consacre sa victoire et la croix est fixée sur les étendards impériaux. En même temps il est établi que la nouvelle religion s'était répandue sensiblement dans toutes les parties de l'empire et dans toutes les classes de la société.

Cette propagation si rapide s'est produite dans des conditions paradoxales. On a invoqué en sa faveur l'uniformité de la civilisation créée par l'empire : arme à double tranchant, parce qu'elle favorisait les persécutions d'ensemble. De même la vogue très réelle dont jouissaient alors les cultes orientaux était plutôt faite pour pousser à l'éclectisme indifférent ou au syncrétisme. Plus subtilement on a fait appel à la perfection de la doctrine chrétienne et aux vertus de ses adeptes; mais ce fait n'apparaissait guère qu'aux croyants et appartient lui-même au problème qu'il s'agit de résoudre.

Il reste que le christianisme naissant était « pour les juifs un scandale, pour les païens une folie, » I Cor., I, 23. Sa haute doctrine d'un Dieu unique et d'un culte spirituel faisait à la masse l'effet d'une impiété; sa croyance en un Dieu crucifié et en la résurrection corporelle répugnait aux esprits cultivés; sa morale de détachement choquait les hommes d'État. Par-dessus tout, son intransigeance lui aliénait les esprits portés à toutes les conciliations. Les apologistes chrétiens, qui durent réagir contre ces préjugés, attestent combien ils étaient vivaces.

Au service de cette doctrine sévère, le christianisme n'eut longtemps qu'une littérature presque barbare et des prédicateurs dénués de prestige autant que de culture. Son amour des pauvres gens rebutait le pharisaïsme des patriciens et des intellectuels. Inutile d'observer qu'il n'avait pas les secours humains de la tradition, ni de la finance, ni du pouvoir. Au contraire, il était en butte aux calomnies grossières du peuple, que des lettrés comme Fronton ne craignaient pas de prendre à leur compte; au dédain des philosophes et des politiques, qui trouvait de doctes interprètes en la personne de Celse, de Porphyre, d'Hiéroclès; à l'hostilité systématique de l'autorité civile, qui avait mis le christianisme hors la loi et frappait périodiquement ses fidèles de rigoureuses sanctions.

Témoins vivants de ces luttes, les Pères du IV^e^ siècle se plaisaient à donner la conversion de l'empire comme un éclatant miracle. D'après Ad. Harnack, « cette impression subsiste encore avec juste raison. » J. Rivière, *La propagation du christianisme*, p. 122. « Tout ce qu'il y a de grand sur la terre s'unit, a dit énergiquement Pascal, *op. cit.*, p. 693, les savants, les sages, les rois. Les uns écrivent, les autres condamnent, les autres tuent. Et nonobstant toutes ces oppositions, ces gens simples et sans force résistent à toutes ces puissances et se soumettent même ces rois, ces savants, ces sages, et ôtent l'idolâtrie de toute la terre. »

On essaie parfois de tout expliquer par l'adaptation naturelle de la nouvelle religion à son milieu. Mais, outre qu'on néglige par là les redoutables obstacles qu'elle eut à surmonter, la question, s'il en était ainsi, serait seulement déplacée; car il resterait à expliquer cette extraordinaire puissance d'adaptation. A tous égards la diffusion du christianisme pendant les trois premiers siècles est un de ces faits privilégiés où l'on peut lire le plus nettement, dans la pleine lumière de l'histoire, la preuve de l'incomparable richesse et de la force divine qui est en lui.

V. Action du christianisme sur les individus. — En se répandant dans le monde gréco-romain, loin de condescendre à ses faiblesses, le christianisme y accomplissait une œuvre de véritable régénération. Cette période est une de celles où l'Évangile s'est traduit avec le plus d'abondance en fruits ordinaires et héroïques de sainteté.

1° *La sainteté chrétienne.* — De multiples témoignages venus des païens eux-mêmes et confirmés aujourd'hui par les découvertes archéologiques permettent de dire avec Renan, *Les apôtres*, p. 343, que « le milieu du I^er^ siècle est une des époques les plus mauvaises de l'histoire ancienne. La société grecque et romaine s'y montre en décadence sur ce qui précède et fort arriérée sur ce qui suit. » Terre classique de la mollesse et de la volupté, l'Orient avait transmis ses vices à l'Occident, qui unissait alors à la civilisation matérielle la plus avancée la plus profonde corruption morale.

Contre ce mal, non seulement la religion était impuissante, mais elle en était le plus souvent complice. Les seuls essais de réaction vinrent de la philosophie. Malheureusement les écoles avaient toujours été partagées sur la notion du Souverain Bien et les plus nobles avaient de singulières lacunes. Toutes étaient indulgentes à l'amour sensuel; toutes adoptaient la dureté de la cité antique, avec, par exemple, le droit absolu du père sur ses enfants, l'infériorité de la femme et de l'esclave. Au point de vue pratique enfin, leur action a été nulle sur la masse : tout leur effort s'est borné à de belles dissertations entre groupes choisis d'intellectuels.

Le stoïcisme du I^er^ siècle n'a pas fait exception. S'il

a inspiré à une élite de patriciens cette vertu raide dont Tacite a tracé le portrait, il est resté inefficace sur l'ensemble de la société. Il manquait à sa sagesse la notion du Dieu vivant et à ses doctrines l'appui de l'exemple. « Montrez-moi quelqu'un d'entre eux, disait Épictète, qui se soit formé selon les dogmes qu'il prêche... Je désire voir un tel stoïcien. Montrez-moi quelqu'un qui même ait commencé une œuvre semblable. » Leurs rares essais d'apostolat populaire n'obtinrent qu'un succès de ridicule. Si le stoïcisme a enrichi la littérature de belles maximes, il n'a pas sensiblement modifié le niveau des mœurs.

Au contraire, le christianisme se présentait avec une doctrine morale à la fois haute et ferme, d'abord simple comme le *Credo* lui-même, mais qui devait bientôt se développer en système raisonné du bien. L'amour de Dieu et du prochain, l'espérance des destinées éternelles, la mortification de l'orgueil et de la chair en formaient la base. Spiritualisme mystique qui ouvrait à l'âme antique des horizons nouveaux. Au service de cet idéal, la foi en Dieu et au Christ mettait une force effective : pour la première fois, la religion et la morale étaient intimement unies. De cette union résultèrent ces deux créations spécifiquement chrétiennes que sont la prédication et l'apostolat.

En fait, la perfection chrétienne ne restait pas à l'état de simple idéal. D'une manière générale, jamais les chrétiens n'ont mieux mérité le nom de « saints » qu'ils aimaient se donner. Ils tranchaient sur leur entourage par leur détachement du monde, leur esprit de pureté et de charité. « Autrefois, pouvait dire saint Justin, nous prenions plaisir à la débauche : aujourd'hui nous n'aimons que la chasteté... Nous recherchions par-dessus tout l'argent et les domaines : aujourd'hui nous mettons nos biens en commun et nous les partageons avec tous les indigents. » *Apol.*, I, 14. La grande peste qui, au milieu du IIIe siècle, ravagea Carthage et Alexandrie, faisait éclater leur dévouement, par contraste avec l'égoïsme des païens, et la persécution endémique remettait sous les yeux de tous leur magnanime fermeté. Par-dessus ces vertus communes planait l'héroïsme des martyrs et des vierges, dont Galien devait accorder « qu'ils ne le cèdent en rien aux vrais philosophes. »

Tous ces faits montrent en acte l'efficacité du christianisme comme agent moral, et la puissance de son œuvre de vie apparaît d'autant mieux qu'elle prenait alors pour les âmes la forme d'une véritable résurrection. « Il est bien difficile de changer complètement la nature, » avouait Celse, dans Origène, *Contra Cels.*, III, 65. Et c'est dire la valeur d'une religion qui réussit à la transformer si profondément.

2° *Le martyre chrétien.* — Une des formes les plus saisissantes où s'affirme l'action morale du christianisme primitif est certainement le courage de ses martyrs.

Depuis Néron jusqu'à Constantin, la profession chrétienne demeura sous le coup d'une interdiction légale et fut par intermittences, bien qu'avec des modalités diverses, l'objet de sanglantes répressions. Or, non seulement les chrétiens se multiplièrent malgré la menace toujours suspendue sur leurs têtes, mais un grand nombre confessèrent leur foi dans les tourments. De quelques-uns seulement l'histoire a retenu les noms et les actes : les autres constituent la foule anonyme des héros chrétiens. Il n'est ni possible ni nécessaire de les compter : il suffit de savoir qu'ils furent un nombre considérable pour reconnaître dans ce fait un cas d'héroïsme les mieux caractérisés.

Rien sans doute n'est plus conforme à la conscience que de souffrir et, au besoin, de mourir pour sa foi. Mais chacun peut savoir si l'humanité donne souvent l'exemple de ce devoir. Il n'est que d'avoir devant les yeux la commune mesure des volontés humaines pour apprécier la qualité morale des générations chrétiennes qui furent fermes jusqu'à la mort. D'autant que les martyrs ne furent pas seulement une poignée d'âmes d'élite : ils furent légion, et de toutes les catégories sociales. Leur attitude à tous est exempte de fanatisme : ils ne cherchent pas la mort : mais ils savent bravement l'accepter. Une double circonstance accroît leur mérite : c'est le caractère effrayant de leurs supplices et la facilité qui leur fut toujours offerte de s'y soustraire d'un geste ou d'un mot. Et cette ferveur ne fut pas seulement l'enthousiasme d'un jour : la persécution dura plus de deux siècles sans lasser la fidélité des chrétiens.

A côté d'un courage si pur et si généreux, si libre et si constant, tous les faits d'ordre humain qu'on peut citer sont de qualité inférieure. Il résulte de l'histoire que l'héroïsme des martyrs fut un admirable entraînement et un exemple souvent efficace pour ceux qui en furent les témoins. Pour le psychologue qui en étudie les caractères, il reste, encore aujourd'hui, un des signes qui attestent le mieux l'action exceptionnelle dont la foi chrétienne s'est montrée capable dans l'ordre moral.

En résumé, pour citer encore Pascal, *op. cit.*, p. 689, « tous les peuples étaient dans l'infidélité et dans la concupiscence : toute la terre fut ardente de charité, les princes quittent leurs grandeurs, les filles souffrent le martyre. D'où vient cette force ? » Pour être moins saillantes que celles du monde physique, les merveilles du monde moral n'en postulent pas moins un acte créateur.

VI. Action du christianisme sur la société. — Tout autant que les individus, le christianisme atteignit aussi le corps social.

1° *Morale sociale.* — Comment le fléchissement des mœurs individuelles n'aurait-il pas eu son contrecoup sur les institutions ?

De fait, la famille, qui avait fait la gloire et la force de l'ancienne Rome, était ravagée par l'inconduite, le divorce, la stérilité. Auguste avait dû promulguer une loi spéciale pour punir d'amende les célibataires. La concentration de la richesse en quelques mains favorisait le luxe d'en haut et développait en bas le fléau du paupérisme. Partout régnait le mépris systématique du travail, que l'homme libre abandonnait à la classe servile. Et l'esclave n'était plus qu'une machine, qui n'avait plus rien de la personne humaine : d'après le *Digeste*, IV, 5, 3, « une tête servile n'a pas de droits. » La moralité publique était compromise par l'obscénité des rues, des théâtres, et parfois des temples, par les jeux cruels du cirque. En revanche, dans une société tout organisée pour le plaisir, il n'existait aucune forme régulière d'assistance pour la misère humaine.

Ici encore la philosophie fut sans influence réelle. Aucune école ne semble avoir soupçonné l'importance de la famille; presque toutes se sont accommodées de l'esclavage. Zénon seul avait proclamé l'égalité naturelle des hommes; mais le stoïcisme n'a jamais essayé de faire passer ce principe dans la pratique. Tout au plus sous son influence quelques mesures légales d'adoucissement ou d'humanité envers les esclaves furent-elles prises par les premiers empereurs. Le travail, la pauvreté, la bienfaisance furent tout juste l'objet de recommandations platoniques, et seule la voix de Sénèque s'éleva contre les barbaries de l'amphithéâtre.

Au contraire, l'action du christianisme se fit sentir peu à peu contre ces divers désordres. Non pas que le problème social ait été proprement l'objet direct de ses préoccupations; mais il ne pouvait pas ne pas subir la répercussion salutaire de la réforme opérée dans les individus.

Sa doctrine sur le mariage un et indissoluble, sur l'égalité des sexes, sur le prix d'une âme et la dignité des enfants relevait la notion de la famille et la propagation de la foi nouvelle multipliait le nombre des foyers chrétiens. Par l'exemple du Sauveur et de ses premiers disciples, il réhabilitait la loi du travail et honorait la pauvreté, tandis que l'attrait des richesses périssables était combattu par l'amour des biens éternels. La charité envers les malheureux devenait un devoir strict de religion et chaque communauté chrétienne s'accompagnait d'institutions charitables qui devaient exciter plus tard l'émulation de Julien l'Apostat.

En prêchant et pratiquant la fraternité de tous les hommes, le christianisme relevait la dignité morale de l'esclave et rendait sa situation tolérable, en attendant que le progrès de l'esprit chrétien finît par faire disparaître l'esclavage lui-même. De même les grands désordres de la vie publique étaient combattus par sa morale intransigeante et disparurent à mesure que la société obéissait à ses lois. Petit à petit, au prix d'une éducation patiente mais infatigable, le christianisme a fait sortir du monde antique une nouvelle civilisation.

2° *Morale politique.* — Il n'est pas jusqu'au statut politique des États qu'il n'ait lentement transformé.

La « cité antique » se caractérisait, à l'intérieur, par l'absolu despotisme du pouvoir, quelle qu'en fût la forme, et par l'absence de toutes libertés individuelles, même et surtout la liberté de conscience. Dans les relations extérieures, c'était le nationalisme le plus égoïste, avec pour conséquence la glorification de la force et le mépris de l'étranger.

Bien loin de combattre l'étatisme, la philosophie l'eût plutôt érigé en doctrine. L'imprescriptible primauté de la loi naturelle était parfois célébrée en paroles éloquentes; mais pratiquement la pensée et la conduite se moulaient sur les cadres de la cité. Socrate paya de sa vie ses critiques à l'égard du culte national et ne trouva pas d'imitateurs. Les stoïciens eurent quelques lueurs sur la fraternité universelle, que Cicéron devait éloquemment recueillir. Mais aucune tentative sérieuse d'action ne s'en est suivie et la morale internationale ne fut même pas ébauchée.

Au contraire, le christianisme se posait devant les intelligences et les cœurs avec des principes très nets : distinction du temporel et du spirituel, fonction morale du pouvoir, vif sentiment de la fraternité humaine. L'élaboration d'une morale politique en fut la conséquence, dont les points fermes étaient l'origine divine et les droits du pouvoir, mais limités par l'affirmation des droits individuels sacrés comme la conscience humaine, la collaboration de l'Église et de l'État dans l'indépendance de leurs fins respectives, le suprême idéal de la paix et la réglementation de la guerre par la justice. Tous ces traits de la cité chrétienne sont déjà systématisés dans saint Augustin, en attendant de se développer au Moyen Age et de s'épanouir dans le moderne droit des gens.

Sur le terrain pratique, l'action du christianisme se heurtait à trop d'obstacles pour n'être pas forcément très lente. Dès le premier jour, cependant, les chrétiens conquirent au prix de leur sang la liberté de conscience et donnèrent l'exemple de toutes les vertus civiques. C'est plus tard seulement que se constitua sous son influence le type de l'État chrétien.

Ainsi le christianisme se révèle à l'historien comme un des facteurs les plus puissants de la civilisation moderne. Et comment le philosophe pourrait-il n'y pas voir la marque d'une rare excellence quand il appert que cette œuvre est proprement une création de son génie religieux et que, de nos jours encore, les progrès de l'organisation sociale se mesurent à la pénétration de son esprit ?

VII. Le christianisme et les autres religions. — Quelles que soient les raisons qui militent en faveur du christianisme, on ne peut pas oublier que d'autres religions occupent le monde, qui se réclament aussi d'une origine divine. La tendance innée du positivisme historique est de les considérer toutes comme des productions également respectables, mais également relatives, de l'idéalisme humain. *A priori* qui prend une certaine consistance par le fait des ressemblances qu'elles présentent et qui sont largement exploitées par l'histoire moderne des religions.

Le christianisme repose sur un fond de théisme et de spiritualisme qui lui est commun avec la plupart des écoles philosophiques et les plus vieilles traditions religieuses. Avant lui, les religions de « mystères » ont poursuivi l'idéal d'une communication familière entre Dieu et l'humanité. La métaphysique hindoue, le *Logos* platonicien mettent sur la voie de la Trinité; toutes les religions historiques se réclament d'envoyés divins; le bouddhisme offre l'idée d'un Sauveur du monde et d'une religion universelle; les « mystères » grecs célébraient des dieux morts et ressuscités. Du côté pratique, la morale chrétienne n'est-elle pas anticipée par la philosophie? L'ascétisme n'est-il pas en honneur chez les moines bouddhiques ? Non seulement on trouve partout des temples avec des cérémonies semblables; mais, sous forme de grâce ou de pardon, toutes les religions promettent l'amitié divine et la rattachent volontiers à des rites extérieurs ou à des symboles matériels.

Sur la base de ces faits, on a parfois voulu faire du christianisme le résultat d'un emprunt. Mais il a été impossible d'identifier la source et d'établir la dépendance autrement que par des hypothèses sans fondement. Aussi les constructions de la méthode comparative rencontrent-elles toujours moins de crédit. Il en reste tout au moins de quoi entretenir le postulat philosophique aux termes duquel le christianisme ne serait plus qu'un cas d'espèce dans la psychologie religieuse de l'humanité.

C'est à l'histoire qu'il appartient de discuter le détail des systèmes. Mais, à titre de méthode, on observera que, pour être scientifique, la comparaison doit être précise et complète, faite de religion à religion et en tenant compte de tous leurs éléments. Or les ressemblances accumulées sont faites de traits épars pris dans les doctrines les plus diverses; ces sortes de mosaïques artificiellement restituées ne prouvent pas qu'on ait trouvé nulle part le prototype du christianisme. Au surplus, ces matériaux eux-mêmes ont dû être le plus souvent dépouillés d'une gangue grossière et savamment traités pour se prêter à une apparence d'assimilation. Enfin on ne saurait admettre qu'une ressemblance, même bien établie, signifie nécessairement une dépendance ou une communauté d'origine, quand d'autres causes peuvent en rendre raison. Il est encore moins démontré qu'une religion divine ne doive offrir avec les autres aucun point de contact, quand, au contraire, on peut concevoir un plan de la Providence où l'effort de la nature prépare le surnaturel.

A la lumière de ces principes, les ressemblances qu'on peut relever entre le christianisme et les autres religions cessent d'être une difficulté. Elles sont, en effet, de provenances différentes et consistent moins en détails précis qu'en certaine convergence des grandes lignes : ce qui suffit à éliminer l'hypothèse d'un plagiat.

Pour les expliquer, l'école traditionaliste imaginait volontiers un « catholicisme primitif », suivant l'expression de Gerbet, *Le dogme générateur de la piété catholique*, 1re édition, Paris, 1829, p. 91, dont les religions païennes auraient conservé des vestiges plus ou moins

altérés et dont le christianisme devait être la parfaite restauration. Cette explication, outre qu'elle repose le plus souvent sur un concordisme fragile et tendancieux, se heurte au fait que les ressemblances se constatent moins dans les phases anciennes que dans les périodes récentes de l'histoire religieuse.

Il est bien plus rationnel et tout aussi légitime de recourir à une explication psychologique. Les instincts religieux sont identiques dans toute l'humanité : on conçoit que les mêmes besoins arrivent à créer des conceptions ou institutions jusqu'à un certain point semblables, bien que différentes suivant la race et le pays. Ce principe rend compte du progrès qui se manifeste dans le développement religieux et permet de dégager ces tendances profondes de l'humanité qui sont un don de Dieu et un appel vers la vraie religion. Ainsi les ressemblances du christianisme avec les autres religions n'empêchent pas d'admettre son caractère surnaturel, s'il est établi par ailleurs.

Or ce caractère apparaît déjà dans le fait même de ces ressemblances. Au point de vue rationnel, la religion chrétienne s'offre comme la synthèse de ce qu'il y a de meilleur dans les autres : elle a, de ce chef, une « catholicité de doctrine », abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, p. 287, qui lui constitue une physionomie à part et apparaît d'autant plus remarquable qu'elle suppose une plus judicieuse sélection. Cette synthèse n'a d'ailleurs rien d'artificiel : elle est un ensemble organique et qui s'est formé autour d'un principe autonome, savoir la révélation de Jésus. Logiquement et historiquement, le christianisme est le produit d'une création originale.

Au surplus, toutes ces ressemblances lui laissent en propre une somme de traits absolument distinctifs. C'est d'une part, au point de vue spéculatif, l'excellence même de sa doctrine, avec cette union intime de la religion et de la morale, de la raison et du sentiment, de l'idéalisme et du sens pratique, de la perfection individuelle et de la vie sociale, qu'on ne trouverait nulle part au même degré. Il n'est pas, à côté d'elle, une seule religion qui supporte sérieusement l'examen. D'autre part, ce système s'est développé à travers les âges sans se perdre ni s'altérer. Enfin et surtout on peut le juger à ses fruits. « Ce que Platon n'a pu persuader à quelque peu d'hommes choisis et si instruits, une force secrète le persuade à cent millions d'hommes ignorants, par la vertu de peu de paroles. » Pascal, *op. cit.*, p. 667. S'il est incontestable que la civilisation chrétienne est un fait unique dans l'histoire, la logique impose d'admettre une cause unique et transcendante pour rendre raison de cet effet.

Loin d'effacer le relief du christianisme, une comparaison attentive avec les autres formes religieuses de l'humanité ne sert qu'à la faire mieux ressortir.

VIII. Conclusions apologétiques : divinité du christianisme. — De tous ces faits réunis se dégage avec une particulière force la conclusion que chacun suggère déjà séparément : savoir l'origine divine de la religion chrétienne.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que le christianisme apparaît avec une singulière grandeur. Dans sa doctrine comme dans ses effets, dans sa réalité présente aussi bien que dans l'ensemble de son histoire, il se montre grandiose et bienfaisant. Cette seule considération suffit, sans autre raisonnement, à retenir bien des âmes, que sa beauté séduit, que sa bienfaisance conquiert. De fait, la beauté et l'utilité ne sont-elles pas un indice du vrai ? Il appartient à la raison d'expliciter cette première indication.

On peut d'abord établir un argument d'autorité morale, qui se ramène à ces deux propositions : le christianisme affirme sa provenance divine et tout nous invite à le croire sur parole. Non seulement il se donne comme venant de Dieu, mais il a des affirmations très nettes sur les circonstances de sa fondation. Ce témoignage est répété, au cours des siècles, par les mille voix de l'Église. Or l'Église est un témoin compétent parce que sa tradition historique fait d'elle une sorte de personne morale qui se rattache aux origines, un témoin digne de foi parce qu'elle a pour elle la science et la sainteté. Elle se prétend divine et fait vraiment sur terre l'œuvre de Dieu. Aussi son témoignage a-t-il tout ce qu'il faut pour être accueilli : sans être proprement une preuve, il dispense de la fournir.

Devant les esprits plus exigeants s'ouvre l'appel aux principes de la raison. Rien de plus impérieux et de plus sacré que les fins humaines : non seulement il est dans l'ordre que nos appétits essentiels doivent être satisfaits, mais ils portent en eux-mêmes une sorte d'infaillibilité pratique qui les oriente vers l'objet qui leur convient. Or le christianisme se montre capable de donner satisfaction à nos plus hautes aspirations dans l'ordre religieux. Cette harmonie préétablie n'est-elle pas le signe d'un ordre posé par Dieu ? De fait, il a tenu les promesses dont il se montre riche : il a semé la lumière et la vertu; des millions d'âmes, et des plus nobles, ont trouvé en lui leur aliment spirituel; il est à la source de ce que notre civilisation moderne offre de meilleur. Peut-on concevoir que tout cela soit le fruit d'une immense illusion ? Ou il faut douter de Dieu et de sa Providence, ou il faut conclure qu'une religion qui présente de telles ressources et a produit de pareils résultats vient véritablement de lui.

Au demeurant, le christianisme se présente avec de nombreux traits qui dépassent la puissance connue des forces humaines. La perfection même de sa doctrine, son admirable et paradoxale vitalité, sa propagation et ses bienfaits, la sainteté et le courage de ses héros, sa résistance invincible et son indéfinie fécondité sont autant de faits dans lesquels l'analyse impartiale révèle une part d'inexplicable. Et s'il en est ainsi de chacun pris à part, que dire de la réunion de tous ? On peut à bon droit appliquer ici l'argument du faisceau. Cependant le principe de causalité ne souffre pas d'exception : l'insuffisance des explications naturelles conduit logiquement la raison à chercher une cause surhumaine à un fait qui sort à ce point de l'humanité.

La comparaison ici encore achève la preuve. Seul le christianisme répond complètement aux besoins de nos âmes; seul il offre un ensemble de caractères surhumains. Toutes les autres religions portent dans leurs faiblesses ou lacunes la signature de l'homme. Par rapport à elles, le christianisme apparaît véritablement unique, soit par la conception doctrinale qu'il offre à l'esprit, soit par l'action qu'il a exercée dans le monde. Cette transcendance qui le met dans un rang à part exige également une cause à part.

Son insuccès relatif n'est pas une objection décisive contre sa divinité. Car il faut toujours, dans le développement du plan providentiel, compter aussi avec la liberté humaine, qui trop souvent refuse son concours. D'ailleurs le christianisme a fait assez de conquêtes visibles, sans parler du rayonnement invisible de son esprit, pour autoriser à dire que l'avenir lui appartient. Comme l'œuvre rend témoignage à l'ouvrier, la religion chrétienne révèle de toutes parts que Dieu en est l'auteur.

II. Le fait du Christ. — A la preuve qui ressort du christianisme pris en lui-même s'ajoute celle que fournit la personne de son fondateur. Il ne s'agit pas d'empiéter sur le terrain de la théologie en démontrant la divinité du Christ : il suffit à l'apologétique d'établir sa mission comme envoyé divin.

Pour cela, elle utilise tous les faits propres à mettre en relief la figure historique de Jésus. Déjà son œuvre posthume ne peut pas ne pas projeter sur lui un rayonnement rétrospectif; mais cette considération peut et doit se compléter par celles qui portent la lumière sur sa personnalité même. Les sources qui nous renseignent sur ses paroles et ses actes sont assez sûres pour inspirer confiance, assez riches pour fournir matière à démonstration. Souvent on leur a demandé de préférence la preuve des signes surnaturels qui garantissent du dehors la mission de Jésus. On peut aussi et d'abord y trouver le moyen de connaître sa personne, de manière à le rétablir à travers les textes de son histoire, malgré la distance des siècles, dans toute la grandeur et le charme de son apparition humaine, c'est-à-dire dans tout ce qui le constitue, au sens le plus large du terme, à nos yeux non moins qu'à ceux de ses contemporains, comme l' « auteur et le consommateur de notre foi ». Hébr., XII, 2.

Au cours de cette démonstration, on supposera connue la matérialité historique des faits, qui seront exposés à l'article JÉSUS-CHRIST, pour s'en tenir à leur portée apologétique en faveur de l'origine révélée de la religion chrétienne. — I. Rôle historique de Jésus. II. L'Évangile de Jésus. III. Témoignage de Jésus sur lui-même. IV. La personne de Jésus. V. Œuvres surnaturelles de Jésus. VI. Action spirituellle de Jésus. VII. Jésus et la critique moderne. VIII. Conclusions apologétiques : mission divine de Jésus.

I. ROLE HISTORIQUE DE JÉSUS. — Il s'est trouvé, depuis Strauss, des historiens assez épris de paradoxe pour contester l'existence de Jésus et faire de sa personne un mythe. Sans aller aussi loin, d'autres le ramènent à des proportions tellement insignifiantes qu'il serait à peine l'initiateur de l'édifice doctrinal et religieux que la foi de ses premiers disciples devait élever autour de son nom. Contre les uns et les autres, on peut établir que son rôle et sa personnalité s'inscrivent en pleine lumière de l'histoire.

On en perçoit tout d'abord indirectement le reflet dans l'œuvre qui est issue de lui. Et il ne s'agit pas seulement d'invoquer ici la foi de toutes les générations chrétiennes qui ont vécu de son esprit : ce témoignage pourrait être révoqué en doute parce que trop lointain. Mais on peut constater cette action dès le lendemain de sa carrière terrestre. Rien n'est mieux connu, grâce aux écrits du Nouveau Testament, aux Épîtres de saint Paul en particulier, que la vie et la pensée du christianisme naissant. On y voit se fonder une religion nouvelle, distincte du judaïsme aussi bien que du paganisme, et qui recrute des fidèles de plus en plus nombreux. Ces fidèles sont unis par les liens d'un même idéal et la profession d'une même foi. Par delà la catéchèse commune dont les écrits apostoliques rappellent les éléments, le christianisme se développe déjà, sous la plume de saint Paul et de saint Jean, en un corps de doctrine. Au service de cette foi se constitue un rudiment de hiérarchie et un culte nouveau en organise la pratique.

Tout cet ensemble d'idées et d'institutions ne peut être sorti de rien. Sans autres renseignements, quand on voit des hommes d'origines diverses, et d'un génie la plupart du temps médiocre, présider à cette fondation, on peut être assuré que l'impulsion leur est venue d'ailleurs. Du reste, loin de se prévaloir d'aucune initiative, ils s'accordent pour rattacher leurs paroles et leurs actes à Jésus dont ils ne veulent être que les témoins. Act., I, 8, 22; II, 33; III, 15; IV, 20-21. C'est sa vie qu'ils racontent, I Cor., XV, 1-5; sa doctrine et son esprit qu'ils propagent; c'est de son autorité qu'ils se prévalent, II Petr., I, 16-18; Hebr., I, 1; en son nom qu'ils prêchent, commandent et baptisent, Act., II, 38; III, 6. Paul lui-même, le plus original de tous, n'est à son égard qu'un humble disciple : il est « l'apôtre de Jésus-Christ »; il ne sait que Jésus et Jésus crucifié, I Cor., II, 3. Jean à son tour déclare n'être que l'interprète de ce qu'il a vu et entendu, I Joa., I, 1-3; Apoc., I, 2. Tous ces témoignages postulent une même cause : à la base de la conviction de ses disciples, c'est l'action de Jésus que l'on retrouve; à travers leurs paroles et leurs institutions, c'est évidemment sa pensée que l'on saisit.

Elle nous apparaît, au demeurant, dans sa teneur authentique, grâce aux relations des évangélistes. Leur autorité fera l'objet d'études spéciales. Voir JEAN, LUC, MARC, MATTHIEU. Il suffit à l'apologiste de retenir la conclusion qui n'est plus contestée par les historiens sans parti pris : c'est que, sans être de tous points complets, ces récits sont dans l'ensemble suffisamment fidèles pour nous permettre de restituer, au moins dans ses grandes lignes, la carrière et la physionomie personnelle de Jésus. La convergence de leurs témoignages sous des variétés de surface suppose la vision d'un même original. Et celui-ci apparaît avec des traits si accusés qu'il a dû être dessiné d'après nature. C'est le cas de dire que l'inventeur de l'Évangile en serait plus remarquable que le héros.

Sur cette double base, qui situe en pleine réalité historique la personne de Jésus, l'apologétique peut s'établir avec sécurité.

II. L' « ÉVANGILE DE JÉSUS ». — Deux faits également certains caractérisent le monde juif au Ier siècle de notre ère : c'est, d'une part, que le royaume messianique y était attendu avec une fièvre particulièrement intense et, de l'autre, que la notion s'en faisait de plus en plus confuse. Tel est le cadre historique dans lequel vient se placer l'Évangile.

Beaucoup de Juifs s'étaient demandé si le rude prophète qui attirait les foules sur les bords du Jourdain ne serait pas le Messie; mais le Baptiste avait répondu qu'il n'était qu'un précurseur. Or voici qu'après avoir reçu le baptême de Jean, Jésus de Nazareth se mit lui-même à prêcher la pénitence et l'avènement du royaume. Quelques disciples se groupèrent autour de lui et ensemble ils parcouraient la Galilée pour y semer la bonne nouvelle.

Inconnu jusque-là, le nouveau prophète frappait le peuple par l'accent de sa prédication. On y sentait une élévation, une indépendance, une autorité que n'avait jamais atteinte la parole d'aucun rabbi. Matth., VII, 28-29, et XIII, 57. Jean lui-même n'avait été, si l'on peut dire, qu'un éveilleur énergique des consciences : avec Jésus se manifestait un esprit nouveau. Sa parole était simple et il s'exprimait volontiers en paraboles accessibles aux moins cultivés; mais ces images familières abritaient des conceptions d'une portée profonde. Le fond traditionnel du judaïsme qui lui servait de base était entre ses mains comme un trésor d'où il tirait « le neuf aussi bien que le vieux. » Matth., XIII, 52. Son âme était bonne et sa vie sainte. Tout cet ensemble donnait l'impression du levain qui soulève la pâte, Matth., XIII, 33, du vin généreux dont la fermentation va faire éclater les vieilles outres, Matth., IX, 17. Et les merveilles qui se multipliaient autour de lui achevaient d'indiquer à tous que celui qu'on attendait était enfin là. Matth., IX, 33, et XI, 2-6.

Cependant le moule judaïque était débordé de toutes parts. Non seulement Jésus s'élevait contre les vices des pharisiens, Matth., XXIII, 1-35; mais il en prenait à son aise avec les observances légales; à Moïse et à la Loi il substituait hardiment ses propres préceptes, Matth., V, 21 sq.; XIX, 8. Il trouvait pour parler de Dieu des accents inédits et rappelait que, s'il est le Maître que nous devons servir, il est aussi le Père qui nous invite à l'aimer. Ce ne sont pas les

vaines pratiques ni les protestations verbales qui l'honorent, Matth., VII, 21, ni des manquements tout extérieurs qui le peuvent offenser, *ibid.*, XV, 17-20. A ses enfants il demande l'amour effectif, la fidélité du cœur, qui consiste à glorifier son nom, à étendre son règne, à faire sa volonté, Matth., VI, 9-13. L'amour de Dieu entraîne celui de nos frères, *ibid.*, VII, 1-12; XXII, 37-39; XXV, 35 sq. Dans ce double sentiment, il faut se détacher des biens terrestres et tendre vers la vie éternelle, en regard de laquelle tout le reste compte pour rien. Au besoin, il faudrait savoir renoncer à tout ici-bas par le plus complet sacrifice et perdre son âme pour la mieux retrouver. *Ibid.*, XVI, 24-26.

Un mot synthétise cet ensemble complexe : c'est le royaume de Dieu. Mais il ne s'agit plus ici, comme le pensaient beaucoup de Juifs, de restaurations politiques ou de revanches nationales. Tout consiste à lutter contre le mal, à dominer ses passions, à servir Dieu de tout son cœur. Ainsi se réalise le règne de Dieu dans les âmes de bonne volonté, Matth., VI, 33, et Luc., XVII, 21; ainsi par elles s'étend-il dans le monde, Matth., XIII, 31, 32, jusqu'à ce que vienne le jour où le bien et le mal recevront du souverain juge la sanction méritée. *Ibid.*, XXV, 31-46.

Il n'est plus question dans tout cela d'espérances terrestres ou de représailles guerrières; c'est bien la promesse de Dieu qui se réalise, mais dans un ordre tout spirituel et pour tous les hommes dociles à sa voix. Sur le vieux tronc du judaïsme, la parole et l'esprit de Jésus faisaient éclore un rejeton nouveau qui allait en absorber la sève; l'espérance d'Israël s'élargissait suffisamment pour devenir la religion universelle « en esprit et en vérité ». Joa., IV, 23.

III. Témoignage de Jésus sur lui-même. — Cette prédication de Jésus devait inévitablement poser le problème de sa personne. Déjà la foule enthousiaste prononçait à son endroit les noms les plus vénérables du passé, Matth., XVI, 14; les pharisiens surtout, qu'il ne ménageait pas, s'inquiétaient de ce nouveau venu, Joa., VIII, 25, 53.

Or sa réponse n'était pas douteuse : Jésus se donnait comme le Messie attendu. Il évitait sans doute d'en prendre ostensiblement le titre, à cause des équivoques qu'il risquait de soulever. Étant donné l'idéal national et matériel qui dominait alors dans le peuple, il s'agissait moins de lui révéler le Messie que de lui inculquer la vraie notion du messianisme. A cette lente éducation des âmes, Jésus consacra tout son effort, mais de telle façon que le mystère de sa personne en est tout à la fois le principe et le terme.

Toute son attitude traduit implicitement une conscience messianique. On ne s'expliquerait pas autrement les libertés qu'il prend à l'égard du judaïsme. L'autorité singulière dont il se prévaut et l'obéissance absolue qu'il réclame pour sa parole indiquent également qu'il se considère comme l'envoyé de Dieu. A plus forte raison la même impression s'impose-t-elle lorsqu'il prêche l'avènement du royaume, lorsqu'il revendique le privilège de remettre les péchés, Marc, II, 5-12, de présider à la résurrection des morts et au jugement du monde, Matth., XIII, 41; XVI, 27; XXV, 31; Joa., V, 25.

Cette conscience était trop profonde pour ne pas s'exprimer dans ses paroles. Avec une discrétion voulue, mais aussi avec l'intention d'évoquer les anciens oracles d'Isaïe et de Daniel, Jésus s'appelait habituellement le « Fils de l'homme ». Il déclarait close depuis Jean-Baptiste l'ère de la Loi, Luc., XVI, 16 il parlait de sa « mission », Matth., XV, 24, et l'appuyait sur ses œuvres extraordinaires, *ibid.*, XI, 4, 5, 21-23. Heureux les apôtres qui avaient le privilège d'apprendre de lui les « secrets du royaume », Matth., XIII, 11, 16-17. Mais malheur aux âmes sourdes à sa voix, *ibid.*, XI, 20-24; malheur surtout à l'infidèle Jérusalem, *ibid.*, XXIII, 37. Car il était auprès de son peuple le dernier des envoyés divins. *Ibid.*, 34, et XXI, 33-37. Plus encore, à la manière dont il parlait de Dieu comme son Père, dont il revendiquait à son endroit une mystérieuse familiarité, Matth., XI, 25-27, cependant qu'il se mettait au-dessus des plus grands personnages de l'ancienne Loi, *ibid.*, XII, 41, 42 et XXII, 43-45, on peut entrevoir qu'il se reconnaissait une dignité transcendante.

Aussi bien ses contemporains ne s'y trompèrent pas. Les malades qu'il avait guéris ou qui sollicitaient sa pitié, Matth., IX, 28, le proclamaient fils de David; la foule était dans l'admiration à l'égard de ses œuvres, *ibid.*, 33, et l'acclamait, à l'occasion, comme le Messie, *ibid.*, XXI, 8-11. Ses confidents les plus intimes se montrent, comme il convient, plus affirmatifs : en leur nom, Pierre le salue comme « le Christ Fils du Dieu vivant », Matth., XVI, 16; cf. XIV, 33, et Jésus, loin de protester contre cet hommage qui aurait dû lui paraître intempestif, l'approuve comme un acte de foi dont Dieu même est l'auteur, *ibid.*, XVI, 17. Tellement c'est bien là le but auquel il voulait conduire les témoins de sa parole et de sa vie.

Ses adversaires se chargeraient, au besoin, de le confirmer. Lorsque Jésus est traduit devant le sanhédrin, après avoir épuisé la série des accusations banales et sans portée, le grand prêtre pose à l'inculpé la question décisive : « Es-tu le Christ, Fils du Dieu béni ? » Preuve que Jésus avait tout fait pour suggérer cette impression. C'était, en tout cas, le moment pour lui de dissiper une méprise d'où dépendait sa vie. Or, au lieu de nier ou seulement de se dérober, on sait, au contraire, comment il répond par l'affirmation la plus catégorique, Matth., XXVI, 63-64 et par., qui dicte aussitôt son arrêt de mort.

En admettant qu'on pût suspecter d'exagération la foi de ses disciples ou l'animosité de ses ennemis, on ne peut que s'incliner devant son propre témoignage. C'est un fait acquis à l'histoire que Jésus de Nazareth s'est donné toute sa vie pour le Fils et l'envoyé de Dieu et qu'il est mort pour l'avoir maintenu.

IV. La personne de Jésus. — Or ce témoignage se présente avec des caractères propres à inspirer confiance.

Il n'est pas inutile d'en faire tout d'abord ressortir l'extrême gravité. Qu'un homme se donne comme le confident de Dieu et le dépositaire de ses desseins, qu'il revendique une autorité absolue sur les consciences, qu'il modifie les traditions religieuses de sa race et rattache hardiment à son message le salut même de l'humanité, n'est-ce pas un fait qui dépasse la normale des ambitions humaines ? L'humilité personnelle du Christ fait d'autant mieux éclater la grandeur exorbitante du rôle qu'il s'attribue.

Sur ce point capital, on ne trouve d'ailleurs pas trace, ni d'une lutte dans son cœur, ni d'un développement dans son esprit. Toutes les évolutions qu'on a imaginées de sa pensée intime sont des créations fantaisistes : en réalité, sa conscience messianique, manifestée dès sa prime enfance, Luc., II, 49, est en lui toujours égale et certaine, pareille à ces sources qui jaillissent du sol en jet puissant sous l'action des courants souterrains. Cette fermeté même n'est-elle pas une garantie ?

Le message de Jésus est à la hauteur de ses extraordinaires prétentions. Simple dans sa forme, sa doctrine ouvre sur Dieu et le monde, sur l'âme et la vie, plus de vues que n'en contiennent les plus doctes productions de la philosophie. « Jésus-Christ a dit les choses grandes si simplement qu'il semble qu'il ne les a pas pensées, et si nettement néanmoins qu'on voit bien

ce qu'il en pensait. Cette clarté jointe à cette naïveté est admirable. » Pascal, *op. cit.*, p. 699. Bien qu'il soit conditionné par le milieu où il prit naissance, l'Évangile est de tous les temps. Il tranche comme une création religieuse de la plus haute originalité, non seulement par rapport au bas judaïsme, mais tout autant par rapport aux anciens prophètes dont il s'est inspiré. A l'intelligence qui réfléchit, à l'âme qui cherche, il s'offre comme la religion par antonomase. L'expérience atteste encore aujourd'hui qu'il n'a pas cessé de vivre et de fructifier. Personne n'a su comme lui faire entendre au monde « les paroles de la vie éternelle », Joa., VI, 68. Il y a là une marque d'origine sur laquelle il est difficile de se tromper.

Au témoignage réel de la doctrine s'ajoute le témoignage venant de la personne. Déjà dans l'enseignement évangélique on peut voir transparaître l'âme même de Jésus. Pour prêcher ainsi l'amour de Dieu et du prochain, pour recommander avec un tel accent le sacrifice de tous les biens présents à ceux de l'éternité, ne fallait-il pas en parler d'expérience ?

De fait, Jésus apparaît dans l'Évangile comme le saint et le héros par excellence. « Ne saviez-vous pas que je dois être aux choses de mon Père ? » disait-il aux jours de son enfance. Luc., II, 49. Cette parole est comme la devise de toute sa vie. Il se tient toujours envers Dieu dans la plus filiale union et ne vit que pour ses intérêts. Sans fermer son cœur aux affections légitimes de la famille et de la patrie, il les subordonne à l'œuvre du royaume. Intrépide à l'égard de l'égoïsme et de l'hypocrisie, il est par ailleurs accueillant à toutes les misères, indulgent aux pires faiblesses pour peu qu'elles s'accompagnent de repentir. Ses préférences vont aux déshérités, aux « brebis perdues de la maison d'Israël ». Jamais effleuré en lui-même par le sentiment du péché, jamais arrêté par le doute ou par la fatigue, il se voue avec une constante énergie au service de son Père qui est aux cieux et de ses frères en ce monde jusqu'à y sacrifier sa vie. Il reste calme dans la contradiction et sa sérénité devient de l'héroïsme au moment de l'épreuve suprême. Et si l'on tient que ce portrait résulte d'une idéalisation, « qui, demanderons-nous avec Pascal, *op. cit.*, p. 700, a appris aux évangélistes les qualités d'une âme parfaitement héroïque pour la peindre si parfaitement en Jésus-Christ ? »

Cet ensemble de vertus éminentes, cet équilibre dans les contrastes donnent à Jésus le cachet des âmes supérieures. Une perfection morale de cette haute qualité, en même temps qu'elle offre un problème au moraliste édifié par la vie sur la platitude des existences humaines, n'est-elle pas pour la personne qui en est investie et pour le message qu'elle apporte au monde la plus efficace des recommandations ?

V. Œuvres surnaturelles de Jésus. — « Si vous ne me croyez pas, disait Jésus, croyez du moins à mes œuvres. » Joa., X, 38. Par où il entendait sans nul doute les signes extraordinaires qui se multipliaient sous ses pas.

Les évangélistes en ont retenu un grand nombre et des plus variés : multiplication ou transformation des éléments, résurrections de morts, guérisons diverses, qui, soit par leur nature même, soit par les circonstances de leur accomplissement, remplissent toutes les conditions pour constituer de vrais miracles. En vain a-t-on entrepris de les ramener à des phénomènes naturels. Désespérant d'y parvenir, la critique n'a plus aujourd'hui d'autre ressource que d'en nier l'authenticité. Il suffit de remarquer ici que les récits de miracles font corps avec l'Évangile, qu'ils figurent dans les mêmes sources que les autres paroles et actions du Sauveur, que ces sources elles-mêmes remontent à une époque toute pleine du souvenir de Jésus et sont, par conséquent, dignes de foi.

Au demeurant, on ne concevrait pas comment le Christ aurait pu accréditer son ministère s'il n'avait pu produire quelques-uns de ces signes auxquels le judaïsme attribuait tant de prix. Tout ce que ses adversaires pouvaient lui reprocher, c'était de n'en pas faire d'assez retentissants, Matth., XVI, 1, et XII, 38 : les miracles eux-mêmes sont ramenés par Jésus au niveau spirituel de son Évangile, et cette harmonie, surtout quand on la compare aux extravagances des apocryphes, n'est pas la moindre garantie de leur vérité. L'histoire sans parti pris doit conclure que le Père n'a pas refusé à la parole de son Fils le sceau du surnaturel.

Plus subtilement, on a parfois voulu dire que ces miracles étaient, dans l'esprit du maître, des œuvres de bonté sans autre importance apologétique. Cependant il est au moins quelques circonstances, Matth., XI, 4, 5, 20-24, et XII, 28, où il les donne formellement comme preuves de sa mission. Malgré la distance des temps, pour nous aussi, en même temps qu'ils achèvent le portrait moral de Jésus, ils attestent que Dieu était avec lui, Joa., IX, 33.

Il faut en dire autant de ses intuitions, Matth., IX, 4; Marc., XIV, 12-16; Luc., V, 21, 22; VI, 8; VII, 39, 40, et de ses prédictions proprement dites, soit sur sa personne, Matth., XVI, 21; XVII, 21, 22; XX, 17-20, ou celle de ses disciples, Marc., XIV, 18-21, 27, 30, soit sur l'avenir de sa patrie et de son œuvre, Matth., XXIII, 36-39 et XXIV, 2 sq. Toutes prophéties que l'événement devait réaliser et qui sont un indice des lumières surnaturelles qui éclairaient son âme.

Mais le signe par excellence est celui qu'il laissait entrevoir aux pharisiens en termes voilés, Matth., XII, 40; XVI, 4; Luc., XI, 29 : le signe de sa résurrection. Trois jours après son supplice, ses disciples trouvèrent sa tombe vide; puis, à plusieurs reprises et dans des circonstances diverses, ils le revirent vivant et glorieux. I Cor., XV, 5-8. Le christianisme est né de cette foi en la résurrection de Jésus. *Ibid.*, 17. Sans cet événement, on ne s'expliquerait du reste pas la prodigieuse transformation qui s'est accomplie dans l'âme des apôtres, que la mort de leur maître avait désorientés. « Tandis que Jésus Christ était avec eux, observe Pascal, *op. cit.*, p. 700, il les pouvait soutenir; mais après cela, s'il ne leur est apparu, qui les a fait agir ? »

Pour mystérieux qu'il soit, aucun miracle n'est historiquement plus nécessaire ni mieux constaté. Il s'ajoute à ceux que Jésus avait prodigués de son vivant pour lui donner l'auréole du surnaturel et corroborer les autres preuves de sa divine mission.

VI. Action spirituelle de Jésus. — En démasquant les faux prophètes, Jésus donnait aux siens cette règle suprême de discernement : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. » Matth., VII, 16. Il semble nous inviter à lui en faire à lui-même l'application en disant : « Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi. » Joa., XII, 32. De même, en effet, qu'il faut que le grain de blé soit jeté en terre pour que lève la moisson, *ibid.*, 24, sa mort sanglante, au lieu de marquer l'avortement de son œuvre, allait inaugurer cette action conquérante qu'il avait à peine exercée pendant sa vie.

Les premiers témoins et les premiers bénéficiaires en furent les apôtres. Tandis que Jésus avait dû tant de fois les reprendre pour leur incorrigible étroitesse, aussitôt le Maître disparu, ils apparaissaient transformés : leur esprit s'ouvre pour comprendre sa doctrine; leur volonté s'enflamme de zèle pour la répandre; leur cœur s'embrase d'un tel amour que plus rien ne compte pour eux en dehors de Jésus et

qu'ils s'estiment heureux de souffrir pour lui. Autant de traits d'une foi grandiose et qui deviennent, aux yeux de l'historien, quand on songe qu'ils s'appliquent à un homme avec qui ces hommes avaient bu et mangé, « une étonnante merveille ». Harnack, *L'essence du christianisme*, p. 165.

Plus que tout autre, saint Paul nous a fait confidence de ses sentiments personnels. Cet apôtre tardif qui n'avait pas connu le Maître dans sa vie terrestre, ce pharisien violent qui l'avait d'abord persécuté, une fois converti, se donne à Jésus cœur et âme. Et ce ne serait pas assez de dire que nulle intelligence n'a plus profondément pénétré le mystère évangélique, que nulle volonté ne fut plus ardente à l'apostolat, si l'on ne réalisait cette sorte d'extraordinaire possession que la personne du Christ exerce au plus intime de son âme, jusqu'à lui arracher ces élans bien connus : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi, » Gal., II, 20; « Le Christ est ma vie et mourir m'est un gain, » Phil., I, 22; « Ni la mort ni la vie..., rien ne peut me séparer de la charité de Dieu qui est dans le Christ Jésus, » Rom., VIII, 38,39. Où vit-on jamais un homme parler d'un autre homme sur ce ton ?

Ces faits ont une portée double. Ils marquent, d'une part, la transformation extraordinaire qui s'est faite chez les apôtres; de l'autre, ils attestent l'emprise exceptionnelle de Jésus sur les âmes. Et l'on ne sait s'il faut davantage l'admirer chez ceux qui, ayant connu le Maître dans l'infirmité de sa chair, l'élèvent maintenant à une telle hauteur d'idéal, ou chez ceux qui, sans l'avoir connu, se vouent à lui d'un culte aussi passionné.

Les siècles ont passé sans amortir cette puissance d'action. C'est le nom de Jésus qui brisa les idoles et convertit leurs serviteurs, qui d'une société corrompue fit sortir un peuple de saints. N'est-ce pas encore lui qui assure à la masse de l'humanité cette moyenne de vertus qu'on nomme la civilisation, cependant qu'il porte sur les plus hauts sommets l'élite des âmes généreuses ? De même qu'aux jours de son ministère terrestre, il peut montrer les malades qui guérissent, les morts qui reviennent à la vie, les ignorants qui reçoivent de lui l'Évangile de vérité. Par-dessus tout, des âmes innombrables l'aiment plus que ce qu'elles ont de plus cher et s'efforcent de le lui prouver en se rendant moins indignes de lui.

Cette attraction spirituelle que Jésus ne cesse d'exercer n'est-elle pas de tous les signes le plus grand ?

VII. Jésus et la critique moderne. — S'il fallait une contre-épreuve à nos inductions apologétiques, on la trouverait dans l'ardeur avec laquelle la critique étudie le problème de Jésus, et qui n'a d'égale que l'impuissance de ses solutions. Pour ne rien dire des systèmes surannés, les historiens incroyants se partagent aujourd'hui en deux grandes directions, suivant qu'ils tentent d'expliquer le christianisme sans le Christ ou de reconstituer un Christ sans surnaturel.

On part de ce postulat qu'il y aurait opposition entre la pensée personnelle du Christ et la religion qui s'est autorisée de son nom. Suivant le protestantisme libéral, Jésus serait venu révéler aux hommes que Dieu est un père et que nous devons, en conséquence, l'aimer comme des fils, sans égard aux tribulations de la vie, sans assujettissement aux catégories théologiques ou rituelles. D'après l'école eschatologique, suivant les espérances populaires du judaïsme, il se serait contenté de prêcher la pénitence en vue de la fin imminente du monde. Opposées par ailleurs, ces deux solutions ont pour commun résultat d'enlever à Jésus tout caractère transcendant. La naissance du christianisme s'expliquerait par l'influence du milieu, spécialement par ce syncrétisme dont les religions de « mystères » étaient l'expression, et dont saint Paul serait le plus ancien témoin comme il en fut le principal propagateur.

Du moment que les systèmes proposés sur « l'essence de l'Évangile » sont à ce point contradictoires, c'est déjà un indice de l'arbitraire qui préside à leur conception. En réalité, l'influence créatrice des milieux païens n'est pas seulement une conjecture dénuée de preuves positives : elle se heurte aux faits les plus certains.

Bien loin d'être accueillants pour le paganisme, les premiers chrétiens en avaient horreur. Les juifs eurent toujours conscience de leur supériorité religieuse et les païens convertis avaient le sentiment d'être passés des ténèbres à la lumière, Eph., II, 12, 13, et Col., I, 13, de la mort à la vie, I Cor., VI, 9-11, et Col., III, 7. Toutes les tentatives d'amalgame furent dénoncées comme des abus. I Cor., XI, 20, et Col., II, 8. Saint Paul en particulier était un esprit de formation toute judaïque et qui ne voulut jamais être que l'Apôtre du Christ. Pour lui, comme pour tous les croyants du premier jour, la foi nouvelle est née des espérances judaïques traditionnelles, vivifiées par l'esprit de l'Évangile.

Il y a du reste dans le christianisme une foi monothéiste et une pureté morale qui n'ont rien de commun avec le polythéisme sensuel des « mystères ». A la base de ses croyances, de ses institutions et de ses rites, on sent l'action personnelle de Jésus. Tous les éléments préparés par la tradition judaïque ou par la religiosité païenne n'ont pu prendre corps que sous l'influence de ce réactif.

Dès là qu'à la source du christianisme on rencontre inévitablement le Christ, la seule logique obligerait à lui accorder une figure historique en proportion de son rôle. En fait, les systèmes prétendus critiques ne sont que des mutilations tendancieuses de l'Évangile, qui les dément par son harmonie et les domine par son unité. A l'idéalisme de l'école libérale s'opposent les attaches visibles et nécessaires de la pensée de Jésus avec les espérances nationales du judaïsme. Mais, au lieu de se réduire aux limites sommaires d'une fin prochaine, le royaume qu'il prêche, si on prend l'Évangile dans sa teneur intégrale, est une idée assez vaste pour comprendre toute l'action spirituelle de Dieu sur l'humanité, avec ses réalités présentes et ses perspectives d'avenir indéfini.

A l'encontre des uns et des autres, il reste d'ailleurs qu'à cet enseignement religieux Jésus mêlait des prétentions transcendantes sur sa personne. En les acceptant, la foi traditionnelle a du moins l'avantage de fournir une explication plausible de son œuvre, tandis que les imputer à la foi des apôtres, c'est rendre cette foi même sans cause comme sans objet. Si l'on ne veut expliquer le christianisme par l'intervention d'une personnalité puissante et mystérieuse, on se heurte à une véritable impossibilité. Cette confirmation par l'absurde est une autre manière d'imposer à l'histoire cette révélation du Christ Jésus dont l'Évangile atteste directement la réalité à toute intelligence sans parti pris.

VIII. Conclusions apologétiques : mission divine de Jésus. — A cet ensemble de faits dont le Christ est le centre et l'Évangile la source, on peut appliquer les mêmes chefs d'argumentation qu'à ceux qui constituent le christianisme lui-même.

Il est à peine beosin d'insister sur l'ascendant, fait à la fois de douceur, d'onction et d'autorité, que la personne de Jésus exerce de fait sur toute âme religieuse. Comme de son vivant, il garde encore, à travers les documents de sa lointaine histoire, la force de remuer les âmes et le secret de les convertir. La simple

lecture de l'Évangile a touché bien des incrédules, de même qu'elle ne cesse d'alimenter la foi des croyants. Elle a une vertu sans égale pour tonifier le sens moral, pour éveiller le sens religieux. De cette efficacité pédagogique constatée par l'expérience, il reste à dégager le fondement rationnel.

1° On peut tout d'abord appliquer ici l'argument du témoignage, et cela avec d'autant plus de force qu'il ne s'agit plus, comme dans le cas du christianisme, du témoignage abstrait d'une collectivité, mais de la parole personnelle d'un témoin vivant et concret.

C'est un fait que le Christ se pose essentiellement comme témoin. Sans guère s'occuper de démontrer, il s'affirme comme l'envoyé et le Fils même de Dieu, Étranger aux vaines compétitions de la terre, il ne se donne pas d'autre mission; mais il revendique hautement celle-là. C'est pourquoi sur les volontés de Dieu son Père, sur les devoirs et les destinées de l'homme, il se prononce avec une souveraine autorité.

Or sa parole est de celles qui imposent le respect et méritent la confiance. Est-il besoin de démontrer que son témoignage est sincère, quand il fleurit sur toute une vie de sainteté et vaut à son auteur la mort du martyr ? Il n'est pas moins compétent. Même sans faire intervenir le dogme, Jésus apparaît à l'histoire comme le plus pur héritier de la tradition des prophètes et comme un génie religieux de premier ordre. Il ne parle pas en homme qui cherche, mais en maître qui sait, et son enseignement est digne de Dieu par sa hauteur et sa simplicité. Bien des âmes n'en demandent pas davantage pour se fier à lui, et le moins qu'on puisse dire, c'est que cette confiance est autorisée par la raison.

2° Elle achève de se justifier au regard de l'esprit par les principes philosophiques de causalité et de finalité.

D'une part, l'Évangile répond admirablement aux plus profondes aspirations de l'âme et se montre capable de satisfaire à nos besoins les plus légitimes. En fait, il a été pour d'innombrables créatures humaines « la voie, la vérité et la vie »; il s'est montré comme « le sel de la terre » et « la lumière du monde ». Tout ce qu'on peut dire de l'influence du christianisme n'est vrai qu'à demi si l'on n'ajoute qu'il doit proprement cette efficacité à la personne de Jésus : c'est sa pensée qui est le guide des intelligences, sa grâce qui régénère les cœurs, son amour et son exemple qui alimentent la vertu des saints. Admettre ici une illusion serait un défi à la raison et à la Providence. Du moment que Jésus est, pour tant d'âmes, la « source d'eau vive », « le pain vivant descendu du ciel », cette harmonie avec le meilleur de notre nature spirituelle est le signe irrécusable d'un plan divin.

Nulle part, au demeurant, n'apparaissent en plus grand nombre ces signes extraordinaires qui accusent l'intervention de Dieu. On pense naturellement par là aux miracles et aux prophéties de Jésus. Mais, aux regards attentifs, le surnaturel ne se révèle pas moins dans la sublimité de sa doctrine, dans la perfection de sa sainteté, dans le paradoxe psychologique de son témoignage et de ses prétentions. Et si l'on veut écarter le miracle de sa vie, il s'impose plus que jamais pour expliquer son action posthume, qui éclate dès le premier jour et n'a plus cessé de se faire sentir sur tous les points du monde spirituel. Ce n'est pas un sentiment irréfléchi, c'est la raison qui, pour comprendre un tel ensemble de faits, oblige à reconnaître que le doigt de Dieu est là.

Faut-il ajouter qu'on chercherait vainement ailleurs des signes semblables ou équivalents ? Les autres fondateurs de religions sont des personnages légendaires ou des figures sans relief. Quand elles ne sont pas franchement mauvaises, leurs doctrines sont toujours de qualité inférieure, et leur action très mélangée se ramène aisément à des causes humaines. Tous les rapprochements ne font que mieux ressortir la transcendance du Christ. Il reste le « mystère de Jésus » qui fait le mérite de la foi. Mais cette foi même n'est-elle pas l'attitude la plus rationnelle, étant donné tout ce que nous savons de celui qui en est l'objet ?

Il est bon d'observer enfin que les deux démonstrations établies séparément sur le fait chrétien et sur le fait évangélique se complètent, en réalité, l'une l'autre. Seul le Christ explique le christianisme et le christianisme ramène invinciblement au Christ. Avec leurs avantages et leurs inconvénients respectifs, les deux voies convergent vers le même but et, au total, n'en font qu'une pour mener jusqu'à Dieu les âmes qui s'y engagent de bonne foi.

III. Préparation providentielle du Christ et du christianisme. — Un vieil apologiste a dit ingénieusement : « Le Christ n'est point semblable au soleil des régions tropicales, qui se lève sans aurore et se couche sans crépuscule. » Tholuck, *Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique*. Ce « crépuscule » est, à vrai dire, un jour lumineux. Mais les splendeurs rayonnantes du christianisme n'empêchent pas de regarder à l' « aurore » qui les prépara et qui est, à sa façon, une nouvelle marque de son caractère divin.

Du moment que Dieu a voulu se manifester au monde, on s'étonnerait à bon droit que sa révélation soit venue si tard. Tout porte à croire, au contraire, qu'elle est aussi ancienne que l'humanité. L'Ancien Testament est le récit de cette économie providentielle dont l'Évangile devait être le terme. Aussi saint Paul disait-il que notre foi s'élève sur « le fondement des apôtres et des prophètes ». Eph., II, 20. Encore aujourd'hui cette dernière assise n'a rien perdu de sa solidité. Car l'autorité des sources qui nous racontent l'histoire biblique est, dans l'ensemble, suffisamment garantie. L'apologétique, en tout cas, peut abandonner aux spécialistes les problèmes de critique pure et se contenter des certitudes incontestablement acquises pour y asseoir ses conclusions. Elles permettent d'établir que le Christ et le christianisme ont une préhistoire qui est un titre de plus à cette origine divine que déjà tant d'autres raisons nous autorisent à revendiquer pour eux. — I. Révélation primitive. II. Révélation mosaïque. III. Le monothéisme juif. IV. L'espérance messianique. V. Conclusions apologétiques : judaïsme et christianisme.

I. Révélation primitive. — Toute la Bible tend à rattacher la notion judaïque du vrai Dieu, par une chaîne ininterrompue, aux origines mêmes de l'humanité. Cette continuité peut encore être maintenue au regard d'une conception critique de l'histoire et les grandes lignes du cadre biblique sont conformes à tous les faits connus.

Il résulte des premiers chapitres de la Genèse que Dieu est l'auteur de toutes choses; que l'homme en particulier a reçu une âme spirituelle qui fait de lui l'image de Dieu et le roi de la création; que Dieu par faveur l'a placé dans un état d'innocence et d'intégrité où il communiquait avec lui familièrement, tout en soumettant son amitié à la loi de l'épreuve; que la chute a servi à révéler la justice de Dieu, mais aussi sa miséricorde, puisqu'un Rédempteur sorti de son sein est dès lors promis à l'humanité et qu'en attendant l'homme reste capable de dominer les puissances du mal. Tout cela se ramène à l'idée d'un Dieu juste et bon, créateur et maître du monde matériel, auteur et gardien de l'ordre moral, Providence surnaturelle de l'homme qu'il ne cesse d'assister dans la poursuite des fins spirituelles dont il lui a gracieusement donné la notion et les moyens.

De cette primitive révélation ainsi esquissée par la Bible, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle n'offre rien d'impossible ni d'invraisemblable au point de vue rationnel. Il n'est besoin que d'admettre l'existence d'un Dieu personnel et la nature spirituelle de l'homme : deux principes établis par la raison, tandis que l'universel matérialisme reste un postulat indémontré. Cela étant, entre Dieu et l'homme des relations peuvent s'établir, et l'on conçoit qu'elles ne furent jamais plus intimes qu'au premier éveil de la conscience humaine. La théologie autorise d'ailleurs à se représenter cette première éducation divine comme utilisant dans une large mesure le spectacle du monde ou les événements de la vie et la psychologie permet de comprendre que de très hautes intuitions religieuses puissent coexister avec une civilisation encore rudimentaire.

Quant à l'histoire profane, elle ne peut ni démentir cette hypothèse ni directement la prouver; car sur les origines proprement dites, c'est-à-dire sur le premier homme et ses premiers descendants, elle ne possède et ne possédera jamais aucun document certain. Un fait peut cependant servir jusqu'à un certain point de confirmation à l'enseignement scripturaire : c'est que le monothéisme se constate, sous des formes au moins vagues, dans les couches les plus anciennes de toutes les religions. Ce qui autorise à le considérer, selon toutes les règles de l'induction, comme un élément primitif.

La Bible elle-même nous avertit que cette idée alla vite s'altérant et ne se conserva que dans la lignée des patriarches. Rien ne permet ici encore de contrôler ce tableau de l'humanité primitive. Mais l'universelle extension du polythéisme répond bien au pessimisme général du récit biblique. Pour ce qui est de la préservation de quelques groupes fidèles au milieu de la masse corrompue, elle n'a rien d'impossible et ce que l'on retrouve de monothéisme latent dans les religions païennes la rend, au contraire, parfaitement vraisemblable.

Cet affaissement progressif de la foi monothéiste rendit nécessaire l'élection d'Abraham, qui aurait pour vocation spéciale d'en devenir le gardien. On le voit dans ce but quitter son pays de Chaldée, Gen., XII, 1, pour s'établir en Chanaan, où il allait devenir le père du peuple de Dieu. Les récits de la Genèse sur Abraham et sa famille sont ici confirmés par les propnètes, qui se réfèrent souvent, Osée, XII, 4-15; Isaïe, XXIX, 22; Michée, VII, 20, à ces grands ancêtres d'Israël. Il est à remarquer d'ailleurs que la Bible elle-même les présente comme un groupe isolé : les ascendants immédiats d'Abraham auraient été gagnés au culte des faux dieux, Josué, XXIV, 2, et le polythéisme s'introduisait parfois jusque dans leur entourage, Gen., XXXV, 2-4. Tous ces traits renforcent l'impression que le pur monothéisme ne se maintenait que difficilement et à titre exceptionnel.

Sur la personnalité d'Abraham, l'histoire profane est muette. Mais on sait que la Chaldée fut le berceau de la civilisation et il n'y a rien que de plausible au fait que de grands chefs nomades s'en soient détachés pour venir exploiter les pâturages d'Occident et y fixer leur tribu. Quant à leur foi monothésite, rien n'empêche qu'elle se puisse rattacher à une ancienne tradition familiale, procédant elle-même de la révélation primitive. Leur influence se retrouve plus tard dans ces sanctuaires si vénérés en Israël et dans cette notion plus ou moins confuse du Dieu unique sur laquelle l'œuvre de Moïse devait s'appuyer.

Aucune de nos certitudes historiques ou rationnelles ne s'oppose donc à cette tradition de monothéisme, un peu imparfaite encore et passablement intermittente, telle que la présente le récit biblique. C'est le fondement obscur, mais solide, sur lequel reposent les croyances postérieures du peuple juif.

II. Révélation mosaïque. — Il était réservé à Moïse d'incorporer cette foi monothéiste à la tradition nationale d'Israël. Si tous les problèmes ne sont pas résolus à son endroit, l'accord est possible, grâce aux données contenues dans les derniers livres du Pentateuque et corroborées par les allusions des prophètes écrivains sur les grandes lignes de sa mission dans l'histoire.

Nous n'avons pas à insister sur son rôle politique. Il est certain néanmoins que Moïse a donné aux tribus israélites la conscience de leur unité. Conduit en Égypte par une suite de circonstances économiques et bientôt persécuté par les maîtres du pays, Israël en fut délivré et put retourner au pays de ses pères. Rien n'était plus fréquent, à l'époque, que les migrations des nomades chananéens vers la grasse vallée du Nil. Il n'y a donc rien, dans les événements de l'Exode, qui ne cadre avec nos connaissances historiques sur le monde ancien et on conçoit sans peine qu'ils fussent de nature à faire surgir un héros national. Depuis lors, en tous cas, les Hébreux ne cessent plus de former un peuple, avec son territoire, ses mœurs et ses lois. L'induction historique permet de rapporter à Moïse le mérite de cette unification.

Un des principaux éléments, le plus puissant peut-être et certainement le plus caractéristique, de cette nationalité fut la foi monothéiste. A une époque où les peuples se distinguaient par leur religion et s'identifiaient presque avec leurs dieux, Israël se caractérise comme peuple par le culte de Iahveh.

C'était, d'après la Bible, le « Dieu des pères », mais qui se révèle spécialement à Moïse, Exod., III, 1-6, et dont le bras puissant préside à l'œuvre laborieuse de la libération. Un fait aussi important et aussi dramatique de la vie nationale était évidemment propre à implanter dans les âmes la foi religieuse qui lui fut associée. C'est pourquoi la sortie d'Égypte a pour terme un acte de solennelle alliance entre le peuple et son Dieu. Exod., XXIV, 4-9. Alliance qui constitue désormais le fond de la conscience et de la vie, tant individuelle que nationale, en Israël, alors même qu'on en oubliait un peu les obligations, et à laquelle les prophètes pouvaient, en tout cas, se référer comme à un souvenir toujours vivant. Amos, IX, 7, 8; Osée, XI, 1; Isaïe, V, 1-4. La réalité et la puissance de cette création religieuse révèlent l'action de celui qui en fut l'ouvrier.

Il n'est du reste pas nécessaire de pouvoir en reconstituer exactement le contenu. Tous les historiens, à n'en pas douter, sont d'accord pour y faire entrer comme minimum les principes de ce monothéisme spirituel et de cette loi morale dont le Décalogue est le résumé. Autour de ce noyau religieux, les critiques les plus exigeants accordent que les traditions rituelles et sociales du peuple commencèrent dès lors à se cristalliser. Ces faits qu'on peut dire incontestés suffisent à l'apologiste, en attendant que la critique ait mieux assuré le détail de ses conclusions. En toute hypothèse, il ne faut pas d'ailleurs oublier que l'originalité du mosaïsme est moins dans ce corps de pratiques et d'observances que dans la foi monothéiste qui en était et en resta l'âme.

L'entrée en Chanaan marqua pour la conscience d'Israël une crise des plus graves. Mais elle fut surmontée par l'action passagère des Juges, plus tard surtout par le ministère réformateur des prophètes qui se succédèrent à partir de Samuel. Ce qui importe, c'est que ni les uns ni les autres ne voulaient être ni ne furent des créateurs. Ils s'établissaient, au contraire, sur la base de la tradition nationale et de l'alliance conclue à la sortie d'Égypte. Développée, réformée et agrandie, c'est toujours l'œuvre de Moïse

qui préside à la vie religieuse du peuple juif. Et c'est en quoi la révélation mosaïque apparaît expérimentalement comme une réalité, parce qu'elle est à la source de ce fait unique dans l'histoire qu'est la religion d'Israël.

III. Le monothéisme juif. — Toute la religion d'Israël tient à un point fondamental, que Moïse avait fortement inculqué à sa race, que les prophètes ont richement exploité, que la Loi entourait d'un réseau d'observances méticuleuses : la foi monothéiste, dont la morale et le culte ne sont ensuite que l'application.

Pour en mesurer l'importance, il faut se rappeler que tous les peuples du monde oriental avec qui le peuple juif fut en contact, et qui lui fournirent les éléments de la civilisation matérielle, étaient voués au plus grossier polythéisme. Culte sensuel des Baal et des Astarté chez les Chananéens, culte astral en Chaldée, culte de dieux à figures d'animaux en Égypte : partout c'est la notion théorique et pratique de multiples dieux, accompagnés de non moins nombreuses déesses. L'unité politique des grands États ou le spectacle du monde fait quelquefois apparaître un dieu suprême, souvent représenté, comme en Égypte et en Syrie, sous la forme du soleil. Mais, à côté de lui, les dieux secondaires gardent toujours leur nom et leur rang. Ce polythéisme se développe naturellement en idolâtrie et réagit sur la morale qu'il encombre de superstitions. Le culte ne consiste guère qu'en cérémonies extérieures et donne lieu souvent aux plus répugnantes impuretés.

En regard, Israël se distingue par la notion et le culte d'un seul Dieu. Non seulement Iahveh n'eut jamais de divinité parèdre ; mais c'est un « Dieu jaloux » qui réclame un honneur exclusif : les « cultes étrangers » ne s'introduisirent en Israël que par abus et ne parvinrent d'ailleurs pas à s'y implanter. Dieu national, Iahveh est aussi le Dieu unique auprès duquel les autres ne sont rien.

Ce monothéisme physique se complète par le plus strict monothéisme moral. Iahveh, en effet, est un Dieu invisible dont on ne doit pas faire d'images : ce qui projette son être dans les hauteurs du monde spirituel. C'est le Dieu puissant qui a créé et gouverne l'univers ; c'est surtout le Dieu juste et bon, qui réclame le bien et punit le mal, assez bon pour faire du bien à ceux qui ne le servent pas et assez sage pour les assujettir à la réalisation de ses plans, assez juste pour châtier au besoin les fautes de ses propres fidèles et exiger d'eux la sainteté. De cette foi découle un culte où les actes rituels tiennent sans doute beaucoup de place, mais qui se développe déjà, chez les psalmistes et les prophètes, en une religion personnelle très intense. Pour tous, cette foi doit pénétrer la conduite et se traduire par une morale sévère. Iahveh ne veut pas d'un peuple qui l'honorerait seulement du bout des lèvres.

De tout cela résulte pour le peuple d'Israël une incontestable excellence. Son monothéisme est assez pur pour satisfaire aux lois de l'intelligence et reste assez vivant pour devenir une foi populaire ; il parle à l'esprit et au cœur par sa simplicité, cependant qu'il impose à la volonté des exigences rigoureuses dans l'ordre moral ; il est religieux sans cesser d'être rationnel. Cette supériorité s'accroît encore davantage quand on le compare aux religions voisines, où règnent le polythéisme et l'immoralité, où l'idée monothéiste, quand par hasard elle a existé, n'est jamais sortie des sanctuaires sacerdotaux ou des écoles philosophiques. Le monothéisme hébreu est un fait unique dans l'histoire et qui met Israël en opposition absolue, dans l'ordre religieux, avec le monde qui l'entoure.

Même dans les systèmes critiques, où l'on pose en principe que le monothéisme juif serait le résultat d'une longue évolution, l'importance apologétique de ce fait n'est aucunement diminuée. Car il faudrait expliquer pourquoi cette évolution s'est produite en Israël et pas ailleurs, alors que tout lui est commun avec les peuples voisins. D'autant que les Juifs avaient, eux aussi, une propension invétérée à l'idolâtrie : loin d'être le produit naturel des tendances populaires, l'idée du Dieu unique se développe en réaction contre elles et n'en triomphe qu'après beaucoup de temps. Autant de traits qui constituent un phénomène sans analogue dans le développement religieux de l'humanité.

La seule cause appréciable qu'on en puisse donner, c'est l'action persistante d'une élite d'inspirés qui finit par faire prévaloir sa foi contre les instincts de la masse. Mais le problème n'est que reculé par là ; car il reste à rendre compte et de cette inspiration même et de sa constance et de son succès. De toutes parts s'accuse, dans ce grand fait qu'est le monothéisme d'Israël, une transcendance que rien ne peut raisonnablement atténuer.

IV. L'espérance messianique. — Une des particularités de la religion israélite, c'est d'être obstinément tournée vers l'avenir. L'espérance messianique complète la notion et double la valeur du monothéisme juif.

Sans entrer dans les questions spéciales relatives à la date ou à l'interprétation détaillée des écrits prophétiques, il est inconstestable et incontesté qu'un large courant de messianisme traverse toute l'histoire et la littérature du judaïsme. Par où il faut entendre, au sens le plus général, une ère de bénédictions que Dieu réserve à son peuple en compensation de ses épreuves présentes et qui doit, d'une certaine façon, profiter au monde tout entier. L'idéal messianique se rattache étroitement à l'idée d'alliance : cette espérance d'Israël est le suprême épanouissement de sa foi.

Il est non moins certain que, dans cette attente, les éléments les plus complexes entrent en jeu. Ce qui domine, en apparence, dans les tableaux ordinaires de l'avenir messianique, ce sont les traits de prospérité matérielle et de triomphe national. D'autres cependant, tels qu'Isaïe, II, 1-6, et LX, 1-4, sont de couleur purement religieuse et annoncent, soit une alliance nouvelle conclue avec un Israël régénéré, Jérémie, XXXI, 31-35, soit un règne universel de Dieu dont Israël sera l'instrument, Dan., II, 44.

Le plus souvent, l'instauration de cet avenir est attribuée à Iahveh lui-même ; mais on voit aussi intervenir parfois un personnage mystérieux qui sera son délégué. Son rôle sera, tantôt celui d'un roi puissant et glorieux qui établira sur la terre le règne de la justice, Isaïe, IX, 1-6 ; XI ; XXXII, 1-8 ; Jérémie, XXX, 10, 19-22 ; Ps., LXXXIX, tantôt celui d'un missionnaire pacifique, Isaïe, XLII, 1, et XLIX, 1-8, tantôt même celui d'une victime immolée pour les péchés du peuple, Isaïe, LIII. Ces différentes notions coexistent sans être nulle part coordonnées.

Toujours vivace en Israël, cette espérance se ranimait surtout aux heures de dépression. Mais sa complexité même prêtait à des interprétations diverses. Tandis que les âmes pieuses escomptaient le règne paisible de Dieu sur le monde moral, dans la masse les aspects politiques et terrestres du messianisme tendaient à oblitérer les autres. L'Évangile témoigne de cette variété de sentiments, juste au moment où Jésus, en réalisant cette longue attente, allait en préciser le véritable sens.

Ainsi donc Israël, à l'encontre des autres peuples, place son âge d'or dans l'avenir. Et c'est déjà un trait digne d'attention pour le philosophe que sa foi reli-

gieuse soit assez robuste et sereine pour se traduire en optimisme. Cet avenir est d'ailleurs conçu de la façon la plus grandiose, puisque Israël ne se promet rien de moins que la domination du monde. D'une ambition politique aussi disproportionnée à ses moyens, on pourrait à bon droit sourire; mais une espérance de caractère religieux mérite le respect, sans cesser pour autant d'être paradoxale. Car Israël, pour la concevoir, a dû oublier sa faiblesse au milieu des puissantes religions qui l'environnent et sacrifier son exclusivisme au profit des nations dont il sera l'apôtre. Le fait que cet idéal ne soit entré et ne se soit maintenu que dans une élite n'empêche pas qu'il ne soit la fleur la plus authentique de son génie religieux.

Or ce rêve paradoxal s'est exactement réalisé. Sur tout le monde civilisé règne aujourd'hui le monothéisme: et non pas un monothéisme quelconque, mais celui des patriarches et des prophètes. C'est de la vieille souche israélite qu'il est descendu et par les meilleurs enfants d'Israël qu'il s'est propagé. Toutes les âmes qui connaissent et servent Dieu depuis vingt siècles sont, à la lettre, la postérité religieuse d'Abraham. Conscient de cette origine, le christianisme n'est et ne veut être que l'héritier du judaïsme. Judaïsme spiritualisé sans doute, mais par là fidèle encore à l'esprit des prophètes, qui annonçaient une alliance nouvelle et réclamaient avec insistance la religion qui vient du cœur. « Le Vieux Testament est un chiffre, » comme l'a dit Pascal, *op. cit.*, p. 643, et c'est le Nouveau qui en est la clé.

Cependant, au lieu d'être de fondation anonyme, ce règne de Dieu est dû à un envoyé divin, qui s'est posé comme le roi pacifique des cœurs et le législateur des consciences, qui a prêché dans la douceur les voies de Dieu et a consommé son humble ministère par la souffrance, qui d'ailleurs a trouvé dans ce sacrifice le secret d'un triomphe irrésistible sur les âmes, en attendant le règne glorieux qui n'appartient pas à ce monde. En s'attachant, non plus à tel ou tel minime problème d'exégèse, mais à l'ensemble des réalités historiques, en cherchant sous la lettre des prophètes l'esprit qui les anime, n'est-il pas évident que le royaume messianique existe et que Jésus en est le roi ?

A cette preuve par les grandes lignes de l'attente messianique, qui déjà pourrait suffire, s'ajoute la coïncidence toujours impressionnante des détails relatifs à la personne et à la carrière du Messie. Il faut seulement les appuyer sur une base exégétique assez rigoureuse pour échapper au reproche d'accommodation. Mais, pour ne rappeler que les plus saillants, ce descendant d'Abraham, Gen., xv, 4; ce rejeton de David, II Reg., vii, 12-16, et Isaïe, xi, 1, dont le berceau est fixé à Bethléem, Mich., v, 1; cet Emmanuel qui naîtra d'une vierge, Isaïe, vii, 14, en attendant que se repose en lui l'esprit de Iahveh, xi, 2-5, et qu'il fonde dans la paix le royaume de Dieu, ix, 5-6; ce missionnaire doux et paisible de la justice, xlii, 1-7; ce prophète qui entre dans le nouveau temple en maître et dont Élie sera le précurseur, Mal., iii, 1-4; ce juste honni par les siens et livré à tous les opprobres, Ps., xxi et lxviii; ce fils de l'homme qui reçoit la domination du monde, Dan., vii, 13-14, ne sont-ils pas le portrait anticipé de Jésus-Christ ? La prophétie de Jacob, Gen., xlix, 10, et celle des soixante-dix semaines, Dan., ix, 24-27, fournissent sur sa venue des indications qui correspondent à ce que saint Paul devait appeler la « plénitude des temps », Gal., iv, 4.

Dès lors, il est difficile de ne pas convenir que l'espérance messianique porte doublement la marque divine, soit par l'ampleur de l'idéal religieux qu'elle exprime et la netteté des prédictions qu'elle contient, soit par la splendeur de sa réalisation. « Quand un seul homme aurait fait un livre des prédictions de Jésus-Christ... et que Jésus-Christ serait venu conformément à ces prophéties, ce serait une force infinie. Mais il y a bien plus ici. C'est une suite d'hommes... qui, constamment et sans variation, viennent, l'un ensuite de l'autre, prédire ce même avènement. » Et cet avènement s'est accompli. « Depuis deux mille ans, aucun païen n'avait adoré le Dieu des Juifs, et, dans le temps prédit, la foule des païens adore cet unique Dieu. Les temples sont détruits, les rois même se soumettent à la croix. » Pascal, *op. cit.*, p. 650, 668.

V. Conclusions apologétiques : judaïsme et christianisme. — Quelles que soient les perfections que nous pouvons admirer dans le judaïsme, il est clair qu'il ne saurait plus nous intéresser que par rapport au christianisme et tout spécialement dans la mesure où il est susceptible de contribuer à une justification apologétique de celui-ci.

On ne peut tout au moins pas lui contester l'honneur d'avoir préparé les voies à la religion chrétienne, soit de loin en acclimatant dans le monde la notion du Dieu unique et commençant à la répandre par une ébauche de prosélytisme, soit de près en lui fournissant ses premiers prédicateurs et ses premiers disciples. Succession de fait qui recouvre une continuité réelle. La religion d'Israël se résume dans la croyance au vrai Dieu et à un libérateur envoyé par lui pour le salut du monde. Ces deux notions connexes étaient bien le trésor de l'humanité religieuse, qui en vit encore aujourd'hui. « Nul païen depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ... La foule des païens, après Jésus-Christ, croit en les livres de Moïse et en observe l'essence et l'esprit. » Pascal, *op. cit.*, p. 668.

Mais, si les principes essentiels du judaïsme lui confèrent une valeur d'éternité, la manière imparfaite dont il en concevait l'application atteste son caractère provisoire. Noble et vraie dans son fond, la religion de l'Ancien Testament présente trois graves lacunes : nationalisme exclusif, qui tendait à réserver aux enfants d'Abraham le privilège des faveurs divines; matérialisme religieux, qui tournait les âmes vers les biens terrestres au détriment des destinées éternelles; formalisme cultuel, qui opprimait le sentiment sous la multitude des observances. Et si quelques juifs spirituels y échappaient, qui étaient, suivant le mot de Pascal, « les chrétiens de la loi ancienne », *op. cit.*, p. 601, la plupart restaient ces hommes charnels qu'a flétris saint Paul. Tout ce qui avait fait l'armature d'Israël contre l'envahissement du paganisme devenait un obstacle à sa puissance de pénétration. Il a fallu la réforme évangélique pour faire du judaïsme la religion du monde entier.

Si, à l'égard du Nouveau Testament, l'Ancien apparaît comme une étape, il n'en apporte pas moins son contingent de preuves à l'économie religieuse qui l'a dépassé. Grâce à lui, le christianisme peut remonter aux origines mêmes du monde. Ce qui lui donne, outre le prestige de l'antiquité, cette catholicité dans le temps qui semble requise par le concept de la révélation. La « suite de la religion » si bien décrite par Bossuet assure la continuité historique et dogmatique du plan surnaturel. « Notre religion est si divine, a dit Pascal, *op. cit.*, p. 599, qu'une autre religion divine n'en a été que le fondement. »

En elle-même elle enrichit cette série d'interventions divines où s'affirme l'action de Dieu. La critique s'est acharnée contre l'histoire biblique pour en bannir le surnaturel. Mais qui ne voit qu'il subsiste au moins un miracle incontestable : celui de la religion juive elle-même, avec la transcendance de son contenu doctrinal, le paradoxe historique de son origine et de son maintien, l'action continue des grands prophètes qui ont présidé à son développement ? Si

l'on ajoute qu'elle tend au christianisme comme à son terme, cette convergence des deux versants du monde achève de révéler un ordre dont Dieu seul peut être l'auteur. » Les prophéties accomplies, comme l'a dit Pascal, *op. cit.*, p. 714, sont un miracle subsistant. »

Cette coordination n'apparaît pas moins dans l'ordre interne. Parce qu'il synthétise tout le développement religieux de l'humanité, le judaïsme corrobore l'argument de finalité au profit du christianisme, qui réalise le meilleur de ces aspirations en les dépouillant de ce qu'elles avaient encore d'imparfait. En particulier l'espérance messianique, expression d'une attente millénaire, est bien faite pour montrer le prix de l'Évangile qui est venu la combler. Nulle part il ne se montre mieux comme un don divin que dans la perspective des siècles qui l'ont obscurément cherché. Au regard de l'esprit, l'adaptation réciproque de ces tendances et de l'objet qui devait les satisfaire est un double signe où se reconnaît la sagesse de Dieu. Elle éclate d'autant plus ici que cette concordance s'établit à travers un plus long intervalle d'espace et de temps.

« Jésus-Christ, a dit Pascal, *op. cit.*, p. 680, que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre. » Centre, peut-on ajouter, dont vingt siècles de christianisme sont aujourd'hui sous nos yeux le magnifique épanouissement. A quelque moment et sous quelque aspect que l'on prenne cette économie religieuse, les marques y apparaissent de son origine et de sa valeur surhumaines. Sans cesser d'être caché, comme il convient pour le mérite de notre foi, Dieu s'y révèle par des signes tellement nombreux et tellement frappants qu'on ne peut raisonnablement pas douter de son intervention.

Ils présentent assez de variété pour répondre aux besoins divers des âmes; mais, au regard de l'intelligence qui sait réfléchir, ils se fondent dans cette unité qui est le caractère suprême du vrai. La sensibilité, la volonté, la raison y sont tour à tour saisies. En présence de tant d'indices convergents, ce sont les lois mêmes de notre esprit qui nous sollicitent de conclure par un acte de foi et ce serait, au total, le cas de répéter le vieil adage : « Seigneur, si nous nous trompons, c'est vous-même qui nous avez trompés. » Richard de Saint-Victor, *De Trin.*, I, 2, *P. L.*, t. CXCVI, col. 891.

Encore est-il que, pour voir resplendir cette lumière, il faut se mettre dans les conditions voulues, c'est-à-dire avoir l'esprit droit et le cœur pur. « Celui qui vient de Dieu, a dit Jésus, Joa., VIII, 47, entend les paroles de Dieu. »

BIBLIOGRAPHIE. — I. Exposés didactiques. — L. Brugère, *De vera religione*, Paris, 2e édit., 1878; J.-V. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, Paris, 1914; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, Rome et Paris, t. II, 2e édit., 1921; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, Fribourg-en-Brisgau, 1897; H. Felder, *Apologetica*, Paderborn, 1920; Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. I, 19e édit., Paris, 1922.

II. Études générales. — Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle;* Pascal, *Pensées;* Chateaubriand, *Le génie du christianisme;* Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame;* Bougaud, *Le christianisme et les temps présents;* abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1889; Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, à compléter par le Carême de 1890; Ét. Hugueny, *Critique et catholique*, t. I : *Apologétique*, Paris, 1910; A. B. Bruce (anglican conservateur), *Apologetics*, Edimbourg, 1892; Esser-Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche*, Münich, 1912; P. Weiss, *Apologie du christianisme au point de vue des mœurs et de la civilisation*, traduction française, Paris, 1894 sq.

III. Études spéciales. — L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 1288-1538; J. Touzard, art. *Juif (peuple)*, *ibid.*, col. 1565-1651; G. Kurth, *L'Église aux tournants de l'histoire*, 4e édit., Bruxelles, 1910; C. S. Devas, *L'Eglise et le progrès du monde*, trad. fr., Paris, 1909; P. Buysse, *Le signe de l'invincible stabilité*, Gand, 1921; J. Rivière, *La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles d'après les conclusions de M. Harnack*, Paris, 1907; P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, Paris, 1900; *Dix leçons sur le martyre*, Paris, 1907; P. Fouard, *Saint Pierre*, Paris, 8e édit., 1903; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905; *Orpheus et l'Evangile*, Paris, 1910; M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, Paris, 1905; A. C. Headlam (anglican conservateur), *The miracles of the New Testament*, Londres, 1915; L.-Cl. Fillion, *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1910; *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1922; P. Ladeuze, *La résurrection du Christ*, Bruxelles, 1907; E. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, Paris, 1910; A. Valensin, *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions*, Paris, 1912; B. Allo, *L'Evangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910; G. Schmidt, trad. A. Lemonnyer, *La révélation primitive*, Paris, 1914; abbé de Broglie, *Questions bibliques*, Paris, 1887; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, Paris, 1923; C. A. Briggs (anglican conservateur), *Messianic prophecy*, New-York, 1891; A. Lugan, *L'enseignement social de Jésus*, Paris, 4e édit., 1923; E. Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Paris, 1921; L. Lallemand, *Histoire de la charité*, Paris, 1902; G. Kurth, *Les origines de la civilisation moderne*, 6e édit., Bruxelles, 1910; F. Brunetière, *Discours de combat*, Paris, 1899 sq.; *Sur les chemins de la croyance*, Paris, 1905; L. Ollé-Laprune, *Le prix de la vie*, Paris, 1897; G. Fonsegrive, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, Paris, 1899.

J. Rivière.

CHRISTIAN SCIENCE. — Secte religieuse de date récente. La fondatrice, une Américaine des États-Unis, en fut Mrs Eddy, née Marie Baker (1821-1910). Après une vie assez aventureuse, Marie Baker, qui avait perdu son troisième mari mais qui n'était nullement découragée, connaissait enfin le grand succès. C'est en 1894, à l'âge de soixante-treize ans, qu'elle posait à Boston la première pierre de son Église-mère, sa *Mother church*. Quand elle mourut, cette Église-mère de Boston ne comptait pas moins de 50 000 fidèles, et plus de 85 000 autres communiquants fréquentaient, aux États-Unis, les 668 églises de la *Chistian Science*, que desservaient 1 336 ministres, aidés par d'innombrables guérisseurs répandus par tout le pays. Des succursales se sont ouvertes dans les diverses parties du monde, surtout en Angleterre.

D'après la *Christian Science*, qui garde la Bible mais ne se fait pas faute de la corriger dans un sens panthéiste et idéaliste, la matière n'existe pas, ni non plus, par conséquent, la maladie et la mort. Croire, croire que la maladie est un vain mot, tout est là. « Comme religion, écrivait l'*Ami du clergé*, 1922, p. 84, 85, c'est pauvre, c'est l'extrême pauvreté... Quant à l'élément thérapeutique de la *Christian Science*, son succès s'explique sans peine. La crédulité humaine n'a pas de bornes chez des gens que domine la peur de la maladie et de la souffrance. Et ces gens-là sont légion. Et puis, il y a bien, dans les vues médicales de Mrs Eddy, une âme de vérité : l'influence du moral sur le physique. » C'est le cas, ou jamais, de parler de la « foi qui sauve », de la « foi guérisseuse », dans l'acception tout humaine que l'on donne ici au mot « foi ».

Au fond, le « scientiste chrétien » attend tout de lui-même, de sa « conviction absolue que le mal n'est pas, que ce que l'on prend pour du mal va disparaître, comme automatiquement. » Quelle différence avec le catholique qui va, à Lourdes, solliciter de Dieu et de la Vierge soulagement et guérison!

J. Bricout.

CHRISTINE (lat. *Christina*). — Entre les saintes qui ont porté ce nom, nous mentionnerons seulement une vierge martyre. Fille d'un patricien romain, nommé Urbain, qui gouvernait la ville de Tur (ou Tyro), sur les bords du lac Bolsena, en Toscane, Chris-

tine embrassa la foi chrétienne. Un jour elle mit en pièces les idoles d'or et d'argent que son père adorait dans sa maison. Urbain, quand il s'en aperçut, entra en fureur, fit flageller sa propre fille, ordonna de la conduire devant les magistrats, qui lui infligèrent toutes sortes de tourments cruels (date inconnue). Le nom de Christine, martyre, est inscrit au 24 juillet dans les martyrologes.

Des fouilles, opérées en 1880, près du lac Bolsena, ont fait découvrir un très antique et très important cimetière chrétien : par l'inscription du tombeau reliquaire de Sainte-Christine, on a pu établir que le culte de la sainte est très ancien. L'inscription elle-même date du x^e^ ou du xi^e^ siècle.

J. Baudot.

CHRISTOPHE (lat. *Christophorus*). — La légende s'est emparée du nom de ce saint martyr et à son histoire a ajouté beaucoup de détails dont il n'est pas facile de faire le contrôle. Chananéen et païen d'origine, il se serait appelé d'abord *Reprobus* (réprouvé). Il se convertit et fut baptisé par saint Babylas d'Antioche. Il alla ensuite en Lycie où il opéra de nombreuses conversions. Ayant appris d'un ermite que, pour servir le roi du ciel et de la terre, il faut s'imposer de rudes travaux et de nombreuses privations, il consentit à s'établir sur le bord d'une rivière large et profonde pour faire passer les voyageurs d'une rive à l'autre : il déracina un palmier pour s'en servir comme d'un bâton. Un soir, se présenta à lui un enfant qu'il plaça sur ses épaules; avec ce fardeau qui lui semblait plutôt léger, il entra dans la rivière. Mais à mesure qu'il avançait l'eau se mit à monter, le poids de l'enfant devint plus lourd, et Christophe se vit sur le point d'être englouti. Il parvint néanmoins sur l'autre rive après avoir fait beaucoup d'efforts, et l'enfant lui dit : « Tu as porté celui qui porte le monde, le Créateur de la terre et des cieux : plante ton bâton dans le sol, et il va reverdir. » — C'est alors que le nom de Christophe (ou porte-Christ) lui fut donné.

Arrêté durant la persécution de Dèce, Christophe fut traduit devant le juge de la province de Lycie, se déclara chrétien, fut cruellement frappé de verges, échappa aux flammes d'un foyer ardent, fut percé de flèches et finalement eut la tête tranchée (250). Avant de recevoir le coup mortel, il supplia Notre-Seigneur de se montrer propice à ceux qui imploreraient la miséricorde divine par son intercession, notamment contre les démons, la grêle, la peste, la famine.

Le culte de saint Christophe s'est répandu dans toute la chrétienté. Le nom est inscrit dans la liste des quatorze Auxiliateurs (voir ce mot). Au Moyen Age, on se figurait qu'il suffisait de regarder son image peinte ou sculptée, pour être préservé pendant tout le jour des catastrophes les plus terribles : aussi plaça-t-on cette image à l'entrée des églises afin que ceux qui étaient pressés par le temps pussent au moins l'apercevoir en entr'ouvrant la porte. On le voyait sculpté à Notre-Dame de Paris, à Nevers, à Amiens, à Notre-Dame et à Saint-Père de Chartres, etc. La fête est au 25 juillet.

L'abbaye de Saint-Denis se flattait de l'honneur de posséder les reliques de saint Christophe.

J. Baudot

CHRODEGAND (lat. *Chrodegandus*). — Proche parent du roi Pépin, Chrodegand naquit dans le Brabant. Devenu chancelier de France et premier ministre sous Charles-Martel, il vécut à la cour comme un vrai religieux, mortifié, charitable envers les pauvres. En 742, il fut nommé évêque de Metz, mais Pépin exigea qu'il conservât ses fonctions de premier ministre. Chrodegand suffit à tout et sut remplir fidèlement ses nombreux et difficiles devoirs. Il fut député en 755 vers le pape Etienne II, alors menacé par les Lombards, pour l'inviter à se réfugier en France Sa mission auprès d'Astolphe, roi des Lombards, n'eut qu'un demi-succès à cause de l'obstination de ce prince. De retour dans son diocèse, Chrodegand y rétablit la piété et la discipline dans les rangs du clergé .Il donna des règlements aux chanoines de sa cathédrale pour les réunir en communauté régulière. On lui doit la fondation des abbayes de Saint-Pierre de Metz, de Gorze et de Lorsh. Sa mort arriva le 6 mars 766 : il fut enterré dans l'abbaye de Gorze, à laquelle il avait légué de grands biens.

J. Baudot.

CHRONOLOGIE BIBLIQUE. — La Bible ne contient pas d'ère spéciale à laquelle seraient rapportés tous les événements historiques qui s'y trouvent racontés. Ce n'est pas que les dates et les données chronologiques soient absentes des Livres saints. On peut même constater qu'elles sont nombreuses. Malheureusement, il est parfois difficile de discerner, parmi les divergences des textes qui nous les ont conservées, quels sont les chiffres qui ont le plus de chance d'être primitifs; il n'est pas aisé non plus de faire un choix entre les dates fournies par des récits parallèles, comme ceux des Rois et des Chroniques. Cependant, grâce à un travail critique minutieux, il est possible d'arriver à des approximations plus ou moins précises pour un certain nombre d'événements bibliques. Mais, il ne faut pas se le dissimuler, beaucoup de faits ne comportent aucune détermination chronologique et force nous est de les laisser dans l'imprécision temporelle; il suffit de les replacer dans le passé, en rapport avec des événements plus connus ou en une succession dont la suite seule est certaine. Cette dernière remarque s'applique surtout aux récits qui concernent l'histoire la plus ancienne. Car, au fur et à mesure que les auteurs sacrés nous montrent Israël en relation avec les peuples voisins, des synchronismes permettent de fixer la plupart des événements et de les rattacher, au moyen de la chronologie de l'Égypte, de la Babylonie, de l'Assyrie, des pays syriens, de l'empire romain, à l'ère chrétienne en fonction de laquelle toute l'histoire a été déterminée.

Nous dirons en quelques mots, pour chaque grande période de la Bible, les résultats principaux des recherches chronologiques actuelles.

I. De la création du monde a Abraham. — L'histoire de la vaste période qui s'étend de la création du monde à l'appel d'Abraham est écrite dans les onze premiers chapitres de la Genèse. Des longues listes généalogiques qui forment la trame de ces chapitres, quelques faits émergent dont le récit est plus détaillé : la création du monde, la création de l'homme, la chute d'Adam et d'Ève, le meurtre d'Abel par Caïn, le déluge, la plantation de la vigne par Noé, la construction de la tour de Babel et la dispersion des peuples.

Cependant l'histoire de l'Égypte et de la Chaldée nous renseignent sur un grand nombre d'événements que la Bible passe sous silence; la préhistoire nous fait entrevoir quelles sont les grandes phases par lesquelles l'humanité est passée durant l'ère quaternaire. Des millénaires se sont écoulés depuis l'apparition de l'homme, à la période chelléenne (voir art. *Homme*, par les abbés Breuil, A. et J. Bouyssonie, dans le *Dictionnaire apologétique*), jusqu'à la vocation d'Abraham; et s'il se confirme, comme certains préhistoriens sont disposés à l'admettre (voir *Revue anthropologique*, janvier-février 1923, p. 53-67; mars-avril 1924, p. 81-101), que l'homme a existé durant l'ère tertiaire, d'autres millénaires seront encore à ajouter aux dizaines de siècles nécessaires pour expliquer la vie de l'homme aux temps préhistoriques (paléolithique, néolithique), protohistoriques (âge du cuivre et du bronze, âge du

fer), historiques (civilisations de l'Égypte et de la Chaldée).

Peut-on du moins, en se fondant sur les listes généalogiques des onze premiers chapitres de la Genèse, arriver à établir une chronologie biblique ? A cette question le P. Brucker répond dans le *Dictionnaire apologétique* (art. *Genèse*, col. 290) : « On peut affirmer qu'*il n'y a pas de chronologie biblique* pour les temps antérieurs à Abraham. Supposé, en effet, que les chiffres d'un des trois textes généalogiques [hébreu, grec, samaritain] soient prouvés authentiques, non altérés — ce qui n'est pas le cas, — il resterait à établir que les généalogies sont *continues*. La rigueur avec laquelle les anneaux de la chaîne généalogique paraissent reliés entre eux, chaque patriarche étant dit « engendré » par le précédent, n'exclut pas l'hypothèse que la filiation soit seulement *médiate*, entre les patriarches consécutifs. En d'autres termes, quand nous lisons, par exemple : « Enos, à 90 ans (à 190, d'après les Septante), engendra Cainan, » cela peut signifier que Enos, à l'âge indiqué, engendra un fils, non nommé, de qui est descendu plus tard Cainan. En conséquence, la Bible laisse toute liberté aux savants pour déterminer l'antiquité de l'homme d'après les documents profanes dont ils disposent, ou qu'ils pourront encore découvrir. »

II. Abraham. — Avec Abraham, il est possible de constituer une chronologie biblique dont quelques-unes des dates sont relativement fermes grâce aux synchronismes que l'on peut établir avec l'histoire des peuples voisins.

Le chapitre xiv de la Genèse nous fournit précisément l'un de ces précieux synchronismes. On y lit le récit d'une campagne, d'une razzia, que des rois orientaux entreprennent contre les villes du sud de la mer Morte. « Amraphel, roi de Sennaar, Arioch, roi d'Ellasar, Chodorlahomor, roi d'Elam, et Thadal, roi de Goïm » — ce sont les noms de ces rois orientaux — s'emparent de Lot et de ses biens. Abram se met à la poursuite des pillards, réussit à les battre et ramène Lot.

Or des assyriologues ont identifié Amraphel avec Hammourabi, roi de Babylone; d'autre part, Sennaar représente la Babylonie. Nous aurions donc une équivalence entre Amraphel, roi de Sennaar, et Hammourabi, roi de Babylone. Cf. P. Dhorme, *Hammourabi = Amraphel*, dans la *Revue biblique*, avril 1908, et A. Condamin, dans les *Études*, mai 1908.

L'accord semblait fait sur la date du règne du roi babylonien Hammourabi. Beaucoup de savants s'étaient ralliés à la date proposée par le P. Kugler, Hammourabi aurait régné de 2123 à 2081 et sa campagne se serait placée aux environs de 2050. Cf. A. Condamin, *Babylone et la Bible* dans le *Dict. apol.*, col. 351; *Bulletin des religions babyl. et assyr.*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1922, p. 124 sq.)

Mais, dans son ouvrage *Von Moses bis Paulus*, Munster, 1922, p. 497, le P. Kugler revient sur cette question du règne d'Hammourabi et se décide pour les années 1947-1905 avant J.-C. En cette nouvelle hypothèse, l'histoire d'Abraham serait donc à reculer notablement, et la campagne des rois orientaux aurait été menée aux environs de l'an 1920.

La date de l'établissement des Israélites en Égypte dépend de cette date de l'histoire d'Abraham. Deux siècles s'écoulent, approximativement, entre ces deux épisodes bibliques. Jacob et ses fils se seraient donc fixés dans la terre de Gessen, soit vers le milieu du xix^e^ siècle (après 1850), soit vers la fin du xviii^e^ siècle (après 1720).

III. L'exode des Israélites ou la sortie d'Égypte. — Les chiffres que la Bible nous fournit sur le séjour en Égypte varient suivant les textes : d'après l'hébreu et la Vulgate, ce séjour aurait été de 430 ans; d'après les Septante, le Samaritain et saint Paul, Gal., iii, 17, il aurait été de 215 ans. Il y a donc plusieurs systèmes de comput possibles. Les deux principaux sont les suivants :

1° L'oppression et l'exode des Israélites auraient eu lieu sous la dix-huitième dynastie des Pharaons : le Pharaon oppresseur serait Thoutmès III, et l'exode se serait produit sous un de ses successeurs, Aménophis II ou Aménophis III, aux environs de 1400.

2° L'oppression et l'exode seraient à placer sous la dix-neuvième dynastie : le Pharaon oppresseur serait Ramsès II et l'exode aurait eu lieu sous son successeur Ménephtah vers 1230.

Entre ces deux systèmes, l'on remarque l'écart qui est de presque deux siècles; suivant qu'on adopte tel ou tel système, Moïse sera à placer au xv^e^ ou au xiii^e^ siècle.

Comme la royauté a été instituée par Saül vers 1040, la durée de la période des Juges varera d'une manière très sensible, selon que l'on admet l'une ou l'autre des deux dates de l'Exode. Après avoir défalqué les 40 ans de séjour dans le désert des années 1400 ou 1230, il restera soit un peu plus de 300 ans, soit 150 ans environ pour répartir les divers événements de la période des Juges jusqu'à l'institution de la royauté par Saül. Cf. A. Mallon, art. *Égypte*, dans le *Dict. apol.*; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. i, Paris, 1922, p. 407 sq.

IV. De l'institution de la royauté par Saül a la captivité de Babylone. — Pour cette longue période qui va de l'an 1040 à l'an 587-586, les données chronologiques des livres de Samuel, des Rois, des Chroniques, des Prophètes (Isaïe et Jérémie) sont abondantes, mais il est extrêmement malaisé de concilier leurs divergences. C'est à propos de ce problème que saint Jérôme écrivait au prêtre Vitalis que « s'attacher à ces questions semblait plutôt l'affaire d'un homme oisif que d'un homme studieux. » Ep., 72, *ad Vitalem*, *P. L.*, t. xxii, col. 676.

Voici les dates que l'on peut proposer pour les premiers rois du peuple israélite : Saül, 1040-1013; David, 1013-973; Salomon, 973-933; schisme des dix tribus, 933. Cf. Desnoyers, *op. cit.*, p. 407.

La chronologie de l'histoire des rois d'Israël et de Juda se trouve précisée dans une large mesure par la comparaison avec les documents assyro-babyloniens. Nous ne pouvons entrer dans le détail des nombreuses difficultés que soulève cette chronologie. Mais quelques dates sont fermes, grâce aux déterminations apportées par les descriptions cunéiformes : 854, bataille de Gargar, à laquelle prend part Achab, roi d'Israël; 842, Jéhu, roi d'Israël, paie le tribut à Salmanasar II; 734, Téglathphalasar III mène une expédition contre Israël (« la maison d'Omri »); 722-721, Sargon s'empare de Samarie et le royaume du Nord prend fin; 701, Sennachérib assiège Jérusalem et Ézéchias lui paie un tribut; 673, Manassé est nommé parmi les vassaux d'Asarhaddon; 587-586, Nabuchodonosor s'empare de Jérusalem et emmène les Juifs en captivité.

Sur toutes ces dates et sur les événements auxquels elles se rapportent, on lira avec profit l'étude substantielle et minutieuse du P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, Paris, 1911; cf. p. 10, 20, 38, 47, 69, 96. Sur la date de la chute de Ninive que l'on plaçait en 606 et qui doit se placer en 612, cf. P. Dhorme, *La fin de l'empire assyrien d'après un nouveau document* dans la *Revue biblique*, avril 1924, p. 218-234. Cf. aussi A. Condamin, art. *Babylone et la Bible*, dans le *Dict. apol.*, t. i, col. 347 sq.

V. De la captivité de Babylone a la naissance de Jésus-Christ. — La prise de Babylone par Cyrus en 539 met fin à la captivité. Les Juifs reviennent en

Palestine (538) sous la conduite de leur prince Sassabasar. Cf. P. Dhorme, *Cyrus le Grand*, dans la *Revue biblique*, janvier 1912, p. 22-49.

En 536, Zorobabel pose les fondements du nouveau temple. Une grosse difficulté se soulève au sujet d'Esdras et de Néhémie. Faut-il admettre qu'Esdras revient de captivité en la septième année d'Artaxerxès Ier (465-424), donc en 458, et que Néhémie remplit sa première mission en l'an 20 d'Artaxerxès I, donc en 445, ou bien doit-on reculer le retour d'Esdras jusque sous Artaxerxès II (405-358), donc en 398, après la mission de Néhémie ? M. Van Hoonacker défend cette deuxième opinion depuis 1890; il l'a reprise tout récemment contre les objections du P. Kugler (*Von Moses bis Paulus*) qui est partisan de l'ordre chronologique Esdras-Néhémie. Van Hoonacker, *La succession chronologique Néhémie-Esdras*, dans la *Revue biblique*, octobre 1923, p. 481-494; janvier 1924, p. 33-64. La majorité des critiques admet actuellement que la mission de Néhémie, antérieure au retour d'Esdras, se place en 445, tandis que le retour d'Esdras ne s'est effectué qu'en 398. Cf. Touzard, *Les Juifs au temps de la période persane*, dans la *Revue biblique*, janvier 1915, p. 59-133.

Aucun livre de la sainte Écriture ne nous a laissé de renseignements sur la période qui s'étend de la promulgation de la Loi par Esdras (398) jusqu'à la révolte machabéenne sous Antiochus Épiphane (175-164). L'histoire et la chronologie de la Palestine dépendent donc entièrement de celles des royaumes de Syrie et d'Égypte.

Par contre, les deux livres des Macchabées, dont le premier embrasse l'histoire de 175 à 135 avant J.-C. et le second de 175 à 161, offrent une chronologie facile à établir, à une année ou deux près pour certains événements. Chacun des faits importants se trouve, en effet, daté de l'ère des Séleucides, qui a commencé en 312. La correspondance avec l'ère chrétienne est aisée à faire.

Avec les livres des Macchabées se termine l'histoire que la Bible nous a conservée. Sur les règnes de Jean Hyrcan et de ses fils, sur l'établissement de la dynastie des Hérodes après l'intervention de Pompée en Palestine et la prise de Jérusalem par les légions romaines en 63 avant J.-C., la source principale est l'historien juif Josèphe. Cf. van Hoonacker, *Les petits prophètes*, Paris, 1908, *Introduction*.

VI. Durée de la vie de Jésus. — On sait que Jésus est né en l'an 5 ou au plus tard en l'an 4 avant l'ère chrétienne. C'est, en effet, en l'an 4 qu'est mort le roi Hérode le Grand, sous lequel Jésus naquit. Cette erreur de calcul pour le début de l'ère chrétienne est due à un moine de Rome, Denys le Petit (VIe siècle).

Sur la date du recensement de Quirinius, Luc., II, 1, on pourra consulter la savante hypothèse mise en avant par le P. Lagrange, *Où en est la question du recensement de Quirinius ?* dans la *Revue biblique*, janvier 1911, p. 60-84. Cf. *Revue biblique*, 1913, p. 617.

Le baptême de Jésus par Jean, Luc., III, 1, en la quinzième année de Tibère César, se place, si on compte l'année naturelle, du 19 août 28 au 19 août 29, et, si on suppose une nouvelle année civile au 1er janvier de l'an 768 (Auguste est mort le 19 août 767), du 1er janvier 28 au 1er janvier 29. Le Christ, né en l'an 5, aurait donc eu de 32 à 33 ans, « environ 30 ans ». Luc., III, 23.

Au sujet du ministère de Jésus, si on adopte la chronologie de l'évangéliste saint Jean, on admettra une durée probable de trois ans et quelques mois; saint Jean mentionne, en effet, quatre Pâques. Joa., II, 13; V, 1; VI, 4; XIII, 1. La première a suivi de près le baptême de Jésus et la quatrième est celle de la mort du Christ.

La fixation de l'année de la mort de Jésus dépend de la solution apportée à deux problèmes : le vendredi, jour du crucifiement, tomba-t-il le 14 ou le 15 Nisan ? Peut-on déterminer quel jour fut célébrée la Pâque durant les années 29 à 35 ? Il semble bien que Jésus est mort le vendredi 14 Nisan. D'autre part, M. l'abbé Chaume, *Recherches sur la chronologie de Notre-Seigneur*, dans la *Revue biblique*, 1918, p. 215-243, 506-549, a montré avec vraisemblance, par une série de savantes discussions, que le 14 Nisan serait tombé un vendredi, le 23 mars 31 et le 8 avril 35. Comme l'année 35 paraît trop tardive, il s'ensuit que la mort de Jésus serait à placer le 23 mars 31.

VII. L'âge apostolique. — Le livre des Actes contient beaucoup de données chronologiques; les Épîtres de saint Paul en ont quelques-unes. Cependant il est assez difficile de fournir une chronologie absolument ferme de l'âge apostolique; certaines données restent imprécises et les interprétations qu'on en donne varient beaucoup; de plus, le nombre de synchronismes avec l'histoire romaine est trop réduit pour nous permettre d'arriver à dresser la datation rigoureuse de chaque événement. Pourtant on peut dire que, dans ses lignes générales, la chronologie de l'âge apostolique est suffisamment établie, grâce à la date de quelques faits d'ordre général avec lesquels des événements rapportés dans le livre des Actes sont en relation.

Tout d'abord le martyre de saint Jacques le Majeur et l'emprisonnement de saint Pierre. Le persécuteur est Hérode Agrippa. Or on sait que cet Hérode est mort en 44, après avoir gouverné la Judée durant trois ans (41-44). Les deux événements apostoliques ont donc eu lieu un peu avant 44 ou au début de cette année.

La vie de saint Paul se marque par deux points fixes que l'on peut déterminer approximativement : 1° la rencontre de saint Paul avec le proconsul Gallion, Actes, XVIII, 12; 2° l'arrivée de Festus comme procurateur de Judée, durant la captivité de saint Paul, Actes, XXIV, 27.

1° Une inscription, découverte à Delphes et publiée en 1905, relate que Gallion fut proconsul un an en Achaïe, entre la fin d'avril 51 et la fin d'avril 53, plus probablement entre la fin d'avril 52 et la fin d'avril 53. La comparution de saint Paul devant Gallion à Corinthe se place en l'an 52.

2° Saint Paul, captif à Césarée, est envoyé à Rome par le successeur de Félix, Porcius Festus, quelques mois après l'arrivée de ce gouverneur en Palestine. Or Porcius Festus fut remplacé en 62 par Albinus; et l'on a de sérieuses raisons de croire qu'il n'arriva en Palestine que vers l'an 60. C'est à cette année 60 que l'on peut se tenir pour fixer l'épisode de saint Paul devant le gouverneur Porcius Festus.

Une fois muni de ces deux dates, il est possible de restituer avec assez de précision toute la suite de la vie de saint Paul : car les Actes et les Epîtres de l'Apôtre nous fournissent la durée approximative des grandes périodes de la vie de saint Paul. Mais nous ne pouvons traiter ici ce problème. On trouvera toutes les indications nécessaires dans deux articles : A. Brassac, *Une inscription de Delphes et la chronologie de saint Paul*, dans la *Revue biblique*, 1913, p. 36-53, 207-217; F. Prat, *La chronologie de l'âge apostolique*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 372-392; *Revue biblique*, 1924, p. 632.

P. Synave.

CHRYSOGONE (lat. *Chrysogonus*). — La légende de sainte Anastasie (voir ce mot), qui fait naître cette sainte à Rome, nous dit qu'elle eut pour tuteur et pour maître le prêtre romain Chrysogone. Nous ignorons ce que fut la vie de ce saint : nous savons

seulement que, sous Dioclétien, il fut arrêté, convaincu d'avoir porté secours aux chrétiens persécutés, jeté lui-même en prison, où il demeura deux ans, et décapité.

Chrysogone a son nom inscrit au canon de la messe. Il est titulaire, à Rome, d'une église dont il est question dans les Actes d'un concile tenu par le pape Symmaque en 499 et dans une des lettres de saint Grégoire le Grand. Rebâtie par saint Grégoire III en 740, elle fut restaurée en 1623 par le cardinal Scipion Borghèse. Elle est actuellement une des églises stationnales.

J. Baudot.

CICÉRON **Marcus Tullius,** homme politique, orateur et philosophe romain, naquit à Arpinum en 106 avant J.-C. Il suivit tour à tour à Rome les leçons de l'académicien Philon, à Athènes celles de l'épicurien Phèdre, à Rhodes celles du stoïcien Posidonius, à Rome et à Rhodes celles du rhéteur Molon. A vingt-six ans, l'an 80, il prit la périlleuse défense de Roscius Amérinus et le succès fut éclatant. Alors commence pour Cicéron la carrière des honneurs. Il devint successivement questeur, sénateur, consul : il fut, après l'expulsion de Catilina, proclamé *Père de la Patrie;* plus tard, reçu dans le collège des Augures, et, nommé gouverneur de la Cilicie, il obtint le titre d'*Imperator.* Les troubles civils l'avaient réduit à l'exil : rentré en triomphe, il finit, à cause de ses hésitations entre César et Pompée, par être victime des partis et fut tué, en l'an 44, par les soldats d'Antoine.

Cicéron nous a laissé d'immortels discours et plaidoyers, un nombre considérable de lettres, des traités fameux de rhétorique.

Quant à ses ouvrages de philosophie et de politique, voici comment, dans son traité *De la divination,* il nous en a lui-même tracé le dessein. « Dans le traité que j'ai appelé *Hortensius,* je les ai exhortés (ses concitoyens) de tout mon pouvoir à se livrer à l'étude de la philosophie. » « Dans mes *Livres académiques,* je leur ai montré quelle sorte de philosophie me semblait la moins arrogante, la plus positive et la plus propre à former le goût. » C'est la doctrine de la vraisemblance. « Dans cinq autres livres de dissertations, les *Tusculanes,* j'ai cherché quelles étaient pour l'homme les principales conditions du bonheur : le cinquième développe cette maxime... que la vertu suffit au bonheur. » Cet ouvrage et surtout le traité *De officiis* ou des Devoirs forment un cours complet de morale. « Ces travaux terminés, j'ai écrit *Sur la nature des dieux* trois livres, et j'ai commencé le traité *De la divination :* quand j'y aurai joint un *Traité du destin,* n'aurai-je pas épuisé la matière ? » — « A ces ouvrages, continue Cicéron, il faut ajouter six livres *De la République :* question immense, largement traitée par Platon, Aristote et Théophraste et toute la famille des péripatéticiens. » C'est dans ce traité et celui *Des lois,* qu'il a fait un éloge de la loi naturelle demeuré classique : « Il existe une loi conforme à la nature, commune à tous les hommes, raisonnable et éternelle, qui nous commande la vertu et nous défend l'injustice. Ni le peuple ni les magistrats n'ont le pouvoir de délier des obligations qu'elle impose. Elle n'est pas autre à Rome, autre à Athènes, ni différente aujourd'hui de ce qu'elle sera demain : universelle, inflexible, toujours la même, elle embrasse toutes les nations et tous les siècles. »

Cette liste d'ouvrages est déjà longue et cependant il ne faudrait pas oublier les traités *De la vieillesse De la consolation,* le dialogue *Sur l'amitié,* etc.

Le fond en est d'emprunt : plus orateur que philosophe, plus commentateur qu'inventeur original, plus historien des pensées des autres que profond penseur, Cicéron est un vulgarisateur de la philosophie grecque. L'éclectisme, telle est sa note caractéristique. Faisant, en effet, un choix des doctrines les plus conformes au bon sens, il a pris aux académiciens la théorie de la vraisemblance : c'est sa logique; à Platon, les spéculations sur l'âme et sur Dieu : c'est sa métaphysique; aux stoïciens, avec de fortes atténuations, leurs maximes sur le devoir et la vertu : c'est sa morale; aux péripatéticiens, leurs théories sur le droit et la politique. Ces trois dernières parties : la morale, le droit et la politique, voilà ce qui fait le mérite de Cicéron. Autant il hésite dans les questions spéculatives, se contredisant parfois d'un traité à l'autre, ou laissant percer un doute même au sujet des thèses les mieux appuyées, autant il est sûr de lui-même, abondant, souvent sublime dans les questions pratiques : c'est un *moraliste éminent.*

Œuvres complètes, trad. J. Vict. Le Clerc, 30 vol. in-8°, 1825; G. Boissier, *Cicéron et ses amis,* Paris, 1865.

D. Barbedette.

CIEL, état et lieu de la récompense éternelle. I. Notion. II. Existence. III. Modalités du bonheur céleste : le fait de la vision béatifique. IV. Nature de la vision béatifique. V. Échéance de la vision béatifique. VI. Conséquences morales et religieuses.

I. Notion du ciel. — Dans l'Écriture, Gen., i, 1 et *passim,* comme d'ailleurs dans toutes les langues anciennes et modernes, le mot ciel a d'abord un sens cosmographique. Il désigne, soit le firmament étoilé, conçu comme une voûte lumineuse où pendent les astres, soit les espaces mystérieux qui s'étendent au delà, c'est-à-dire toute la partie de l'univers qui domine notre monde inférieur. Dès le temps des Pères et plus encore au Moyen Age, l'aristotélisme aidant, la spéculation s'est abondamment exercée sur le lieu et la nature de ce ciel empyrée, sur la matière spéciale qui le compose, sur les relations qui l'unissent au reste du monde. Curieuses théories où la physique et la métaphysique de l'époque conjuguent leurs efforts, mais qui n'ont aucun rapport essentiel avec la théologie.

Une sorte de sentiment instinctif a toujours porté les hommes à placer dans les hauteurs célestes le séjour de la divinité. C'est là d'après l'Écriture que réside Iahveh, Ps., ii, 4; Dan., vii, 9, 13, et autour de lui ses anges, Job, i, 6; ii, 1. A côté et au delà de sa signification cosmique, le ciel prend ainsi un sens moral. Il désigne, par rapport à notre monde de contingence et de misère, le monde de l'éternelle félicité. Dans cette perspective, la notion de lieu devient tout à fait accidentelle pour s'effacer devant celle d'état et le ciel est alors synonyme de la parfaite béatitude auprès de Dieu. C'est dans ce sens que la théologie catholique emploie ce terme pour désigner la récompense qui attend les justes après cette vie.

Puisque, avant la résurrection, cette récompense ne s'adresse qu'à l'âme, elle est d'un ordre essentiellement spirituel. Elle présente un caractère individuel, parce que proportionnée aux mérites de chacun. Mais, contre certains protestants, il y a lieu de maintenir que l'organisation sociale de l'humanité et de l'Église persiste dans l'au-delà. Dans la langue chrétienne, le ciel signifie donc le séjour collectif des âmes saintes qui jouissent de Dieu dans la bienheureuse éternité.

II. Existence du ciel. — Quand on fait abstraction de toutes les couleurs imaginatives ou constructions pseudo-scientifiques, l'existence du ciel est une donnée fondamentale de la révélation divine, consignée comme telle au terme de tous les anciens symboles de foi.

Dans l'Ancien Testament, cette notion est liée au développement général des conceptions de la vie future. Longtemps les Hébreux n'envisagèrent les récompenses divines que dans les cadres de la vie ter-

restre, et, par conséquent, les mirent surtout dans l'ordre des biens matériels. Mais déjà la résurrection des corps révélée à Daniel, XII, 2-3, entraîne de la manière la plus directe l'idée d'un bonheur transcendant, qui s'affirme et se développe dans les livres alexandrins, v. g. Sag., III, 1-14; IV, 7-16; V, 5 et 15-16, sans d'ailleurs éliminer la conception archaïque toujours vivace dans les milieux populaires.

Jésus lui-même se serait rattaché à celle-ci, d'après certains critiques de l'école eschatologique, dans sa prédication du royaume de Dieu. C'est méconnaître l'évidente spiritualité des promesses évangéliques. On ne conteste pas qu'il en soit ainsi dans le quatrième Évangile, où le ciel est partout synonyme de vie éternelle, v. g. XIV, 2-3; XVI, 20-22; XVII, 2-3 et 24, etc. Le langage plus imagé des synoptiques n'en laisse pas moins transparaître la même doctrine. Pour quelques métaphores sensibles, où il est question de « terre » et de « royaume », Matth., V, 4, de trônes, *ibid.*, XIX, 28, et de festins, *ibid.*, XXII, 1-14, et Luc., XXII, 16-18, le ciel est un état de repos et de bonheur en compensation des épreuves présentes, Matth., V, 3-12; Luc., XVI, 25 : état où sont supprimées les conditions de l'existence corporelle, Matth., XXII, 30, localisé dans les cieux, *ibid.*, V, 12; VI, 20, et marqué par une gloire incomparable auprès de Dieu, *ibid.*, XIII, 43. Comme dans saint Jean, le ciel y est identifié avec la vie éternelle, v. g. Matth., XXV, 46; XIX, 16 sq.; XVIII, 8-9.

Il n'est également question que de biens spirituels dans la prédication des apôtres, II Cor., V, 1-4; Philipp., I, 23-24; II Tim., II, 10-12; IV, 18, qui se résument dans la vie auprès de Dieu et du Christ, Rom., II, 7; V, 21; VIII, 17-18; Gal., VI, 8. Cf. I Joa., II, 25; V, 11; I Petr., I, 4-6; III, 22; V, 10; Apoc., VII, 9-17; XIV, 3-5; XX-XXI. Dans la chrétienté primitive, le royaume millénariste caressé par certaines imaginations n'était qu'une étape provisoire avant le bonheur définitif, et encore l'ensemble de l'Église ne s'y est jamais attaché. Rien n'est plus constant que l'orientation transcendante imprimée par la foi chrétienne aux espérances de l'humanité.

La raison établit, en effet, que le bien fait ici-bas et si souvent méconnu doit trouver sa récompense, les épreuves et les injustices leur compensation. Parce que renvoyée à la vie future, cette rétribution ne peut être que d'ordre spirituel. Seuls d'ailleurs les biens de l'âme sont en rapport avec la dignité de l'être humain.

III. Modalités du bonheur céleste : le fait de la vision béatifique. — Non content de professer la foi au bonheur céleste, le christianisme en précise l'origine et le mode. Cette béatitude se caractérise par la possession et la vision même de Dieu.

Sans avoir été l'objet d'aucune négation directe, la vision béatifique n'en a pas moins provoqué quelques erreurs. On a reproché aux Arméniens du Moyen Age et, plus près de nous, à Rosmini d'en restreindre la perfection, en la réduisant à une vision d'ordre inférieur qui n'atteindrait pas l'essence de Dieu. D'autres, au contraire, ont fait de cette vision le développement normal de nos moyens naturels : soit de nos puissances rationnelles, comme, au IVe siècle, l'arien Eunomius et, au XIXe, Jules Simon; soit de la contemplation supra-intellectuelle, comme les Béghards et autres pseudo-mystiques. Enfin les protestants et, après eux, Baïus ont enseigné que la vision béatifique serait égale pour tous.

A l'encontre de ces erreurs ou tendances, l'Église professe la réalité, la surnaturalité et l'inégalité de la vision béatifique. La réalité en est affirmée et décrite dans la constitution de Benoît XII (1336) qui en définit l'échéance, Denzinger-Bannwart, n. 530, et maintenue par Léon XIII contre les subtilités restrictives de Rosmini, *ibid.*, n. 1928-1930. Contre les Béghards, le concile de Vienne enseigne que la vision béatifique dépasse nos forces, *ibid.*, n. 474-475. Déjà le concile de Florence avait proclamé que la vision de Dieu est diversement parfaite, *ibid.*, n. 693; la même doctrine ressort de l'enseignement du concile de Trente sur le mérite, *ibid.*, n. 809, 836 et 842.

Le dogme de la vision béatifique a sa base dans les affirmations religieuses de l'Écriture, où Dieu est posé comme l'absolue perfection, de telle façon que le posséder est pour l'homme le suprême bonheur. Quelques grands personnages de l'Ancien Testament reçoivent de leur vivant la faveur d'entrevoir de leurs yeux mortels la gloire de Iahveh, Exod., XXXIII, 18-23; III Reg., VIII, 10-11; XIX, 11-14; Isaïe, VI, 1 sq., et le Psalmiste y aspire à plusieurs reprises, Ps., XVI, 15; XXXV, 9; XLI, 2. L'intimité joyeuse avec Dieu est une des bénédictions du royaume messianique, Isaïe, XII; XXV, 9; Jérémie, XXXI, 31-33, et, dans la Sagesse, V, 16, un des aspects de la vie éternelle. Aussi la vision béatifique tient-elle déjà quelque place dans les traditions juives et rabbiniques; mais elle y demeure imparfaite et mêlée, comme en général tout ce qui regarde l'au-delà.

C'est au Nouveau Testament qu'il était réservé de faire sur ce point la lumière complète. Jésus présente le Père comme un être transcendant et mystérieux, Matth., XI, 27 : aussi la grâce de le voir est-elle promise à titre de récompense aux cœurs purs, *ibid.*, V, 8, comme elle appartient d'ailleurs aux anges, *ibid.*, XVIII, 10, et XXII, 30. Déjà pour les apôtres la foi commence à écarter le voile qui nous cache la majesté divine, II Cor., III, 18 : il sera ôté complètement dans l'autre vie, II Petr., I, 19, où nous le verrons, non plus dans le miroir grossier des images, mais face à face, I Cor., XIII, 12, « comme il est, » précise saint Jean, I Joa., III, 2. L'Apocalypse décrit la familiarité des élus avec Dieu et l'Agneau, IV; VII, 11, 14-17; XXI, 23, et XXII, 4. Telles sont les données toutes primitives que la tradition a recueillies pour systématiser le bonheur céleste dans la vision directe de Dieu. Il est d'ailleurs clair partout que c'est là un bienfait dû à la foi chrétienne et qui dépasse tout ce à quoi l'homme peut prétendre naturellement.

Sous ces métaphores empruntées à l'ordre sensible s'exprime un acte de caractère éminemment spirituel, savoir la possession intime de Dieu par l'esprit et le cœur. Du point de vue rationnel, une pareille destinée correspond à la philosophie du souverain Bien, en ce double sens qu'elle écarte comme indigne de l'homme tous les biens grossiers de ce monde et offre à l'avidité de notre âme la jouissance même de cet infini vers lequel elle aspire sans pouvoir jamais le trouver. Au point de vue théologique, l'élévation à l'ordre surnaturel nous donne de nouvelles aspirations et de nouvelles capacités vers Dieu, qui sont logiquement faites pour se continuer et s'épanouir sans obstacles dans l'autre vie.

IV. Nature de la vision béatifique. — Peu de réalités surnaturelles nous sont plus difficiles à comprendre que la vision béatifique. Avec la réserve qui convient devant le mystère, la théologie essaie d'en décrire la nature et les propriétés.

C'est une vision intuitive, c'est-à-dire directe et sans intermédiaires, mais non point adéquate parce que Dieu reste l'infini. On peut s'en faire quelque idée en songeant aux états de haute contemplation intellectuelle ou de jouissance mystique dont quelques âmes supérieures sont favorisées par exception dès ici-bas. L'âme tout entière y a sa part : l'intelligence par la vision, la volonté par un amour en conséquence. Pour l'école scotiste, cet acte d'amour béatifique serait proprement l'essence du bonheur céleste, l'illumina-

tion de l'esprit n'en étant que la condition préalable. Dominée par une philosophie intellectualiste, l'école thomiste tient, au contraire, pour essentiel l'acte même de vision dont l'amour serait le fruit.

L'objet primaire de la vision béatifique est l'être même de Dieu; mais, pour être aperçue directement, la Trinité n'en reste pas moins à jamais impénétrable. En Dieu l'âme bienheureuse aperçoit ses œuvres: d'abord ses œuvres surnaturelles, le Christ, la Vierge, les anges et les saints, toutes réalités si chères à l'espérance chrétienne; puis ses œuvres naturelles, d'après la direction de la vie présente et dans la mesure où elles peuvent contribuer à notre bonheur. La psychologie des élus peut et doit être cherchée de préférence dans le rapport continu que leur assure la lumière divine avec les personnes et les choses qui les occupèrent sur la terre.

Pour se produire, la vision béatifique demande le double concours de Dieu et de l'homme. Au lieu de s'évanouir en Dieu, la personnalité humaine subsiste, Denzinger-Bannwart, n. 510, avec toute l'activité de ses puissances et aussi le sentiment de « chaste crainte » qui est la condition même de la créature. *Ibid.*, n. 382. Mais, si l'âme jouit de Dieu dans et par elle-même, elle a besoin d'être adaptée à un acte qui dépasse infiniment sa nature par un principe spécial, appelé, d'après Ps., IV, 7, la lumière de gloire. Sous son action, l'âme se dilate pour saisir l'être divin dans la plus douce des activités, et, en l'embrassant suivant la mesure dont elle est capable, y trouver tout ce qui peut combler ses aspirations.

V. Échéance de la vision béatifique. — Une certaine obscurité a régné longtemps dans la pensée chrétienne sur le moment où commence la vision béatifique.

En vertu des conceptions eschatologiques de l'Ancien Testament, un certain nombre de textes du Nouveau semblent remettre la béatitude à l'heure du jugement général. I Thess., IV, 13-17; II Thess., I, 6, 10; Rom., II, 5-8; I Cor., XV, 50-57. D'autre part s'affirme l'idée que l'œuvre rédemptrice est d'ores et déjà parfaite. Hebr., IX, 17; X, 19, et le souci de la destinée individuelle fait apparaître la récompense comme immédiatement consécutive à la mort, Luc., XXIII, 43; II Cor., V, 6-8; Philipp., I, 23; Act., VIII, 55 et 58. Cette indécision des données scripturaires se reflète dans la tradition patristique. Non seulement les millénaristes reculaient l'entrée des élus au ciel après un règne de mille ans; mais d'autres, qui rejetaient cette grossière survivance du judaïsme, laissaient les âmes, jusqu'à l'heure de la parousie, dans un état d'attente où elles n'avaient que la perspective certaine du bonheur futur. Ainsi Tertullien, saint Ambroise et d'autres. On faisait communément exception, d'après le précédent de saint Étienne, pour les martyrs, qui étaient admis au ciel sans délai. Plus justement saint Augustin n'accorde à la résurrection et au jugement d'autre rôle que d'obtenir aux élus un supplément tout accidentel de gloire, le principal, c'est-à-dire la possession de Dieu, étant acquis auparavant.

Sur le souvenir plus ou moins confus de ces flottements de surface, quelques théologiens du Moyen Age crurent devoir distinguer entre la possession du ciel et celle de la vision béatifique, celle-là seule étant immédiate, celle-ci retardée jusqu'au dernier jour. Le pape Jean XXII, au cours de plusieurs sermons (1331-1332), se fit le défenseur de cette idée. Elle souleva de vives controverses et une commission de théologiens fut saisie de l'affaire. Sur son lit de mort, Jean XXII rétracta formellement son erreur (4 décembre 1334); mais la question dogmatique ne fut réglée que par son successeur Benoît XII.

Jusque-là l'Église ne s'était prononcée qu'au concile de Lyon, où il est déclaré, contre les grecs, en termes un peu généraux, que les élus sont « immédiatement reçus dans le ciel. » Denz.-Bann., n. 464. Par la bulle *Benedictus Deus* du 29 janvier 1336, Benoît XII définit que les âmes justes vont au ciel dès après la mort et y jouissent aussitôt de la vision béatifique. *Ibid.*, n. 530-531. Cette doctrine fut reprise au concile de Florence. *Ibid.*, n. 693. Ainsi la question de l'échéance du bonheur céleste était définitivement tranchée dans le sens tout à la fois le plus rationnel et le plus traditionnel.

VI. Conséquences morales et religieuses. — Dans la doctrine du ciel, précisée par celle de la vision béatifique, la raison trouve de précieux éléments pour mieux comprendre la nature de l'homme à la lumière de sa destinée. Mais cette croyance est surtout en rapport intime avec le problème moral.

Au théoricien de la morale, elle fournit la notion d'une sanction vraiment rationnelle, assez élevée pour répondre aux exigences du bien, assez pure pour ne pas développer le moindre appétit inférieur, en même temps que la perspective de vivre dans la société de Jésus, des anges et des saints lui donne un attrait sensible propre à développer son emprise sur les cœurs. C'est pourquoi l'expérience en atteste l'efficacité pratique. Il faut être fermé à toutes les réalités de la vie chrétienne pour écrire, comme le protestant W. Hurrell Mallock : « C'est un fait que la pensée du ciel a très peu d'influence sur la vie de ceux qui y croient. » *La vie vaut-elle la peine de vivre ?* trad. J. Forbes, p. 262. Il n'est pas, au contraire, de force plus active pour consoler les âmes dans leurs détresses et leur inspirer les efforts que demande la vertu.

La raison et la foi font d'ailleurs au croyant un devoir de se mettre en garde contre les vaines imaginations et de se souvenir que le bonheur céleste a été défini par l'Apôtre, I Cor., II, 9, « ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce que le cœur de l'homme n'a point ressenti. »

P. Bernard, art. *Ciel*, dans *Dict. théol. cath.*, t. II, col. 2474-2511, et A. Michel, art. *Intuitive* (Vision), t. VII, col. 2351-2394. Voir encore art. *Benoît XII*, t. II, col. 657-696, et *Jean XXII*, t. VIII, col. 633-641; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXVI, a. 1, et Supplem., q. 92-96; Bellarmin, *De æterna felicitate sanctorum*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, t. VIII, p. 315-393; Th.-Henri Martin, *La vie future suivant la foi et la raison*, 3^e édit., Paris, 1870, p. 57-188; Méric, *L'autre vie*, Paris, 14^e édit., 1920, t. II, p. 132-223.

J. Rivière.

1. CIERGE. — I. Histoire. II. Bénédiction. III. Symbolisme.

I Histoire. — La fonction naturelle du cierge est d'éclairer. Et ce fut sans doute la seule destination des premiers flambeaux, cierges ou lampes, allumés à l'origine dans les réunions des fidèles.

Mais porter des flambeaux devant un personnage était aussi, chez les Romains, une marque insigne d'honneur. Et voilà, en dehors de sa destination naturelle, un des premiers usages liturgiques du cierge : c'est un accompagnement d'honneur accordé, au cours des rites sacrés, à un personnage que distingue sa dignité ou sa fonction liturgique. Dans les *Ordines romani*, le pape nous apparaît précédé tantôt de deux, tantôt de sept cierges. Et de même saint Germain de Paris, dans son petit traité connu sous le nom d'*Exposition de la liturgie gallicane*, nous montre à la messe solennelle le diacre, dans la procession de l'évangile, encadré des sept chandeliers symboliques.

Un temps viendra (voir Autel) où les chandeliers, avec leurs cierges, se fixeront sur l'autel. Et les cierges seront requis pour la messe, en nombre variable suivant le rite de la messe, la solennité du jour ou la

dignité du célébrant. Ils seront requis de même, plus tard, pour l'exposition et le salut du Saint-Sacrement.
V. Luminaire d'église, Saint-Sacrement.

On allumait aussi des cierges, ou des chandelles, dans les basiliques, pour les grandes solennités. Au VIIIe siècle, le pape Hadrien fit don à la basilique de Saint-Pierre d'un lustre d'or en forme de croix, qui pendait à la voûte en avant du presbyterium; le 29 juin, au jour natal des apôtres, y brillaient 1 365 chandelles. *Liber pontificalis*, notice d'Hadrien

L'évêque de la province de Milan qui, au IVe siècle, adressa à la malheureuse vierge Suzanne le *De lapsu virginis consecratæ*, et Grégoire de Tours en Gaule, au VIe siècle, nous montrent les basiliques resplendissant, durant la nuit pascale, de la lumière des cierges que tiennent les Renés, à cette messe où ils communiaient pour la première fois. Usage qui s'est transmis à nos communiants de France, au jour de la communion solennelle.

Nous avons parlé déjà du cierge allumé auprès des mourants. Voir Agonisants (prières des).

II. Bénédiction. — La notice de Serge Ier (687-701) au *Liber pontificalis* nous montre ce pape instituant une litanie pour les quatre fêtes de la Vierge. La litanie de la Purification devint particulièrement populaire. Clergé et peuples s'y rendaient portant des cierges allumés. Il n'est pas question de bénédiction dans l'*Ordo romanus I*, du IXe siècle. Mais dans l'*Ordo XI*, du début du XIIe siècle, un cardinal bénit les cierges.

Le missel romain contient maintenant cinq oraisons pour cette bénédiction solennelle des cierges. Ces oraisons demandent qu'éclairés au dehors par la lumière visible des cierges, mais surtout illuminés au dedans des splendeurs invisibles de l'Esprit, nous parvenions à l'éternelle clarté.

On trouvera dans le rituel une bénédiction des cierges en dehors de la fête de la Purification.

III. Symbolisme. — Les oraisons de bénédiction des cierges n'expriment directement aucun symbolisme. Notons toutefois qu'au jour même de la Purification, Notre-Seigneur est salué comme la lumière du monde. Cette pensée, qui remonte à l'Évangile, pouvait inviter à considérer le cierge comme un symbole du Christ. C'est au cierge pascal que fut d'abord, comme nous le dirons, appliqué ce symbolisme. Il est passé ensuite au cierge en général, et la liturgie l'a officiellement reçu. On peut s'en rendre compte par le rite de l'extinction des cierges, à l'office des Ténèbres, et mieux encore en suivant l'histoire de ce rite. Au VIIIe siècle, on éteignait tous les cierges, simplement pour faire dans l'église les ténèbres qui rappelaient une circonstance de la mort de Jésus. Au XIIIe siècle, on garde un cierge allumé, on le fait disparaître et on le représente : c'est le cierge devenu symbole du Christ.

P. Paris.

2. CIERGE PASCAL. — I. Histoire. II. Bénédiction. III. Symbolisme.

I. Histoire. — Dès le Ve siècle, plus tôt peut-être, à Milan, en Gaule, en Espagne, en Afrique aussi sans doute, l'usage existait de bénir solennellement, au soir du samedi saint, au début de la grande veille, un gros cierge de cire qui éclairerait l'assemblée. Cérémonie bientôt populaire et qui sembla l'annonce obligée de la joie pascale. Rome, qui ne connaissait pas cette coutume, l'adopta, mais assez tard.

Le cierge pascal ne s'allumait que pour la nuit de Pâques et pour la nuit de la Pentecôte, c'est-à-dire pour ces deux longues veillées durant lesquelles on conférait le baptême. Le cierge s'élevait sur un haut candélabre, à côté de l'ambon de l'évangile. Les basiliques de Saint-Clément et de Saint-Laurent hors-les-murs, à Rome, conservent auprès des ambons deux beaux candélabres en spirale, pour le cierge pascal. Cette place occupée par le cierge pascal, près de l'ambon où le diacre chantait l'évangile, explique sans doute pourquoi, dans les deux messes vigiliaires, les cierges habituels n'escortent pas l'évangile à l'ambon. Des liturgistes, et non des moindres, assurent qu'à l'évangile de la messe du samedi saint on porte l'encens et non les cierges, parce que, suivant le texte de ce même évangile, les saintes femmes allèrent au tombeau avec des aromates, mais sans la lumière de la foi. Ce symbolisme raffiné fait fausse route : pourquoi le même rite en la vigile de la Pentecôte ?

II. Bénédiction. — La bénédiction du cierge pascal, comme les consécrations les plus solennelles, consistait en une préface d'action de grâces. C'était l'archidiacre qui, par un privilège singulier, chantait cette préface à l'ambon. On appelait cette préface *laus cerei*, *præconium paschale*, louange du cierge, chant du héraut pascal. Ce morceau était primitivement abandonné à la libre composition de l'exécutant, et plusieurs y trouvaient l'occasion d'un brillant exercice de rhétorique. Le diacre Præsidius de Plaisance, en 384, demandait conseil pour la composition d'un *præconium paschale* : son correspondant, saint Jérôme a-t-on prétendu, lui répondit en substance : Quittez la rhétorique, et retirez-vous au désert. *P. L.*, t. XXX, col. 132.

Au VIe siècle sans doute, commença de se répandre dans l'Église latine un *præconium paschale* qui devait devenir célèbre. On l'attribuait à saint Augustin. Il figure sous son nom dans le *missale gothicum : Benedictio cereæ beati Augustini episcopi, quam adhuc diaconus cum esset, edidit et cecinit.* C'est notre *Exultet :* le texte reçu a seulement supprimé un curieux éloge de l'abeille qu'introduisaient ces mots : *apis mater eduxit.*

III. Symbolisme. — C'est une histoire assez longue et compliquée que celle du symbolisme du cierge pascal, à quoi est liée son immersion dans l'eau du baptistère. Nous résumons et abrégeons.

L'*Exultet* n'applique au cierge pascal aucun symbolisme, et la fonction primitive du cierge n'en suppose aucun. Le cierge demeure sur le candélabre durant la nuit entière; il éclaire l'assemblée; il accomplit le souhait du diacre, qui voulait qu'il brillât toute la nuit, jusqu'à l'heure où se lève Lucifer, l'étoile du matin, jusqu'à l'heure de la résurrection.

C'est ainsi que Rome, quand elle adopte le cierge pascal, comprend son rôle. Dans la procession qui descend au baptistère, deux cierges précèdent le pontife, mais non pas le cierge pascal. Ce sont ces deux cierges qui sont ensemble immergés dans la piscine à ces mots : *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti.* Ces deux cierges devaient donner beaucoup de peine à Amalaire, le liturgiste franc.

Car, dans la France de Charlemagne, le symbolisme liturgique s'est déjà donné carrière : le cierge pascal, pour Amalaire, désigne l'humanité du Christ; le cierge illuminé et béni, c'est l'humanité du Christ illuminée par sa divinité. *De ecclesiasticis officiis*, I, XVIII. C'est donc le cierge pascal qui doit précéder le pontife dans toute la fonction; c'est lui que l'on doit porter au baptistère, lui qui pendant les huit jours de la semaine *in albis* prendra la tête du cortège dans les processions des néophytes

Le symbolisme franc vaincra, il pénétrera dans Rome : la plongée du cierge, figure du Christ, dans l'eau du baptistère, deviendra l'un des rites les plus en vue de la préface de consécration. Ce symbolisme cependant continuera de se développer : cinq grains d'encens, fixés dans le cierge en forme de croix, y figureront les cinq plaies, et, dans son *Rational*, Durand de Mende, au XIIIe siècle, commentera longuement tous ces mystères.

Recevons ce symbolisme comme la liturgie l'a reçu. Prenons soin qu'en nos églises, au matin du samedi saint, dans la fonction qui continue la veille antique, aucune lumière n'apparaisse avant le cierge mystérieux. Quand, dans la demi-obscurité, il s'allumera, nous sentirons, avec tout le peuple chrétien, la joie de voir briller la lumière du Christ.

P. Paris.

CIMABUÉ, mosaïste et peintre florentin, vécut à la fin du XIIIe siècle. On croit pouvoir fixer la date de sa mort à l'année 1302. Peu de grands peintres ont été connus de façon plus vague, entourés de plus de légendes; et le bon Vasari, qui n'écrivit d'ailleurs que deux siècles et demi plus tard son ouvrage sur *Les vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes*, en fait une sorte d'incarnation de la peinture, de noble héros donné à la terre pour lui réapprendre les arts.

Or il s'en faut de beaucoup que l'artiste, de son vrai nom Cenni di Pepo, ait trouvé l'Italie dans l'état de barbarie que dépeint Vasari; les Siennois, entre autres, avaient fait réaliser à l'art tout hiératique apporté dans leur pays par les moines byzantins des progrès magnifiques. La *Vierge entourée d'anges* de Sainte-Marie-Nouvelle, que tant d'historiens après Vasari attribuèrent à Cimabué et que le peuple, admirant sa beauté, transporta processionnellement de l'atelier du peintre à l'église, est probablement de Duccio. Il n'en est pas moins certain que Cimabué jouit d'une grande réputation parmi ses contemporains: des vers célèbres de Dante en témoignent. Il fit pour l'hôpital de Pise un retable de la *Madone avec des apôtres et des anges*, dont nous retrouvons le caractère dans la *Vierge aux anges* du musée du Louvre. Le *Saint Jean l'Évangéliste*, qui est auprès du Christ de gloire à l'abside du dôme de la même ville, affirme son talent de mosaïste; et ses fresques de la basilique d'Assise, outre qu'elles révèlent une tendresse, presque une souplesse vraiment nouvelle dans l'art chrétien, sont d'un sentiment décoratif superbe et grandiose,

Carletta Dubac.

1. CIMETIÈRES (art). — Nos cimetières tels que nous les concevons furent en réalité des créations de la civilisation chrétienne, car les suites de tombes creusées dans le roc en Égypte, non plus que les voies ornées d'édifices funéraires des environs de Rome, ne peuvent leur être assimilées. Souterrains ou non, ils furent d'abord, suivant la loi romaine, situés hors des villes: mais, après l'édit de Constantin, les reliques des saints quittant les catacombes pour les églises, il devint bien difficile de refuser aux grands personnages la faveur d'être enterrés près d'elles, soit dans l'intérieur de l'édifice, soit dans l'atrium qui le précédait. Ce dernier, cependant, tendait à disparaître et ne pouvait d'ailleurs contenir toutes les tombes; on conserva la disposition de cour entourée de portiques qu'il affectait déjà dans la maison romaine et l'on établit ainsi le cimetière qui resta naturellement attenant à l'église. La galerie du pourtour, souvent commandée par une porte monumentale, fut décorée de peintures et de sculptures aux sujets appropriés : *Jugement dernier*, scènes de la *Passion*, *Vierge de Pitié*, *Danse des Morts*, légende populaire *Des trois Morts et des trois Vifs*. Les artistes les plus célèbres y exercèrent leur talent et l'on cite le Campo Santo de Pise, œuvre de l'architecte Giovanni Pisano au XIIIe siècle, dont les fresques magnifiques pourraient presque suffire à l'étude du développement, puis, hélas! de la décadence de l'école des peintres giottesques. Les sépultures étaient placées, selon le degré d'importance qu'on voulait leur donner, dans l'église, sous le porche, sous les arcades ou dans le champ découvert du cimetière. Au centre de celui-ci se dressait une croix et, fréquemment, un autel ou une chapelle, un ossuaire servant de dépôt aux ossements exhumés, une lanterne des morts attirant l'attention des fidèles vers les défunts, pour qui l'on doit prier, et vers la croix, symbole d'espérance qui surmontait l'enclos.

On ne trouve plus guère en France de cimetières entourés de portiques; les scènes de désordre que dissimulait leur ombre, l'abandon où ils étaient tombés et leur situation à l'intérieur des villes en ont amené la destruction. Citons cependant ceux de Saint-Maclou à Rouen, de Saint-Saturnin à Blois, de Montfort-l'Amaury (Seine-et-Oise), de Beaune-la-Rolande (Loiret). Les galeries de l'ancien cimetière de Saint-Séverin, à Paris, sont voûtées d'ogives; celles du cimetière des Innocents, qui dataient du XIVe siècle, furent démolies au XIXe, après avoir été jusqu'à la fin du règne de Louis XIV un lieu de promenade particulièrement goûté des Parisiens.

Les tombeaux, de nos jours proscrits des églises, ont perdu de ce fait la seule protection qui leur restât assurée contre les intempéries du climat. Si les magnifiques statues de *gisants* des siècles passés constituent toute une catégorie d'œuvres extrêmement précieuses pour l'histoire de l'art, la sculpture funéraire moderne se trouve malheureusement dans des conditions de visibilité et de conservation déplorables. Tels quels, cependant, et malgré les prétentions vaines et la banalité de nombreux monuments, nos cimetières sont parfois de véritables musées.

Entrons au cimetière parisien de l'Est, établi par l'architecte Brongniart sur l'emplacement d'une propriété jadis habitée par le père de La Chaise, confesseur de Louis XIV. Nous remarquons un buste de Carrier-Belleuse, des médaillons de Jules Cavelier, des groupes de Barrias, des allégories de Chapu parmi lesquelles un beau *Génie de l'Immortalité;* la plupart des sculptures de la grande chapelle de Thiers, le tombeau de Michelet, le gracieux bas-relief représentant la cantatrice Miolan-Carvalho s'élevant, mains jointes, vers le ciel, sont d'Antonin Mercié. A ces signatures s'en joignent d'autres non moins célèbres : David d'Angers, qui sculpta les tombeaux des généraux et des grands personnages de l'empire; Pradier, Rude, et enfin Rodin.

Comme dans presque tous les cimetières, un monument est dédié aux morts qui n'ont pas de tombeau. Celui-ci, œuvre du sculpteur Bartholomé, fut inauguré en 1900. C'est un important édifice architectural aux lignes sobres, au centre duquel une ouverture trapézoïdale, sombre, figure l'entrée de l'Éternité où s'engage déjà un couple d'une belle attitude, sculpté en ronde-bosse. De chaque côté, une moulure saillante porte des hauts-reliefs où sont interprétées les angoisses, la mélancolie ou la révolte de l'humanité devant la mort; seule parmi ces personnages, une enfant qui prie conserve sa sérénité. Au soubassement, deux époux avec leur petit enfant dorment de leur dernier sommeil dans un sépulcre dont un génie consolateur vient soulever la pierre.

Malgré toutes ces richesses artistiques, il faut convenir que l'aspect de nos grandes nécropoles reste presque toujours glacial. Leurs rangs pressés de monuments pompeux ne parlent pas à notre cœur et nuisent à l'effet des œuvres les plus belles. Combien plus d'émotion se dégage de l'humble et poétique cimetière de campagne! Après avoir passé l'antique porte, ayant pour horizon la nature immense, nous nous trouvons devant des pierres marquées d'une croix; et leur simplicité même confère à ces tombeaux une harmonie touchante que l'art cherche parfois en vain. C'est bien là le champ du repos. Le vieux clocher complète en lui donnant son sens ce paisible tableau; et c'est l'expression même de nos pensées que nous voyons gravée presque sur chaque pierre : « Ici repose, en attendant la Résurrection... »

Carletta Dubac.

2. CIMETIÈRES (droit canon et liturgie). — I. Histoire. II. Bénédiction. III. Législation canonique

I. Histoire. — 1. *Sépultures païennes.* — Sous ce titre nous rappelons seulement quelques notions sur les sépultures à Rome avant le christianisme. Les anciens habitants du Latium, qui devaient transmettre aux Romains leurs usages, pratiquaient l'incinération et l'ensevelissement, mais plutôt l'ensevelissement. Pour l'ensevelissement, le corps était descendu dans une fosse, déposé sur un banc de pierre dans une chambre sépulcrale; plus tard il fut introduit dans une cavité creusée dans la paroi de cette chambre, cavité que l'on murait ensuite. Après l'incinération, les cendres étaient enfermés dans une urne, et l'urne placée dans la tombe. Qu'elle contînt simplement l'urne cinéraire, qu'elle consistât en une fosse ou une chambre sépulcrale, la tombe, aux temps antiques tout au moins, était considérée comme une demeure, où le mort commençait une existence nouvelle, analogue à la vie terrestre. On déposait donc auprès de lui les objets dont il pouvait avoir besoin, des vêtements, des armes, des outils et des parures, des lampes et des vases, des comestibles, des pièces de monnaie. Aux jours anniversaires, on présentait des offrandes sur la tombe, on répandait des libations.

Les familles riches possédaient des tombeaux dans leurs propriétés, ou le long des célèbres voies qui partent de Rome. Une double rangée de tombes a justement fait appeler la voie Appienne *Voie des Tombeaux.* Dans ces tombeaux de famille, place est faite souvent aux clients, aux affranchis.

Quant aux petites gens, aux esclaves, ils sont jetés à la fosse commune, *puticulus.* Un grammairien romain discute l'étymologie de ce mot *puticulus*, appliqué d'abord à la fosse commune qui se trouvait hors de la porte Esquiline. Le mot pourrait venir de *puteus*, dit-il, mais « c'est plutôt qu'en ce lieu les pères de famille jetaient bêtes mortes et vils esclaves, et que les cadavres y pourrissaient *(putres ere).* » Esclaves et petites gens s'associent parfois en collèges funéraires pour posséder ou louer des tombeaux, et échapper ainsi à l'horreur des *puticuli.*

2. *Le cimetière chrétien.* — Avant la fin du Ier siècle, les patriciens convertis au christianisme ouvrent leurs tombeaux de famille à nombre de leurs coreligionnaires. Ainsi commence à se former, sur la voie Salaria, dans une propriété des Acilii, la nécropole chrétienne qui portera plus tard le nom de Priscille; ainsi Flavie Domitille, femme du consul Flavius Clemens, offre sa propriété de la voie Ardéatine, qui devait garder son nom. Au début du IIIe siècle, sous le pontificat de Zéphyrin, le diacre Calixte établit, sur la voie Appienne, une propriété funéraire qui appartint non plus à de riches particuliers, mais à l'Église même de Rome. On appela cette propriété collective *le cimetière;* c'est ainsi que la désigne saint Cyprien dans la lettre où il annonce à son collègue Successus la mort du pape Sixte II : « Sachez que Sixte a été décapité dans le cimetière, le 8 des ides d'août, et avec lui quatre diacres. » Ep., LXXXII.

Ce mot de cimetière, à Rome, est le nom nouveau d'une chose nouvelle, et mérite ainsi deux fois attention. La chose est nouvelle, à savoir cette propriété collective de l'Église, ouverte à tous ses membres, prête à les accueillir tous pour le grand repos : l'Église est une grande famille, les membres de l'Église sont frères; le cimetière affirme cette fraternité dans la mort comme la participation aux mêmes rites sacrés, le baptême, l'eucharistie, affirmait cette fraternité dans la vie. Le nom n'est pas moins remarquable que la chose : le mot grec κοιμητήριον, *cymiterium, cimiterium,* d'un verbe qui signifie dormir, n'a pas de meilleur équivalent français que *dortoir :* un cimetière est un dortoir où dans le repos de la mort les chrétiens attendent le réveil éternel : « Le lieu de la sépulture est appelé cimetière, dit saint Jean Chrysostome, afin que tu saches que ceux qui y reposent ne sont pas morts, mais endormis. »

II. Bénédiction. — 1. *Bénédiction solennelle du cimetière suivant le Pontifical romain.* — Le Pontifical romain contient les prescriptions liturgiques pour la bénédiction du cimetière par l'évêque, suivant un rite solennel rarement employé jadis, et qui est tombé en désuétude. Le texte du Pontifical mérite cependant de nous arrêter. Il suppose que cinq croix ont été plantées dans le cimetière, aux quatre angles et au milieu. La fonction commence par le chant des litanies, puis l'évêque asperge tout le cimetière d'eau bénite. Il fait ensuite une station devant chacune des croix, les encense, chante diverses oraisons, celle-ci entre autres :

Seigneur Jésus-Christ, qui pour réparer la chute des anges as formé de terre le corps de l'homme, qui l'as pris en toi pour la rédemption, qui le résous en poussière selon la condition de la chair, et le ressusciteras de la terre pour l'immortalité; cette terre que nous dédions à usage de sépulture, daigne la consacrer de la bénédiction de ton corps enseveli; et ceux qui dans le baptême furent ensevelis avec toi, et qui selon la condition de la chair sont ensemble ensevelis en ce lieu, accorde-leur, par la miséricorde de ta rédemption, de reposer en l'espoir de ta résurrection.

Devant la croix centrale du cimetière, l'évêque chante la préface, comme dans les consécrations solennelles :

Vraiment il est digne... par le Christ notre Seigneur; qui est jour éternel, lumière sans déclin, éternelle clarté; qui à ses fidèles ordonna de marcher dans la lumière, pour échapper au brouillard de la nuit éternelle, pour parvenir heureusement à la patrie de la lumière; qui en l'humanité par lui prise pleura Lazare, par la puissance de la divinité le rendit à la vie, et qui réveillant le genre humain enseveli sous la quadruple masse des péchés, le ramena à la vie; par qui, Seigneur, suppliants nous t'implorons : ceux qui seront ensevelis en ce cimetière, à la fin des temps, quand retentiront les trompettes des anges, dégagés des liens des péchés, rendus à la félicité éternelle, associés aux assemblées des saints, fais que, toi qui es vie éternelle, ils te trouvent bénin et miséricordieux, toi qui es auteur de la vie, ils te louent avec tous tes saints.

2. *Bénédiction suivant le Rituel romain.* — Le Rituel romain contient une bénédiction plus simple, qui est la bénédiction du Pontifical réduite et abrégée. Cette bénédiction comporte l'érection d'une seule croix au centre du cimetière, le chant des litanies, l'aspersion du cimetière et seulement deux oraisons.

III. Législation canonique. — Le Code de droit canon, au titre XII du livre III, contient un chapitre *De cœmeteriis.*

1. *La propriété des cimetières.* — Le Code affirme tout d'abord le droit de l'Église de posséder en propre des cimetières. Can. 1206, § 1.

Ces cimetières sont réservés aux fidèles. Le Code souhaite qu'on y ménage des lieux de sépulture distincts pour les clercs, les prêtres, les petits enfants baptisés. Le Code demande de même qu'une sépulture à part, nettement délimitée, soit destinée aux défunts qui n'ont pas droit à la sépulture ecclésiastique. Can. 1209, 1212. On retrouve dans ces prescriptions la volonté de garder, jusque dans la mort, sa cohésion à la société catholique.

Prévoyant toutefois le cas où les droits de l'Église ne sont plus reconnus, le Code permet que les cimetières, propriétés des communes, soient bénis si la plupart des morts qu'on y doit enterrer sont catholiques; autrement il souhaite qu'un terrain soit réservé aux catholiques dans le cimetière commun,

et que ce terrain soit béni. Que si ni l'un ni l'autre de ces désirs ne se peut réaliser, au moment de l'inhumation, on bénira chaque tombe en particulier. Can. 1206, § 2, 3.

La loi civile et le Code de droit canon s'accordent à reconnaître aux fidèles le droit de posséder dans les cimetières des tombes particulières. L'Ordinaire du lieu peut aussi, selon le Code, permettre l'érection de ces tombes hors des lieux communs de sépulture. Can. 1208, 1209.

2. *La sépulture dans les églises.* — Au lendemain de l'ère des persécutions, après la paix rendue à l'Église, on bâtit des basiliques, hors les murs des cités, au-dessus des cimetières où reposaient les martyrs. Beaucoup de fidèles recherchèrent alors, comme un avantage précieux, d'être ensevelis auprès des martyrs, dans leurs basiliques. Cet usage occasionna des abus. Le concile de Braga le réprouvait en 561, « car, dit la décision conciliaire, si cette règle s'est maintenue qui interdit d'ensevelir les morts à l'intérieur des cités, combien plus doit-on s'en abstenir dans les basiliques par respect pour les vénérables martyrs! » Et le concile voulait qu'on enterrât autour des murs, à l'extérieur des basiliques. Ce fut la coutume qui s'introduisit en effet, et prévalut longtemps dans les mœurs du peuple chrétien. D'autre part, les lois antiques qui interdisaient la sépulture dans les cités étant tombées en désuétude, les cimetières occupèrent aussi, à l'intérieur des villes, le pourtour de mainte église paroissiale.

La loi ecclésiastique, rappelée par le Code, can. 1205, veut encore aujourd'hui que nul ne soit enterré dans les églises, hormis le pontife romain, les cardinaux, les personnes de rang royal, les évêques résidentiels, les abbés et prélats *nullius*. — Quand on enterre dans une église, les cadavres doivent n'être pas déposés sous l'autel, mais en demeurer distants d'au moins 1 mètre. Can. 1202.

3. *Cérémonies religieuses dans les cimetières.* — Dans les églises, oratoires publics, chapelles privées, érigés dans un cimetière, les règles liturgiques, suivant les *Additiones et variationes in rubricis missalis*, permettent la messe de *Requiem* tous les jours, excepté les dimanches, les fêtes de première et de seconde classe, et les vigiles, féries et octaves privilégiées.

4. *Ornementation des tombes.* — Le Code, can. 1211, demande aux Ordinaires et aux curés de veiller à ce que les épitaphes et l'ornementation des monuments funèbres ne contiennent rien de contraire à la foi et à la piété.

L'Église ne trouve pas mauvais qu'on orne de fleurs les tombes des défunts ni qu'on y allume des lampes. Mais, comme le dit justement le commentaire officiel d'une décision de la Congrégation des Rites, « l'esprit de l'Église est que ces lumières, comme les fleurs déposées sur les tombeaux, ne soient pas seulement l'expression du souvenir et une consolation pour les vivants, mais un témoignage et une profession de la foi catholique en la résurrection des morts et en la vie éternelle. » Cette décision des Rites, du 30 octobre 1922, était rendue pour Rome, et elle évoque un touchant spectacle de la Ville. Chaque année, au soir du 1er novembre, les foules romaines affluent au *Campo Verano :* sur chaque tombe une lampe s'allume, et les innombrables petites lumières scintillent au travers des cyprès. Comment ne pas se souvenir alors des martyrs qui sanctifièrent le vieux cimetière, depuis Laurent le diacre héroïque et Hippolyte l'illustre docteur; comment ne pas redire pour eux et pour la multitude des justes qui les ont suivis la parole de la liturgie : La lumière sans fin brillera pour tes saints, ô Seigneur. *Lux perpetua lucebit sanctis tuis, Domine.*

Pontificale romanum; *Rituale romanum*; *Codex juris canonici*; Gagnat et Chapot, *Manuel d'archéologie romaine*, Paris, 1922; Dalloz, *Manuel des cultes*; H. Leclercq, *Cimetière*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.

P. Paris.

3. CIMETIÈRES (hygiène). — Que n'a-t-on dit, du point de vue de l'hygiène publique, contre nos cimetières! On en a fort exagéré le danger. Mais ils ont trouvé des défenseurs intelligents. Tel le Dr Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, t. III, p. 328-331. Sa modération même lui donne plus de crédit.

« Autrefois, écrit-il, — et encore de nos jours, dans les petites campagnes, — le lieu de sépulture entourait l'église, et le sol du lieu saint recevait lui-même plus d'un corps. La santé des habitants n'éprouvait pas le moindre dommage du voisinage des morts, et leur piété y trouvait la source de douces et précieuses consolations. Toutefois, il faut l'avouer, l'exiguïté des cimetières et leur encombrement se trouvaient parfois en flagrant conflit avec les lois de l'hygiène, et l'ignorance greffée sur la coutume ne se pressait pas d'y porter remède. De plus, les caveaux d'église, les chambres mortuaires, assez fréquentes, étaient étroites, humides, gardaient très mal les corps des défunts et pouvaient être nuisibles aux vivants. » On conçoit donc que la loi soit intervenue, fixant aux cimetières une distance *minima* des lieux habités, réglementant la profondeur et la largeur des fosses, la nature du terrain destiné à l'inhumation, etc. Ces mesures, il est vrai, ne sont pas toujours observées, même de nos jours. Mais, « en somme, avec quelques réformes faciles à réaliser, les cimetières assurent la consommation des cadavres dans les conditions requises par l'hygiène : et on ne doit pas s'arrêter aux vaines critiques qu'en ont faites les partisans de la crémation. » Le Dr Rochard l'a justement dit, « ce sont eux qui ont créé la *légende des cimetières*, les émanations infectes se répandant dans l'atmosphère, la nappe souterraine souillée, les rivières et les puits empoisonnés, les épidémies propagées, etc. » Ne soyons pas dupes de leurs mensonges.

J. Bricout.

4. CIMETIÈRES (législation civile). — Les cimetières devraient, en principe, être la propriété de l'Église, mais ici, comme en beaucoup d'autres matières, la législation civile a imposé son principe de laïcité.

1. *Emplacement des cimetières.* — Tandis que la plupart des anciens cimetières groupaient les tombes autour de l'église paroissiale, le décret du 23 prairial an XII, dont l'ordonnance du 6 décembre 1843 a étendu les dispositions à toutes les communes, dispose que les cimetières doivent être placés hors des villes et bourgs, à une distance minima de 35 à 40 mètres. Ce texte ne vise que la partie agglomérée des habitations : il peut se faire que des maisons isolées se trouvent à une distance inférieure, mais le décret du 7 mars 1808 a décidé que nul ne peut, sans autorisation, élever aucune habitation ni creuser aucun puits à moins de 100 mètres des nouveaux cimetières transférés hors des communes, que les bâtiments existants ne peuvent être restaurés ni augmentés sans autorisation et que les puits, dans certaines conditions, peuvent être comblés

L'article 2 de l'ordonnance de 1843 laisse à l'autorité préfectorale la faculté de maintenir, dans les communes rurales, les cimetières établis au milieu des agglomérations d'habitants, mais ces cimetières ne peuvent être agrandis, et, en cas de translation, les cimetières nouveaux doivent être établis dans les conditions fixées par le décret de l'an XII. En cas de translation, les propriétaires de concessions ont le droit d'obtenir des concessions semblables dans le

nouveau cimetière; la commune doit pourvoir au transport des corps, les concessionnaires ont la charge des travaux de reconstruction. (Arrêt de la Cour de cassation du 25 octobre 1910.)

2. *Neutralité des cimetières.* — L'article 15 du décret du 23 prairial an XII établissait que, dans les communes où plusieurs religions étaient professées, chacune devait avoir un lieu d'inhumation particulier et que, dans le cas où il n'y aurait qu'un seul cimetière, on le partagerait par des haies, murs ou fossés, en autant de parties qu'il y avait de cultes différents, avec une entrée particulière pour chacune et en proportionnant l'espace au nombre d'habitants pour chaque culte. Ces sages dispositions ont été abrogées par la loi du 14 novembre 1881.

A un autre égard, les cimetières ont été neutralisés : l'article 37 du décret du 30 novembre 1809 donnait comme charge aux fabriques, en échange de quelques légers avantages, comme la perception des produits spontanés, de veiller à l'entretien des cimetières. Bien avant la loi de séparation, l'article 37 a été abrogé par l'article 176 § 13 de la loi du 5 avril 1884.

3. *Concessions.* — La matière des concessions dans les cimetières a été quelque peu remaniée par l'article 1er de la loi du 3 janvier 1924. Désormais les communes sont autorisées à accorder dans leurs cimetières, outre les concessions temporaires, trentenaires et perpétuelles, des concessions centenaires. Les concessions nouvelles, centenaires et trentenaires, seront renouvelables indéfiniment dans les formes prescrites pour le renouvellement des concessions trentenaires et moyennant le versement de la redevance fixée. Lorsque, après une période de 75 ans, une concession centenaire ou perpétuelle aura cessé d'être entretenue, le maire pourra constater cet état d'abandon par procès-verbal porté à la connaissance des familles et du public. Si, dix ans après, la concession est toujours en état d'abandon, le maire pourra saisir le conseil municipal qui décidera si la reprise de la concession doit être ou non prononcée; dans l'affirmative, le maire pourra prendre un arrêté à cet effet. Un règlement d'administration publique du 25 avril 1924 a réglé le détail de ces diverses opérations administratives.

4. *Police des cimetières.* — L'article 97, § 4, de la loi du 5 avril 1884 réserve aux maires la police des cimetières.

A défaut de la famille, le maire doit veiller à ce que toute personne décédée dans la commune soit ensevelie décemment. Un décret du 15 avril 1919 a réglementé les mesures à prendre en ce qui concerne les inhumations, les exhumations, les translations, les embaumements, les incinérations et les moulages de corps. L'article 18 du même décret réserve aux maires la faculté de prendre, en vertu des lois et règlements qui régissent la police des sépultures, toutes les mesures complémentaires qu'ils jugeront utiles dans l'intérêt de l'ordre, de la décence et de la salubrité publique.

Il appartient au maire de désigner la partie du cimetière dans laquelle une inhumation peut être effectuée, mais il lui est interdit d'établir aucune distinction ou prescription particulière en raison des croyances ou du culte du défunt ou des circonstances qui ont accompagné sa mort.

Un maire ne peut interdire de placer une croix ou d'autres emblèmes religieux sur une tombe. L'article 28 de la loi du 9 décembre 1905, qui interdit, pour l'avenir, l'érection ou l'apposition de signes ou emblèmes religieux sur les emplacements publics, excepte formellement de cette prohibition les monuments funéraires et les terrains de sépulture dans les cimetières. Cette exception vise aussi bien les fosses communes que les terrains d'inhumation particuliers. En revanche, il est interdit d'ériger des monuments ou emblèmes religieux dans les parties publiques des cimetières, c'est-à-dire ailleurs que sur les tombes et terrains de sépulture. (Conclusions de M. le commissaire du Gouvernement Saint-Paul, sous l'arrêt du Conseil d'État du 21 janvier 1910, *abbé Gonot.*)

Les cérémonies religieuses et l'exhibition d'ornements sacerdotaux ou d'emblèmes rituels sont libres dans les cimetières comme dans les églises. L'article 18 du décret du 23 prairial an XII est, en effet, ainsi conçu : « Les cérémonies précédemment usitées pour les convois, suivant les différents cultes, seront rétablies,... mais, *hors de l'enceinte des églises ou des lieux de sépulture*, les cérémonies religieuses ne seront permises que dans les communes où l'on ne professe qu'un seul culte, conformément à la loi du 18 germinal an X. » Seul, ce dernier membre de phrase a été abrogé par l'article 44 de la loi du 9 décembre 1905.

Le maire a le droit de déterminer les dimensions des monuments funèbres; les inscriptions funéraires doivent être soumises à son approbation, mais son pouvoir ne doit s'exercer que dans l'intérêt de la sécurité, de la salubrité, de la tranquillité publiques, dans le but de maintenir le bon ordre et la décence. (Arrêts du Conseil d'État du 21 janvier 1910 et du 30 juillet 1915.)

Émile Faye, *Traité pratique de la législation des cimetières...*, 3e édit., Paris, 1910.

Lucien Crouzil.

CIRCONCISION. — La circoncision (de *circum*, autour, *cædere*, couper) est une opération chirurgicale, de signification religieuse et sociale, pratiquée soit sur les nouveau-nés soit sur les adolescents ou les adultes parvenus à l'âge de la puberté ou de la virilité. Elle n'est pas spéciale au peuple juif et au peuple musulman : on la retrouve chez un certain nombre de peuples anciens, et, de nos jours encore, elle est pratiquée chez maintes populations de culture inférieure.

La circoncision constituait les Juifs fils d'Abraham et les agrégeait au peuple d'Israël. Ils s'imaginaient volontiers que pareil rite assurait leur salut. Tout enfant mâle était circoncis le huitième jour après sa naissance et recevait en même temps un nom. Cette sanglante cérémonie se faisait, au temps de Notre-Seigneur, dans la synagogue, en présence du père de l'enfant, de son témoin ou parrain et de huit autres personnes. Saint Paul eut beaucoup de peine à faire comprendre aux chrétiens d'origine juive que la circoncision ou l'incirconcision n'est rien, mais que la foi et l'observation des commandements de Dieu sont tout. I Cor., VII, 19.

Quelques hygiénistes ont pensé que l'abandon de la circoncision est chose regrettable. Mais c'est à tort. La circoncision n'est indiquée que contre certaines malformations. Hormis ces cas extrêmement rares, elle paraît bien offrir plus d'inconvénients que d'avantages. Moquons-nous donc des prétendus savants qui voudraient nous ramener vingt siècles en arrière.

J. Bricout.

CIRCULATION. — On entend par ce mot l'ensemble des faits économiques qui accompagnent l'échange des valeurs produites. Mais dans le langage courant on prend l'instrument de circulation pour la circulation elle-même, et l'on parle alors de circulation métallique (or et argent) et de circulation fiduciaire (ensemble des titres de crédit).

1° Le premier mode d'échange et de circulation des valeurs fut le *troc*. On livrait des cotonnades contre des bêtes à corne, par exemple. Les difficultés du système éclatent aux yeux : il fallait chaque fois trouver quelqu'un qui eût ce que l'on désirait et qui désirât que ce l'on avait, sans parler, d'ailleurs, de l'impossible évaluation des choses échangées.

L'invention de la monnaie comme instrument de

mesure des valeurs et comme intermédiaire des échanges fut, si l'on peut dire, une révolution. « Les monnaies, dit un économiste connu, Joseph Garnier, sont des marchandises jouant dans les échanges le rôle d'intermédiaires commodes, et servent, dans l'appréciation de la valeur des choses, de dénominateur commun et de mesure. » Dès lors ce fut le régime de ce que l'on appelle la *circulation métallique*.

Ce furent l'or et l'argent, qui, à cause de leur rareté, de leur légèreté relative, de leur inaltérabilité, furent choisis comme monnaie. Longtemps ils circulèrent en lingots qu'il fallait peser et vérifier chaque fois qu'on les utilisait. Puis on y apposa des marques pour en indiquer la nature et le poids. Enfin les États exécutèrent eux-mêmes la frappe des monnaies, non sans abuser souvent de ce droit de la puissance publique.

Quelle est actuellement la quantité de monnaie métallique dont disposent le monde en général, et chaque nation en particulier ? Il est difficile de le dire. Donnons du moins quelques chiffres. En 1882, il y avait en circulation, dans le monde civilisé, pour 31 milliards de francs d'or et d'argent. Depuis 1906 jusqu'en 1916, la production annuelle de l'or dans le monde a été, en poids, de plus de 600 000 kilogrammes, et, en valeur, de 2 milliards 400 millions. La production annuelle de l'argent, de 1908 à 1914, était de 5 à 6 millions de kilogrammes. Quant à la France, son stock d'or, avant la guerre, était évalué à plus de 6 milliards de francs. L'encaisse-or de la Banque de France était, à la fin de 1921, de 5 milliards 524 millions de francs. Pour le stock de monnaies d'argent, une évaluation datant de 1903 le fixait à plus de 2 milliards : ce qui ferait pour notre pays un stock de monnaie métallique de 8 milliards de francs.

2° Mais depuis que le crédit s'est développé dans nos sociétés, il est devenu la base de presque tout le mouvement commercial, et nous sommes entrés dans une ère nouvelle, appelée à bon droit l'ère de la *monnaie fiduciaire*, puisqu'elle repose sur la confiance, ou l'ère de la monnaie de papier, puisque le papier est l'instrument le plus utilisé pour les échanges. La monnaie fiduciaire est donc l'ensemble des titres de crédit en usage : lettres de change, billets de banque, chèques, titres mobiliers, rentes, actions, obligations. Disons quelques mots sur les principaux de ces titres de crédit.

La *lettre de change* est un écrit par lequel un créancier enjoint à son débiteur de payer la somme due, soit à l'ordre d'une tierce personne, soit à l'ordre du créancier lui-même, à une date indiquée. Une formalité appelée endossement la rend aisément transmissible et donc d'une circulation facile d'une personne à une autre, d'une place commerciale à une autre, et même d'une nation à une autre : dans ce dernier cas, il y a évidemment change d'une monnaie nationale contre une monnaie étrangère.

Le *chèque* est l'instrument au moyen duquel une personne qui a des fonds dans une banque peut en disposer. Sa caractéristique est même d'être un moyen de règlement sans monnaie, par le moyen des virements ou de simples passations d'écritures. C'est sur ce principe que sont fondées les chambres de compensation (en Angleterre *Clearing-House*).

Le type de la monnaie fiduciaire est le *billet de banque*, car il est une promesse de payer faite par un débiteur connu de tous et certainement solvable ; il est sans échéance fixe ; il est peu encombrant ; il est payable au porteur et se transmet par simple tradition.

Mais c'est à une condition, à savoir que les billets en circulation soient couverts par une encaisse métallique de la banque, et représentent ainsi le métal qui dort dans ses caves. En France, à la fin de 1913, l'encaisse totale, or et argent, formait 72 % de la circulation. Hélas ! nous avons changé tout cela ! L'histoire des assignats est restée tristement célèbre à la Révolution française. Depuis la grande guerre de 1914, le billet de banque, qui était jusque-là comme un fleuve utile et fécondant, est devenu un torrent tumultueux, même un océan fertile en naufrages et en ruines. La loi du 5 août 1914 éleva le maximum de l'émission autorisée de billets de la Banque de France de 6 milliards 800 millions à 12 milliards de francs, puis successivement jusqu'à 41 milliards. C'est l'inflation avec toutes ses conséquences, dépréciation de la monnaie nationale vis-à-vis des monnaies étrangères, hausse des prix sur les marchés intérieurs. Quelle fut la cause de cette situation ? C'est qu'en 1919 et en 1920 nous avons acheté à crédit à l'étranger des quantités énormes de marchandises, d'où résulta un déficit de notre balance commerciale de plus de 40 milliards qu'on couvrit par l'inflation. En février 1924, d'après M. Lallemand, un spécialiste averti en la matière, nous avions encore 36 milliards de billets.

On n'abuse donc pas impunément du crédit. « Dire que le crédit crée des capitaux, écrit M. Truchy dans son *Cours d'économie politique*, cela n'est pas seulement une façon de parler incorrecte, mais dangereuse ; avoir cru ou fait croire à cette merveilleuse puissance du crédit a causé bien des ruines. » Voir CRÉDIT. Il faudra du temps, et de courageux efforts, pour retourner à une circulation fiduciaire normale.

Pour les autres titres de crédit, voir ACTIONNAIRES ET OBLIGATAIRES (devoirs et droits) et BANQUES.

Terminons par une page originale d'Adam Smith qui résume bien les vérités fondamentales en matière de circulation financière. Il compare l'or et l'argent qui circulent dans un pays « à un grand chemin qui, tout en servant à faire circuler et conduire au marché tous les grains et fourrages du pays, ne produit pourtant par lui-même ni un seul grain de blé, ni un seul brin d'herbe. Les opérations d'une banque sage, en ouvrant en quelque manière — si j'ose me permettre une métaphore aussi hardie — une espèce de grand chemin par les airs, donnent au pays la faculté de convertir une bonne partie de ces grandes routes en bons pâturages et en bonnes terres à blé... Si le commerce et l'industrie d'un pays peuvent s'élever plus haut à l'aide du papier-monnaie, néanmoins suspendus ainsi, si j'ose dire, sur ces ailes d'Icare, ils ne sont pas tout à fait aussi assurés dans leur marche que quand ils portent sur le terrain solide de l'or et de l'argent. » Édit. Guillaumin, t. I, p. 394.

Paul SIX.

CISTERCIENS. — I. Historique de l'ordre. II. État actuel des observances. III. Quelques célébrités. IV Les moniales. V. Le régime de vie.

I. HISTORIQUE DE L'ORDRE. — 1. A la fin du XI^e^ siècle, quelques moines d'une abbaye bénédictine d'Occident, Molesmes en Champagne, rêvent d'une communauté où la règle de saint Benoît serait observée dans sa teneur littérale. Leur prélat, l'abbé Robert, consent à installer ailleurs le couvent de leur idéal. Il le fait en un lieu inaccessible situé entre la Bresse et la Bourgogne, au milieu d'une lande sauvage et marécageuse, encombrée de joncs : d'où le nom probable de Cîteaux, vieux mot bourguignon équivalent au latin *palustres juncі*.

Là, sous quelques huttes de branchages qu'ils transformeront peu à peu en un monastère, ils s'exercent de concert à vivre suivant toutes les rigueurs de la loi bénédictine entendue au pied de la lettre, c'est-à-dire débarrassée de tous les adoucissements qu'autorisait la tradition ; tradition vénérable, car dès 817, le synode monastique d'Aix-la-Chapelle l'avait déjà enregistrée et confirmée.

A quelque temps de là, Robert démissionne. Les successeurs Aubry et Étienne Harding donnent au nouvel institut ses premières constitutions. Saint Bernard, de Fontaine-lès-Dijon, lui amène son premier contingent sérieux de postulants et se prépare dans la retraite à le faire bénéficier du prestige rayonnant de son génie et de sa sainteté.

2. Les deux siècles suivants, XII^e^ et XIII^e^, valurent à l'ordre son âge d'or.

Sa propagation tint du prodige et la sanctification de ses adeptes du miracle. Le chapitre général de 1152 s'en émut et promulgua deux décrets restrictifs, aux termes desquels défense était faite de promouvoir de nouvelles fondations et de susciter la canonisation des religieux. Mais la popularité des *moines blancs*, que l'on distinguait ainsi des clunistes ou *moines noirs*, s'imposait à ce point que rien n'y fit; les fondations se multiplièrent, du Portugal à la Syrie, et de la Norvège à la Sicile. Partout où ils s'établissent, les cisterciens s'attirent la confiance des suzerains et des peuples, l'estime des papes et des évêques, la gratitude des manants, la bénédiction des indigents. Ils sont appelés à pourvoir aux charges sacrées et séculières. En même temps que le crédit de l'Église, ils s'assurent celui des puissances séculières, féodales, puis communales.

Certes, à sa mort, l'on pouvait à juste titre proclamer de saint Bernard qu'il avait bien mérité de son ordre. Mais, en rendant hommage aux services de l'abbé de Clairvaux, il n'est que juste d'attribuer au primitif Cîteaux d'autres causes de prospérité.

Fruit de la fidélité aux constitutions, la sainteté à miracles des premiers cisterciens fut puissamment favorisée par l'influence des chapitres généraux. L'œuvre principale de ces assemblées consistait à sortir de leur isolement les prélats de l'ordre. Elles les groupaient chaque année pour l'étude en commun des intérêts de l'institut, au spirituel comme au temporel, quitte à consigner ensuite les volontés et les vœux des Pères capitulants dans le livre des constitutions, à la rédaction toujours ainsi en voie de perfectionnement.

La tenue de ces chapitres annuels ne tarda pas à faire l'admiration des souverains pontifes, des autres réguliers, des corporations, des princes, et c'était à bon droit, car leur action explique en dernière analyse le secret d'une prospérité qui devait atteindre par degrés à des sommets peu communs dans l'histoire du monachisme.

3. Vint la décadence, d'autant plus sensible que sublime avait été l'ascension.

Suivant la triple métaphore des chroniqueurs de l'époque, il arriva que l'ordre cessa d'être l'abri sacré de l'unité, principe de vie; son étoile aux feux d'un splendide rayonnement se prit à pâlir: ce ruisseau devenu si vite un fleuve d'importance en revint à la modestie primitive de son cours.

Il est et restera toujours plus difficile d'attribuer une date précise au début de ce déclin que de dénombrer ses causes principales. Par ailleurs c'est sur un long laps de temps que s'échelonnent les influences délétères funestes à l'ordre. Celles-ci, d'une efficacité ou prochaine ou distante, intime ou venue de l'extérieur, ne déclencheront leur résultat automatique ni d'un seul coup, ni par des interventions plus ou moins alternées.

En dehors de toute préoccupation chronologique, il semble toutefois possible de les cataloguer en deux catégories distinctes. Le relâchement dans la tenue des chapitres généraux, et les conséquences directes de ce chômage : l'abandon de la discipline régulière, plus tard l'imprégnation païenne de la Renaissance, puis l'esprit de la réforme protestante s'insinuant à la dérobée jusque dans le cloître : tels furent, au centre de la place, les ennemis domestiques de Cîteaux. Les calamités publiques de l'époque, l'apparition et la rivalité de nouvelles familles de réguliers, les méfaits de la commende, l'ingérence despotique des princes ou des révolutions s'attaquèrent à l'ordre du dehors et lui portèrent aussi de rudes assauts.

Toutefois, qu'on ne l'oublie pas : maintes abbayes s'ingénièrent alors à lutter contre l'ambiance démoralisatrice. De cette réaction sortirent les *congrégations* ou mouvements de réforme. Notons en France les deux principales : celle de Sept-Fons, à l'instigation d'Eustache de Beaufort: celle de la Trappe, réalisée par Bouthillier de Rancé (XVII^e^ siècle).

4. Enfin la genèse de la restauration cistercienne dans notre pays mérite une mention à part.

A l'heure où la Révolution s'en prend avec un acharnement singulier à l'institution monastique, l'histoire des ordres religieux s'interrompt d'elle-même en territoire français. Non qu'il n'y ait toujours chez nous des religieux fidèles à leur profession, dignes de leur lignée. Il n'y est plus question de moines vivant en famille leurs constitutions au grand jour et sous le costume des ancêtres.

Pour rendre à chaque institut le droit de cité dans notre pays, ce n'est rien moins qu'une création nouvelle, authentique résurrection, qu'il sera nécessaire en son temps de promouvoir.

Quant à Cîteaux, fait étrange, il ne connut point à proprement parler d'interruption ni dans la célébration du service divin, l'œuvre bénédictine par excellence, ni dans l'observance collective de la règle. L'étrange se change en une admiration qui devient à son tour de la stupeur, quand on songe à l'exode qui fit les frais de cette exception glorieuse : une course d'un quart de siècle de durée (1791-1815) en charrette à travers l'Europe sous la direction de dom Augustin de Lestrange.

II. ÉTAT ACTUEL DES OBSERVANCES. — 1. Dom de Lestrange était alors maître des novices à l'abbaye de la Trappe. Sentant venir la persécution, il émigra d'abord en Suisse avec vingt-quatre de ses frères. Il s'installa à la Valsainte, dont il devint dans la suite l'abbé. Cette communauté reprit à son compte les anciens usages de Cîteaux, puis elle essaima. Parmi ses filiales, Darfeld en Westphalie se détacha bientôt de l'abbaye-mère par préférence pour les règlements de Rancé.

La dualité d'observances persista même après le décret du 1^er^ octobre 1834, aux termes duquel le pape Grégoire XVI tentait de les unifier en les groupant sous le titre commun de *Congrégation des moines cisterciens de Notre-Dame de la Trappe*, et à ce point que, dès 1847, le Saint-Siège dut procéder lui-même au dédoublement, en rendant l'autonomie à l'*Ancienne* et à la *Nouvelle Réforme*. Enfin, en 1892, à Rome, à l'issue d'un chapitre général, la fusion se trouva définitivement résolue. *Les cisterciens réformés de Notre-Dame de la Trappe* ou, par abréviation, *les cisterciens réformés* furent placés sous l'obédience d'un général unique et ne formèrent plus qu'un institut à vœux solennels. Les nouvelles constitutions, qui régissent l'ensemble de l'ordre, furent approuvées en 1894.

Ces religieux ne sont guère connus en France que sous le nom de trappistes. D'après le recensement de 1918, ils comptent une soixantaine de monastères et trois mille cent cinquante religieux.

2. Indépendamment des trappistes, il existe des cisterciens dits *de la commune observance*. Leur régime de vie se rapproche de celui des cisterciens du XVII^e^ siècle, que le pape Alexandre VII avait approuvé en 1666. Il comporte donc des mitigations, variables à la vérité selon l'une ou l'autre des cinq congrégations

placées sous la juridiction d'un président général en résidence à Rome : la Congrégation austro-hongroise, la Congrégation helvético-germanique, la Congrégation d'Italie, celle de Belgique, et, peut-on ajouter à certains égards, celle de Sénanque. Elles dénombrent au total plus d'un millier de religieux.

A deux titres divers, accordons une mention spéciale à la *Congréyation de Sénanque*, qui fut fondée au diocèse d'Avignon en 1854 et déclarée indépendante de la Congrégation d'Italie vers 1882.

La principale raison de cet affranchissement est la suivante. Le P. Barnouin avait voulu créer, en France, une observance qui militât à mi-chemin entre les austérités de la Trappe et les mitigations de l'observance commune. Ses constitutions furent d'ailleurs approuvées par Léon XIII en 1892.

C'est d'une filiale de Sénanque, Fontfroide, au diocèse de Carcassonne, qu'est sortie la fondation française, autonome elle-même dès 1904, de la Congrégation des *Moines cisterciens de l'Adoration* ou *du Corpus Christi*, établie à Pont-Colbert près de Versailles.

Notons enfin, en Italie, les *cisterciens de Casamarie*, qui suivent les règlements de Rancé et dont les constitutions furent approuvées par Rome en 1864. Ils appartiennent à proprement parler à la stricte observance, mais dépendent immédiatement du Saint-Siège. Ils comptent une cinquantaine de religieux.

III. Quelques célébrités de l'ordre. — Deux papes sont sortis de l'ordre de Cîteaux : Eugène III († 1153) et Benoît XII († 1342). La succession d'Honorius III fut refusée par un évêque cistercien de Porto. L'ordre a donné à l'Église une quarantaine de cardinaux, des évêques en nombre incalculable. Les saints ou bienheureux inscrits au Ménologe cistercien se chiffrent par centaines, malgré la discrétion de l'ordre à honorer les siens d'un culte public. La place occupée par lui dans les branches du savoir humain le cède notablement au rang tenu par les bénédictins, soit en raison de la part plus large laissée au travail des mains, soit à cause d'une estime moindre pour les productions intellectuelles. Cîteaux a eu néanmoins ses écoles, ses collèges, ses maîtres en théologie, en ascétisme, en exégèse, en philosophie, en histoire, en mathématiques.

A la tête de cette pléiade brille saint Bernard, docteur de l'Église, dont les traités de théologie, les sermons, les épîtres sont bien connus. Nommons aussi Rancé, l'émule de Bossuet, mais que ses écrits sur la vie et les vertus des moines firent suspecter de jansénisme et mirent aux prises avec Mabillon et Le Masson.

L'abbaye allemande de Bregenz publie depuis une quarantaine d'années une revue consacrée à l'histoire de l'ordre : *Cistercienser-Chronik*.

IV. Les Cisterciennes. — Elles ont participé de très près aux vicissitudes de l'ordre, et cela, dès la phase de formation, durant laquelle on ne connaît que l'abbaye de Tart, à 24 kilomètres de Dijon, fondée dès 1125 et où s'assemblèrent en 1190 dix-huit abbesses de France. Au cours de l'âge d'or, elles atteignirent au chiffre de neuf cents couvents.

La même décadence s'affirme que chez les religieux et pour les mêmes motifs. La réaction se manifeste aussi chez les moniales, dont quelques-unes érigèrent des congrégations indépendantes : telles en Espagne, à la fin du XVe siècle, celle des bernardines de la Récollection dites aussi récollettes: à la fin du XVIe, en France, près de Toulouse, celle des feuillantines, et surtout, la réforme opérée par Angélique Arnaud des deux couvents de Port-Royal de Paris fondé à Paris en 1626, au faubourg Saint-Jacques, et de Port-Royal des Champs créé dès 1204 près de Versailles. Mais cette dernière observance, à laquelle s'étaient ralliées d'autres abbayes, sombra dans le jansénisme : ce qui provoqua en 1710 la suppression de Port-Royal des Champs. La réforme de la Trappe fut établie dans l'abbaye des Clairets, sise au diocèse de Chartres.

A l'heure présente, l'Espagne et l'Italie comptent près de cent maisons dont la plupart ont survécu à la tourmente révolutionnaire et donnent abri à près de deux mille cinq cents religieuses soumises à la commune observance. La moyenne observance a, elle aussi, ses moniales établies, à l'origine, au diocèse de Digne. Enfin l'étroite observance compte les récollettes d'Espagne, disséminées en une quinzaine de monastères, et en outre quinze couvents de cisterciennes réformées de Notre-Dame de la Trappe.

Quant au recrutement, observons ces proportions asymétriques : dans l'ordre de Cîteaux, toutes observances comprises, les trappistes l'emportent en nombre sur les autres cisterciens. Chez les femmes au contraire, les trappistines représentent la minorité.

Le genre de vie est à très peu près le même pour l'un et l'autre sexe.

V. Le régime de vie. — Parmi les contemplatifs, le cistercien a ses traits caractéristiques fort accentués. Les plus en relief sont la communauté de vie et la loi du silence.

Mitigée chez les cisterciens de la commune et de la moyenne observance, cette double austérité ne comporte aucun adoucissement dans la stricte observance. Ici, dans l'ordonnance de la journée, il n'y a nulle place pour quelque aparté prévu ou permis par la règle. Les offices liturgiques et les exercices de spiritualité se célèbrent tous au chœur, au chapitre, dans les cloîtres. Les repas se prennent tous au réfectoire. L'étude a lieu en une salle commune; le travail manuel en collectivité, aux champs ou à l'atelier. Le repos enfin se prend en des dortoirs, sur des lits seulement séparés l'un de l'autre par une cloison d'alcôve. C'est bien là ou jamais la formule de la vie cénobitique.

Parmi ses frères, le trappiste se doit créer une solitude. Il y parvient à l'aide de l'autre loi qui le régit parallèlement : celle du silence. Ses constitutions l'avertissent qu'« aucune récréation ou causerie commune n'est permise pour quelque motif que ce soit. » Les *Us* ajoutent cette précision: « Les religieux ne doivent avoir entre eux aucune communication de vive voix ni par écrit. Lorsqu'ils auront quelque chose d'utile à se communiquer, ils le feront par signe. » Il est cependant des exceptions prévues : il reste toujours loisible de s'entretenir avec les supérieurs, le directeur de conscience, le chef d'emploi, suivant le besoin ou le désir que l'on en éprouve.

Pour le détail, la journée se déroule de deux heures du matin à sept ou huit heures du soir suivant les saisons. Elle comporte une répartition bien harmonisée de prières, de travail manuel, de lecture ou d'étude.

Le costume cistercien est fait de laine blanche. Il comporte la *coule* bénédictine, mais de couleur blanche. Toutefois les profès se distinguent des novices par la couleur noire du scapulaire. Le froc des convers est brun.

J. Besse, *Cisterciens*, dans le *Dictionn. de théol. cath.*, t. II, col. 2532-2550; *Histoire abrégée de l'ordre de Cîteaux*, par un moine de Thymadeuc, Saint-Brieuc, 1897; Dubois, *Histoire de l'abbaye de Morimond*, Dijon, 1855. Deux petites brochures très bien informées : C. Guillemant, *La vie des frères convers trappistes, Saint Bernard et la fondation des cisterciennes dites trappistines*. Une admirable petite biographie mettant au point la vie que l'on mène à la Trappe : *Après le champ de bataille*. Ces trois derniers ouvrages sont édités par l'abbaye de Sept-Fons, par Dompierre-sur-Besbre (Allier). Dom A. Le Bail, *L'ordre de Cîteaux. La Trappe*, Paris; Élie Maire, *Les cisterciens en France*, Paris, 1921.

Élie Maire.

CIVILISATION CHRÉTIENNE. — Comme en bien d'autres articles de ce Dictionnaire il est traité des divers éléments de la civilisation et des faits ou des acteurs qui s'y rattachent, on se bornera ici à quelques indications générales. On le fera en s'inspirant de Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame et Retraite de la semaine sainte*, année 1895, p. 149-175, 394-405, qu'on citera largement. Cf. J. Bricout, *Mgr d'Hulst apologiste*, Paris, 1919, p. 438-449.

La civilisation a pour but ou pour essence de rendre l'humanité « meilleure et plus heureuse ». Plus une société développe *tout l'homme* en *tous les hommes* qui la constituent et plus elle les rend heureux, plus elle est civilisée. La civilisation comprend donc divers éléments : l'élément moral, — auquel on relie d'ordinaire l'élément religieux et l'élément social, — l'élément intellectuel, l'élément matériel. Ne parlons pas du progrès religieux séparément. Il n'est guère contestable que la conversion du monde au monothéisme moral, qui est l'œuvre du christianisme, soit un grand bien pour l'humanité. La même chose est à penser de la formation religieuse proprement dite des âmes, à laquelle l'Église ne cesse de travailler avec ardeur et succès. Mais la religion chrétienne ou l'Église est-elle une source ou un agent de progrès moral et social, de progrès scientifique et artistique, de progrès du bien-être ?

I. Progrès moral et social. — Le progrès moral et social, avant tout. L'Église n'a cessé d'y contribuer puissamment. « Elle garde le dépôt des vérités qu'une nation ne peut méconnaître sans mourir : Dieu d'abord, substance du vrai, règle du juste, source de tous les droits, raison suprême des devoirs... Avec Dieu, l'Église affirme encore tout ce que Dieu a voulu et tout ce qu'il a fait pour fonder la société humaine, » tous les principes de la morale individuelle, domestique ou civique. L'enseignement de l'Église est « la première partie de son rôle civilisateur... Mais la vérité ne peut pas tout par elle-même. Elle rencontre les résistances de la passion. Pour en triompher, il lui faut un allié : elle le trouve dans ce ... principe surhumain de justice et d'amour, » la grâce de Jésus-Christ, « et voilà le second élément civilisateur que l'Église nous garde. »

Par le christianisme, par l'Église, la moralité privée s'est singulièrement affinée, le sanctuaire de la famille s'est purifié, la dignité de la femme et de l'enfant s'est affirmée. Nous ne voudrions plus pour nous-mêmes « d'une liberté qui serait le privilège d'un tiers du genre humain; » « d'une égalité qui courberait les deux autres tiers sous l'esclavage; » « d'une fraternité enfermée dans le cercle étroit des sympathies personnelles, ignorante de la pitié sociale, incapable d'ouvrir un asile à la souffrance, à la vieillesse, à l'enfance abandonnées; » « d'une solidarité prisonnière des limites d'un État, traitant de barbares tous les étrangers et se permettant tout contre les barbares. » Il y a plus. « L'impiété entame de toutes parts la morale sociale » et la morale privée; et cependant la vertu civilisatrice de l'Évangile ou de l'Église se révèle encore, et dans la résistance que les principes de perversion continuent de rencontrer dans les consciences individuelles, et sur une société qui la renie. Nous admettons volontiers que, de notre temps, se sont réalisées de véritables améliorations dans les rapports des hommes entre eux. « Je n'hésite pas, déclarait Mgr d'Hulst, à reconnaître que l'idéal de justice et de solidarité pénètre de plus en plus les institutions civiles; qu'on ne saurait plus se passer de liberté dans les institutions politiques; que les institutions judiciaires s'imprègnent de pitié et tendent à substituer la présomption d'innocence à la présomption de crime; que l'idée de l'égalité entre les hommes, après avoir emprunté au christianisme naissant la force d'abolir l'esclavage, lui emprunte aujourd'hui, après tant de siècles, le secret de faire prévaloir dans les transactions privées des intérêts trop longtemps lésés et d'assurer une part aux plus humbles dans la gestion des affaires publiques. » Tout cela, directement ou indirectement. — Mgr d'Hulst, avec grande raison, n'établissait pas de connexion nécessaire entre les principes ou l'esprit de l'Évangile et les principes de la démocratie politique, — n'est pas « la fin du règne de Jésus-Christ » ou de l'Église; « c'en est l'extension à travers les âges: c'est le prolongement de son action bienfaisante: c'est, après le passage d'une marée puissante, un de ces lointains remous qui soulèvent encore les eaux apaisées et y déterminent des courants qu'on croit nouveaux. »

Il faut être bien ignorant ou, par esprit de parti, fermer les yeux à l'évidence pour, comme le faisait jadis Jules Guesde au Parlement français, reprocher à « messieurs les chrétiens » « de n'avoir rien fait », ou presque, pendant les dix-huit siècles qu'ils avaient été les maîtres du monde.

Parler ainsi, lui répliquait le même prélat (cf. Émile Cavé, *Mgr d'Hulst, député*, Paris, 1898, p. 272-274), « ce serait une véritable insurrection contre l'histoire. Il faudrait dire alors que, pendant les trois premiers siècles de notre ère, le christianisme n'a rien fait pour introduire dans la pratique de la vie ce sentiment qui paraît si étranger aux civilisations antiques, même les plus brillantes, l'amour des petits, des pauvres, des faibles, des déshérités. Il faudrait dire qu'à partir du IVe siècle le christianisme n'a pas mis la main à l'œuvre de l'abolition de l'esclavage, ce qui est, je le répète, un défi à l'histoire... Il faudrait dire enfin que, pendant les âges barbares, l'Église, représentée par les évêques et par les moines, n'a rien fait pour adoucir l'âme féroce de ces tribus et pour les former longuement, laborieusement, à travers mille retours offensifs de la barbarie, à ces mœurs nouvelles qui ont enfin atteint leur plein épanouissement dans ce XIIe et dans ce XIIIe siècles, auxquels M. Jules Guesde lui-même rendait hommage et qui se caractérisent surtout par le respect des faibles et par le sentiment de la justice armant le bras des forts pour le triomphe du droit. » A partir du XVIe siècle, il est vrai, on voit diminuer cette action civilisatrice, moralisatrice et pacificatrice du christianisme. Pourquoi ? « C'est précisément parce que la société commençait alors ce mouvement qui a continué jusqu'à nos jours et qui l'éloignait de la foi. » A partir de la Renaissance et de la Réforme protestante, on voit, en effet, apparaître certaines nouveautés historiques. « C'est d'abord la monarchie absolue, que ne vient plus tempérer aucune institution traditionnelle, la monarchie selon Machiavel, que le Moyen Age avait ignorée. C'est ensuite une conception particulièrement égoïste et féroce de la propriété : la propriété sans charges morales. Si, enfin, de nos jours cette grande évolution ou révolution économique, qui a pour cause la transformation du travail humain par la science, a coïncidé avec une certaine aggravation de souffrances de la classe laborieuse ou au moins d'une partie de cette classe,... c'est parce que cette transformation, qui était bonne en elle-même, comme tout ce qui représente un progrès de l'esprit humain, s'est faite sous la domination et sous l'inspiration d'une bourgeoisie qui s'est vantée elle-même d'être fille de Voltaire. En sorte que ce n'est vraiment pas à l'Église et au christianisme que l'on peut en demander compte. » « La vérité, faut-il conclure, est qu'à toutes les époques le christianisme a fait une grande partie du bien que comportait l'état des esprits et des mœurs du moment, et qu'il n'a pas tout fait, non seulement à cause des résistances que lui ont opposées en tout temps les passions humaines,

mais aussi... parce que les instruments humains, qui ont été chargés aux différentes époques de l'histoire de représenter la doctrine et l'action morale et sociale du christianisme, ont été très loin d'être toujours à la hauteur de leur tâche. » L'Église n'a pas tout fait, mais elle a fait beaucoup, et, s'il est juste de dire que l'élément moral de la civilisation en est l'élément essentiel, il faut reconnaître que, par son enseignement et par son action, l'Église est réellement la mère de notre civilisation.

II. Progrès intellectuel et progrès matériel. — Il n'y a pas que le progrès religieux et moral ou social, il y a encore le progrès intellectuel et le progrès matériel.

L'Église ne repousse pas cette autre partie de la civilisation, et il n'est pas même vrai de dire qu'elle la regarde « avec défiance comme nuisible à son œuvre. » Des chrétiens timides ou moroses, des chrétiens pusillanimes, quelques enfants timorés de l'Église immortelle — toutes ces expressions sont de Mgr d'Hulst — « font mauvaise mine au progrès, » à ce genre de progrès. Les véritables interprètes de la tradition de l'Église et de sa doctrine pensent tout autrement de la culture humaine. Qu'on se rappelle, par exemple, les deux épîtres pastorales de Mgr Pecci, le futur Léon XIII, sur l'Église et la civilisation ou la plupart des grandes encycliques de ce pape. Qu'on voie aussi comment Mgr d'Hulst insistait pour montrer que l'architecture du Moyen Age, la peinture et la sculpture du xv^e^ siècle, la littérature du xvii^e^ ne doivent pas nécessairement borner nos préférences: que l'esprit de la science n'est pas incompatible avec l'esprit de la foi; que le bien-être n'est pas fatalement corrupteur et que l'extension du paupérisme n'est pas la conséquence nécessaire de l'accroissement de la richesse publique.

« Oui, s'écriait-il, la littérature antique et la littérature contemporaine contiennent un poison de scepticisme et d'immoralité; mais elles contiennent aussi des formes admirables, des merveilles de pensée, de sentiment et d'expression, une psychologie profonde, de puissantes aspirations vers l'idéal. Est-il donc impossible de leur prendre tout cela et d'exclure le reste ? Pour demeurer croyant et chaste, l'écrivain n'a pas besoin d'être froid et raide. L'ont-ils été, ces grands maîtres qu'on prétend imiter parce qu'on les répète, et qu'on imiterait bien mieux en étant de son temps comme ils ont été du leur, en mariant, comme l'a fait Dante, à la fermeté d'une foi sûre d'elle-même toutes les audaces et toutes les ardeurs de son siècle ? — L'art aussi, j'en conviens, est plein de séductions dangereuses : c'est le jardin de la tentation. Mais... une civilisation humaine ne mérite pas l'anathème pour rechercher le beau, même à travers le inévitable risque moral, pourvu qu'elle se tienne ferme à l'affirmation du devoir et qu'elle proclame bien haut l'alliance possible et nécessaire d'une esthétique toujours en quête de procédés nouveaux et d'une éthique fortement appuyée aux règles du bien. — Et que dirons-nous de la science ? En dehors même, en dehors surtout de ses applications pratiques, elle est, après la vertu, le plus noble exercice des facultés humaines, l'effort le plus généreux et le plus fier de cet être à la fois infirme et puissant où se lit la double empreinte d'un néant originel et d'une ressemblance divine... C'est par la science que l'humanité grandit et s'élève. Lui reprocherez-vous de prendre conscience de sa dignité et de chercher sans cesse à l'accroître par ses conquêtes sur l'immensité de l'inconnu ? Jamais peut-être cette conscience n'a été plus claire et plus intense qu'en ce siècle. Voilà pourquoi, plus encore que l'opinion, la science prétend aujourd'hui à l'empire du monde. Pour couper court aux abus sacrilèges, il suffit de persuader à cette maîtresse des choses qu'elle n'est pas souveraine, mais vassale de Celui qui peut tout parce qu'il sait tout... — Enfin la science appliquée n'a pas non plus de quoi nous faire peur. Si elle rend notre condition terrestre plus douce, plus libre et plus fière, elle répond en cela au dessein de Celui qui a fait de l'homme le roi de la création... Ici encore se rencontre, je l'avoue, le péril d'orgueil et de corruption. » Mais l'Église est là pour nous rappeler notre devoir, pour nous apprendre, non pas « à maudire le génie de l'homme, mais à lui conseiller la modestie et la pitié. » Après les horreurs et les souffrances qu'a causées la dernière guerre, et à la pensée de celles, plus effroyables encore, que produirait une guerre nouvelle, ne manquons pas de souligner avec force l'importance majeure du progrès moral, sans lequel toute autre forme de progrès risque de nuire à l'humanité; mais ne condamnons aucune de ces formes, continuons d'encourager tout exercice légitime de l'esprit humain.

L'Église encourage et favorise tout ce qui est bon, tout ce qui est une légitime application ou une heureuse conquête de nos facultés. Elle a encouragé et favorisé les corporations, les universités, l'étude des sciences de la nature. Elle s'attribue le droit de contrôler même ce qui n'appartient pas directement à son domaine propre; mais contrôler ne signifie pas contredire et étouffer. Que les artistes soient vivifiés par l'esprit religieux et moral qui anime l'Église, et leur inspiration n'en sera que plus saine et plus noble. Que les savants soient pénétrés de l'esprit d'humilité et de désintéressement que prêche l'Église, et la science objective, impartiale, vraie y gagnera notablement. Que patrons et ouvriers aient l'estime du travail sous quelque forme qu'il se présente, qu'ils soient consciencieux, modérés dans leurs désirs, tempérants, — toutes vertus que l'Église recommande, — et la diffusion du travail, sa puissance et sa régularité, sa fécondité seront en grande partie assurées, et le progrès matériel ira croissant. Le mot célèbre de Montesquieu (dans sa boucle, il ne fut qu'une boutade *ironique*) sera éternellement vrai : « Chose admirable! La religion chrétienne, qui ne semble avoir d'autre objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. » Directement ou non, l'Église collabore de toutes façons, pour une part variable mais toujours appréciable, à l'œuvre complexe de la civilisation Il est faux de prétendre qu'elle a tout fait ou qu'elle fait tout, même dans le champ de la morale. Il ne le serait pas moins d'affirmer qu'elle n'a rien fait ou qu'elle ne fait rien dans les autres provinces de la civilisation humaine.

Conclusion. — « Je suis homme, disait un poète ancien, et rien d'humain ne m'est étranger. » Je suis mère, dit l'Église, et rien de ce qui peut contribuer au perfectionnement et au bonheur de mes fils ne m'est indifférent. L'Église, qui est l'œuvre de Jésus-Christ, est tout ensemble la religion de l'absolu, de l'autorité, et la religion de l'esprit, de l'amour. C'est ainsi qu'il faut la comprendre, si l'on veut apprécier justement son passé et parler de son avenir avec quelque exactitude. Et c'est aussi parce qu'elle est telle, organisation et vie tout à la fois, que son action civilisatrice a été et continue d'être si puissante. « Par Jésus ou par l'Église — c'est tout un, » le royaume de Dieu ne cessera de se développer dans les âmes et d'y produire des fruits abondants de sainteté et de bonheur.

Ne désespérons donc pas de notre société. De la « civilisation moderne » comme de la « civilisation ancienne » éliminons ce qui est mauvais, et ajoutons-y ce qui y manque. Un sage accord du passé et du présent s'impose en politique; la réconciliation de la

vieille Église et du monde moderne n'est pas moins possible. Au lieu de broyer du noir, de bouder, de nous perdre en vaines jérémiades, ou encore de chercher vainement à arrêter le cours du temps, sachons, selon le conseil de saint Paul, I Thess., v, 21, examiner toutes choses et retenir ce qui est bon : *Omnia autem probate, quod bonum est tenete.* Le plus pur esprit chrétien est prudent et large tout ensemble, et le progrès de la civilisation véritable, de la civilisation chrétienne, est à ce prix

J. Brucout.

CLAIR (lat. *Clarus* ou *Clerus*). — Au rapport de la tradition, Clair ou Cler naquit à Rochester, dans la Grande-Bretagne. Sur le point de contracter mariage avec une sage et vertueuse princesse, il entendit une voix mystérieuse qui l'invitait à se rendre en Neustrie pour s'y consacrer à Dieu. Il obéit, passa quelque temps dans un monastère et vint enfin se fixer dans une solitude du Vexin, sur les confins du diocèse de Beauvais, pour y mener la vie érémitique. Il vécut là durant plusieurs années dans le plus grand dénûment : souvent il sortait de sa retraite pour annoncer dans le voisinage les vérités du salut. Il mourut victime de son amour pour la chasteté : une misérable femme, n'ayant pu réussir à le corrompre, chargea deux infâmes sicaires de la venger. Ceux-ci, après avoir accablé Clair d'outrages, lui tranchèrent la tête. — Le pays qui garda les reliques de ce martyr fut nommé Saint-Clair-sur-Epte : il conserve aujourd'hui ce nom avec une illustration d'un autre genre : c'est là qu'en 911 Charles le Simple signait le traité par lequel il cédait à Rollon le comté de Normandie.

Le corps de saint Clair, illustré par plusieurs miracles, fut exposé à la vénération des fidèles. Des aveugles et des personnes affligées de maux d'yeux furent guéris de leurs infirmités. Chaque année, le 18 juillet, des pèlerins vont vénérer les reliques et aussi la chapelle élevée à l'endroit où le solitaire avait sa cellule. Cependant l'anniversaire du saint est au 4 novembre dans le martyrologe romain.

J. Baudot.

CLAIRE D'ASSISE (lat. *Clara*). — Vers 1194 naissait à Assise un enfant qui devait avec le séraphique François rendre la ville à jamais célèbre. Ses parents étaient Favorino Scifi, comte de Sasso Rosso, et Ortolana, tous deux distingués par leurs richesses et leurs vertus. Ortolana, d'une ardente piété, venait d'accomplir un pèlerinage à Jérusalem, au Mont Gargan et à Rome. Au temps de sa grossesse, le Seigneur daigna lui dire que son enfant serait une lumière pour le monde entier. Aussi voulut-elle donner à cette enfant le nom de Claire. Celle-ci avait atteint l'âge de dix-huit ans, lorsque François, qui émerveillait l'Italie par sa vie extraordinaire, vint, en 1212, prêcher le carême à Assise. Claire lui fit connaître son désir secret d'embrasser la vie religieuse, et, le 19 mars, dimanche des Rameaux, introduite dans l'église de Sainte-Marie des Anges, elle reçut de François, qui venait de lui couper les cheveux, une tunique grossière en place de ses riches vêtements, puis un voile épais pour couvrir sa tête. Ce jour-là, commençait le second ordre de saint François, l'ordre des *Pauvres Dames*.

François avait confié la jeune fille aux bénédictines de Saint-Paul. Favorino, ayant découvert la retraite de Claire, vint en colère pour la réclamer; il se calma néanmoins. Mais Agnès, la jeune sœur de Claire, était venue la rejoindre; il y eut alors de nouvelles menaces de la part des parents exaspérés. Des prodiges mirent fin à ces scènes pénibles. Favorino, déjà transformé par la grâce divine, ne tarda pas à mourir: Ortolana, elle aussi, voulut comme ses filles s'assujettir aux austérités de la pénitence. François mit à la disposition de ces âmes avides de pauvreté l'église de Saint-Damien avec ses humbles dépendances. Des recrues se présentèrent nombreuses; Claire sollicita une règle définitive qui pût lui assurer à elle et à ses filles spirituelles le précieux trésor de la pauvreté. François, après s'être concerté avec le cardinal Hugolin (le futur Grégoire IX), composa, en douze chapitres, une règle en tout conforme à celle des frères mineurs. C'était en 1224: après la mort de François survenue en 1229, Grégoire IX voulut tempérer les rigueurs d'une règle qui ne tolérait même pas la possession de biens en commun. Claire s'y refusa : elle demandait l'autorisation de suivre les conseils du Sauveur et de l'imiter jusque dans la nudité de sa croix. Au moment où, après une maladie d'une année, la faiblesse extraordinaire de l'humble fille faisait pressentir une mort prochaine, Innocent IV avec toute sa suite vint se recommander aux prières de l'illustre malade. Le pape, en cette circonstance, donna à la sainte une suprême consolation, en confirmant sa règle déjà approuvée par le cardinal Raynald, évêque d'Ostie et protecteur de l'Ordre. Claire mourut le 11 août 1253: le souverain pontife présida les funérailles et le corps fut solennellement transporté dans l'église Saint-Georges, où les restes vénérés de François avaient reposé durant quelques années. A la suite des nombreux miracles, Innocent IV fit faire une enquête, mais le décret solennel de la canonisation de Claire fut rendu en 1255 par le cardinal Raynald, devenu pape sous le nom d'Alexandre IV.

Beaufreton, *Sainte Claire d'Assise*, Paris, 1922.

J. Baudot.

CLARETIE, dit **Jules,** naquit à Limoges en 1840. Il fit ses études à Paris. Il ne les avait pas encore terminées que déjà il faisait paraître — sous un pseudonyme, bien entendu — sa première œuvre : *Le Rocher des fiancés*, dans un journal illustré. D'autres essais littéraires suivirent avant que leur auteur fût reçu bachelier. Cela annonçait une vocation littéraire bien déterminée. De fait, Jules Claretie a beaucoup écrit. Des romans : *Le beau Solignac; L'accusateur; Le roman du soldat; Les belles folies; Brichanteau; M. le Ministre; Le Million; Le candidat; Madame Bertin; L'Obsession*, etc. Des pièces de théâtre : *Les Muscadins; Le Régiment de Champagne; Le Père; Les Mirabeau; M. le Ministre; Le beau Solignac*, etc. Des ouvrages historiques : *Les Derniers Montagnards; La Débâcle; la France envahie; Paris assiégé; Camille Desmoulins; Histoire de la Révolution de 1870-1871*, etc. De la critique littéraire et des essais divers : *Les Contemporains oubliés ; La vie moderne au théâtre; Molière; Peintres et sculpteurs contemporains; Portraits contemporains; Célébrités contemporaines; La vie à Paris; Le Drapeau*, etc. Jules Claretie est un des polygraphes dont la compétence fut la plus étendue et la facilité la plus féconde. Il fut président de la Société des gens de lettres, administrateur de la Comédie-Française, académicien. Il prononça d'innombrables discours et écrivit des articles à foison. Son œuvre est donc très considérable, mais il faut bien reconnaître qu'elle en impose plus par la masse que par la qualité. Au point de vue littéraire, il ne s'élève guère au-dessus de la correction du style, et au point de vue religieux et philosophique, son plus bel essor l'amène aux confins de la neutralité bienveillante. Il mourut en 1913.

Léon Jules.

CLARISSE (lat. *Clarissa*). — C'est le nom que porta dans le monde celle qui devait être tertiaire franciscaine sous le nom d'Hyacinthe.

De la famille des Mariscotti et des Orsini, Clarisse ou Clarice naquit en 1585 à Vignanello, dans les États de l'Église. Séduite par les frivolités du monde,

l'enfant fut confiée aux religieuses franciscaines de saint Bernardin de Viterbe, mais ne se corrigea pas : elle rentra à la maison paternelle aussi frivole qu'elle en était sortie. Le père, fatigué de ses bizarreries, l'engagea à se faire religieuse : elle céda à cette suggestion, mais sans rien changer à ses dispositions. Elle voulut vivre dans le cloître comme une personne du monde. C'est alors qu'elle prit le nom de Sœur Hyacinthe.

Malade, elle fit appeler le directeur spirituel de la communauté : celui-ci, surpris du luxe qu'il trouva dans la cellule, déclara d'un ton sévère à Sœur Hyacinthe qu'il ne pouvait entendre sa confession, que le paradis n'était point fait pour les personnes vaines et superbes. La leçon porta aussitôt ses fruits : Sœur Hyacinthe se mit à pleurer, demanda publiquement pardon des scandales donnés à ses compagnes, se condamna à de dures pénitences. Malgré ses désolations intérieures et ses aridités, elle persévéra dans la sainte oraison. Puis elle s'appliqua aux œuvres extérieures de zèle. Sa vie, riche en vertus et en mérites, fut couronnée par une mort précieuse devant Dieu (30 janvier 1640). Béatifiée par Benoît XIII en 1726, elle a été canonisée par Pie VII en 1807.

J. Baudot.

CLASSES SOCIALES. — 1. La société n'est pas un bloc monstrueux; elle est composée au contraire de *groupes variés*, tout comme le corps humain, dans son admirable unité, est constitué par des membres et des organes distincts qui ont chacun leur fonction.

Le genre de travail crée d'abord entre tous ceux qui s'y livrent des liens étroits provenant de la communauté de pensées, de sentiments, d'intérêts. Les fonctions diverses que requiert la bonne marche d'une société ajoutent encore des ressemblances ou des dissemblances, selon la valeur des services rendus à cette société. L'éducation et l'instruction viennent, enfin, comme stabiliser ces types. Bref, de l'ensemble de toutes ces influences naissent naturellement les classes sociales. Une fois nées, elles s'organisent, d'abord en elles-mêmes pour augmenter leur force, puis entre elles pour réaliser le bien commun et l'ordre.

Ces quelques vérités que nous venons d'exposer sont ce que l'on pourrait appeler des vérités éternelles, avec lesquelles il ne faut pas confondre beaucoup d'organisations sociales que nous montre l'histoire et qui ne sont que des arrangements momentanés, ou, comme on dit aujourd'hui, des contingences historiques. Ces contingences historiques font place à d'autres, sans ébranler pour cela l'ordre social, pourvu qu'on en ménage sagement la transition.

L'égalité sociale absolue — qui conduit forcément à l'individualisme — est donc une chimère, et il y aura toujours des classes sociales qui différeront entre elles, parce qu'il y aura toujours, comme dit admirablement Léon XIII, « des personnes à qui la naissance, la fortune, la culture intellectuelle et la culture morale assurent une plus grande autorité dans la cité. » Encycl. *Graves de communi*. Tous les papes ont insisté avec raison sur cette vérité trop oubliée en notre siècle individualiste.

2. Mais si les classes sociales sont nécessaires et avantageuses, il faut aussi reconnaître qu'elles ont des *dangers*. Comme on l'a noté avec raison, elles ont tendance à se transformer en castes jalouses et fermées; surtout, à force d'avoir les yeux fixés sur leurs intérêts et sur leurs droits, elles sont exposées à oublier les droits et les intérêts des autres classes, et le bien social général.

Elles doivent donc ouvrir volontiers leurs rangs aux éléments nouveaux qui sont dignes de monter d'un degré sur l'échelle sociale et qui leur apporteront un renouveau de vie.

Elles doivent aussi ne pas « croire être un tout », mais savoir « être membre », selon la profonde expression de Pascal. Savoir être membre, vouloir être membre : telle est l'idée vraie qui doit servir de base à une organisation sociale normale; membre d'une famille, mais membre aussi d'une cité; membre d'une profession, mais membre aussi d'une nation; membre d'une nation, mais membre aussi d'un monde; membre d'une paroisse, mais membre aussi d'une Église catholique.

Enfin un autre danger des classes, c'est celui que signalait Léon XIII dans son encyclique *Sur la condition des ouvriers*, quand il écrivait : « La puissance des transformations sociales a divisé la cité en deux classes et a creusé entre elles un immense abîme : d'une part, une faction toute-puissante parce que souverainement opulente, et qui, maîtresse absolue de l'industrie et du commerce, détourne le cours des richesses et en fait affluer vers elle toutes les sources...; d'autre part, une multitude indigente et faible, et dont l'âme ulcérée est toujours prête au désordre. » Il doit y avoir des différences entre les classes, mais jamais, selon le mot de Léon XIII, « un immense abîme ».

3. Pour atteindre le bien commun, *quelle loi doit donc régir les rapports des classes sociales?* M. le marquis de la Tour du Pin l'a tracée en quelques phrases d'une merveilleuse concision : « L'ordre de justice qui fait converger au bien commun le rôle de chacune des classes dans la société est généralement un *rôle de coordination, et non de superposition*. L'image de la pyramide ne convient qu'à un ordre basé sur le droit de la force, mais non à un ordre social chrétien. Que celui-là qui veut être le plus grand d'entre vous soit le serviteur de tous. » *Association catholique*, octobre 1901.

Ces paroles peuvent faire l'objet d'utiles méditations. Elles éliminent et exterminent tout à la fois, et l'antique oppression païenne, et l'exagération de l'idée si juste du patronage, et l'odieuse lutte des classes. Elles montrent bien la route à suivre, « également éloignée du desséchant esprit de caste et de l'action dissolvante d'une égalité imaginaire, » comme dit quelque part Vogelsang.

4. Mais que devient alors *l'idée de classes dirigeantes?* Elle reste intacte dans son fond, mais il y faut ajouter, semble-t-il, une nuance propre à notre temps spécialement.

On sait que Le Play a attiré l'attention des sociologues sur ce qu'il appelle les autorités sociales, c'est-à-dire les personnes qui dans leur milieu exercent une influence bienfaisante. « La considération, écrit aussi M. de la Tour du Pin, *ibid.*, peut s'acquérir légitimement dans chaque classe et y mettre en relief des familles auxquelles s'attache ainsi une autorité sociale. »

« Dans chaque milieu », « dans chaque classe » : ce sont là d'heureuses formules, mais qui entraînent des conséquences. Si la considération peut s'acquérir légitimement dans chaque classe, chaque classe n'aura-t-elle pas ses familles dirigeantes comme ses autorités sociales ? La classe ouvrière n'aura-t-elle pas ses familles modèles donnant l'exemple du travail et de la vertu ? Et dès lors ne faut-il pas inscrire cette classe aussi parmi les classes dirigeantes ?

Et qu'on ne dise pas qu'on aboutira à donner la direction de la société aux masses populaires des campagnes ou des villes. Il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de ne pas refuser aux ouvriers le droit de constituer dans leurs rangs une élite dirigeante qui n'aura pas plus la prétention de supprimer les autres qu'elle n'aura le goût de se laisser supprimer elle-même.

Après avoir longtemps reçu passivement les bienfaits des classes supérieures, puisque le christianisme oblige celles-ci à répandre abondamment au dehors le trop-plein de leurs supériorités matérielles ou morales, les classes dites inférieures veulent aujourd'hui travailler positivement et apporter leur quote-part au bien commun.

Dans un temps où le sentiment démocratique s'est si développé et a soulevé des susceptibilités qu'on doit prendre garde de froisser, il était peut-être bon de noter cette particularité des classes sociales modernes, et de la nécessité urgente de travailler à l'éducation intellectuelle et morale d'une élite de travailleurs.

5. Pour terminer, disons quelques mots des *classes moyennes* dont on a beaucoup parlé depuis plusieurs années.

Elles constituent, en effet, en partie la base solide de la nation, et l'on s'est aperçu qu'elles étaient menacées, petits artisans comme petits commerçants, par les grandes entreprises industrielles et commerciales.

L'importance des classes moyennes a été mise en lumière par tous ceux qui ont pris leur défense. « Les classes moyennes, a dit M. Marcel Rivière, réunissent dans la même main capital et travail; elles sont à l'abri de la pauvreté comme du luxe... elles jouissent d'une plus grande indépendance que les classes salariées : l'expérience de leurs propres affaires leur apprend les difficultés inhérentes à toute entreprise, les détourne des utopies, les rend plus amies de l'ordre, des traditions, de l'épargne, de la vie sobre et réglée, développe chez elles le sens des réalités et des responsabilités. » *Réforme sociale*, 1-16 août 1910.

La justice et l'intérêt social obligent donc à aviser au danger qui les menace. Parmi ces petits artisans et petits commerçants, il en est qui doivent disparaître fatalement devant la concurrence inévitable de la grande industrie : il s'agit d'adoucir la transition. Il en est qui doivent durer : il s'agit de voir et d'appliquer les conditions de leur maintien, crédit, coopératives d'achat et de vente, spécialisation, et tous autres moyens d'adaptation et de perfectionnement.

A ces petits artisans et commerçants, il faut joindre les employés, qu'on a trop longtemps négligés et qu'on a pu appeler le « prolétariat en redingote ». Par leur éducation et leur valeur morale, ils constituent une fraction importante des classes moyennes et ont droit à une attention spéciale de la part de tous ceux qui ont le souci de la paix sociale.

Paul Six.

CLASSIQUES PAIENS. — La loi sur la liberté de l'enseignement était votée le 15 mars 1850. Le moment n'était-il pas venu d'organiser un système d'éducation plus dégagé de ce qui n'est pas purement chrétien ? En 1851, un vicaire général de Nevers, l'abbé Gaume, publiait, sous ce titre : *Le ver rongeur des sociétés modernes*. « une thèse véhémente contre l'emploi prédominant des auteurs païens dans les collèges catholiques. Au fond, dit justement M. F. Mourret, *Histoire générale de l'Église*, t. VIII, *L'Église contemporaine*, p. 386, les revendications de l'auteur n'avaient rien de bien excessif. Il demandait que, jusqu'à la classe de quatrième inclusivement, tous les classiques fussent chrétiens, et qu'à partir de la troisième on y pût joindre les auteurs païens, mais dans des éditions soigneusement revues, et que ces auteurs mêmes fussent expliqués soigneusement. Mais le ton du livre était violent, absolu, agressif. Le système employé jusqu'alors était qualifié de « paganisme scolaire »; et ce système était présenté comme destructeur de la foi, de la famille, de l'autorité, et comme préparant le triomphe du socialisme. La méthode proposée était donnée comme l'infaillible moyen de salut. « Qu'elle soit mise en œuvre, s'écriait l'auteur en terminant, et bientôt c'en est fait du socialisme, du communisme et de toutes ces formidables erreurs qui menacent de nous reconduire au chaos. » Lamennais avait déjà soutenu une thèse analogue dans sa lutte contre l'Université. L'abbé Gaume trouva d'ardents soutiens en Montalembert, dans le fondateur du collège de l'Assomption à Nîmes, l'abbé d'Alzon, en Donoso Cortès et surtout en Louis Veuillot, rédacteur en chef de l'*Univers*. Mais les jésuites, Mgr Clausel de Montals, principalement Mgr Dupanloup, le combattirent vigoureusement. La polémique fut très vive entre ce dernier et Veuillot. « La lutte entre ces deux hommes, écrit encore M. Mourret, *ibid.*, p. 387, qui, dès le début de leurs relations, avait été et qui, dans la suite, devait rester presque sans relâche et, pour ainsi dire, instinctive, fut si aiguë, qu'elle dépassa le domaine de la question scolaire, qu'elle se présenta, pour les uns, comme la lutte de l'élément laïque contre l'épiscopat; pour les autres, comme le combat du vieux gallicanisme contre l'esprit romain. L'ensemble du clergé et des catholiques de France se trouva divisé. » Mais bientôt, la polémique au sujet des droits respectifs du journalisme catholique et de l'épiscopat s'étant renouvelée ou se prolongeant, l'encyclique *Inter multiplices*, du 21 mars 1853, fit entendre la voix du pape sur les deux conflits qui continuaient d'agiter l'Église de France. Pie IX demandait que la jeunesse fût formée « à l'art d'écrire avec élégance en étudiant et les ouvrages excellents des saints Pères et les écrits des auteurs païens les plus célèbres, soigneusement expurgés. » Il recommandait ensuite aux évêques « d'encourager les journalistes catholiques à défendre la cause de la vérité avec zèle et justesse, et de les avertir prudemment, avec des paroles paternelles, si, dans leurs écrits, il leur arrivait de manquer en quelque chose. » Ni l'un ni l'autre des deux partis en présence n'avait lieu d'être tout à fait mécontent ou de se dire approuvé de tout point. Mais Pie IX avait parlé le langage de la sagesse et de l'équité. Aussi bien en était-on déjà venu à abandonner certaines outrances du début, puisque les plus exigeants avaient fini par réduire leur thèse à deux ou trois points : l'expurgation plus sévère et l'enseignement plus chrétien des auteurs païens, l'introduction plus large des auteurs chrétiens. Dans les petits séminaires d'Orléans et de la plupart des diocèses, tout cela se pratiquait déjà dans de sages proportions. Et l'on se décida à faire mieux encore.

Aujourd'hui, la juste mesure est si bien gardée dans nos institutions secondaires que personne, ce semble, ne se plaint. Les auteurs païens sont sérieusement expurgés et enseignés de la façon chrétienne qui convient. Et puis, qu'on jette un coup d'œil sur le catalogue des livres classiques de la librairie parisienne de Gigord, qu'on y passe en revue, dans la collection de l'Alliance des maisons d'éducation chrétienne, les ouvrages qui concernent la langue latine et la langue grecque. On y constatera, pour ce qui est des textes latins et grecs, que non seulement on met aux mains des élèves des abrégés d'histoire sacrée ou des vies de saints composés en latin, non seulement les recueils de *Conciones*, de *Narrationes*, de *Lectiones* comprennent des extraits d'auteurs chrétiens et du bréviaire, non seulement on traduit et apprend par cœur les plus belles pages du Nouveau Testament, des Psaumes, de la Bible; mais encore que les Pères (morceaux choisis, ou ouvrages entiers) sont largement représentés : saint Cyprien, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, d'une part, et, de l'autre, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse. Ces publications obtiennent des éditions nombreuses : on les achète donc, et l'on s'en

sert. Le beau tapage que l'abbé Gaume soulevait jadis ne trouverait plus d'écho parmi nous, parce qu'il n'aurait plus aucune raison d'être.

J. Bricout.

CLAUDE (lat. *Claudius*). — Claude naquit à Salins, vers 603. Il entra dans l'état ecclésiastique et devint le modèle du clergé de Besançon. Il avait plus de quatre-vingts ans quand il fut élu évêque de cette ville. Il gouverna son troupeau pendant sept ans avec zèle et sagesse; puis il se démit de sa charge et se retira au monastère de Saint-Oyend (ou Eugend). Il y prit l'habit religieux et bientôt après dut consentir à devenir abbé. Sa sainteté de vie et son zèle pour la perfection lui valurent les surnoms d'Antoine et de Pacôme. Claude mourut vers 693 et fut enterré dans l'église abbatiale. Au XIIIe siècle, le monastère reçut le nom de Saint-Claude. Le corps du saint abbé fut découvert en 1243; il ne portait aucune marque de corruption: on le mit dans une châsse d'argent. Autour du monastère, devenu un pèlerinage célèbre, se forma la ville de Saint-Claude, que Benoît XIV érigea en évêché l'an 1743. En 1794, les révolutionnaires brûlèrent le corps du saint; on put seulement sauver un os du bras. La fête de saint Claude se célèbre le 6 juin.

J. Baudot.

CLAUDEL Paul est originaire de la Champagne. Il fut d'abord un fervent du « cénacle » où Stéphane Mallarmé distillait des théories spécieuses et des vers subtils. Puis la lecture d'Arthur Rimbaud l'enchanta. Il subit aussi le charme d'Eschyle, de Walt Whitmann, nous assure M. Henri Ghéon, et des prophètes de l'Ancien Testament. Par ailleurs il prit contact avec le vaste monde dans les voyages réitérés que lui imposa son titre d'ambassadeur et cela nourrit son imagination de beautés multiples et nouvelles et agrandit les horizons de son intelligence réfléchie et puissante. Catholique il s'affirma dès ses premières œuvres et catholique il est resté avec une intention bien nette d'amener à la foi les intelligences d'élite qu'enflamme le culte de la beauté.

Il a publié jusqu'ici nombre de poèmes et de pièces. Parmi les pièces, il faut citer : *L'Otage*, *L'Annonce faite à Marie*, *L'Échange*, *Le Père humilié*, *La Ville;* et parmi les recueils de poésies, *La Messe là-bas* et les *Poèmes de guerre*. Formée ou déformée par les disciplines décadentes et symbolistes, la poésie de M. Paul Claudel a ceci de particulier qu'elle ne ressemble à rien de ce que l'on connaissait en France sous le nom de poésie. On ne trouve en effet ni le nombre ni la rime. Et ce n'est pas non plus de la prose, car il y a un certain rythme très particulier et un certain tour de la phrase qui détonent dans la vraie prose. M. Henri Ghéon prétend que c'est une transposition dans notre langue du verset hébreu. C'est possible: je n'en sais rien, et le lecteur ordinaire conviendra tout de suite que c'est de l'hébreu.

A titre d'exemple je citerai ces versets sur les « grandes Muses carrées, les quatre vertus cardinales orientées avec une céleste rectitude... celles qui gardent chacune de mes portes. »

La Prudence est au nord de mon âme comme la proue intelligente qui conduit tout le bateau...

La Force est au midi là où il n'y a plus de murailles, mais seulement quelques palissades rompues et la terre foulée par l'incessante lutte pied à pied...

La Tempérance garde l'Orient; elle regarde les portes du Soleil...

La Justice regarde l'Occident, et ce ciel rayé est le sien.

Lorsque les sept rayons du soleil traversant l'immense azur déblayé se réunissent à l'autre point du diamètre.

M. Henri Ghéon, qui cite, le premier, ces versets dans les *Lettres*, 1er octobre 1923, les trouve admirables. Moi, je veux bien: seulement je demanderais d'abord à comprendre. Qu'il y ait là une magnifique image et comme l'ébauche d'un symbole grandiose, je le crois volontiers, mais cette image, je voudrais qu'elle fût dessinée, et ce symbole, je voudrais qu'il fût développé, poussé. C'est le propre de l'art chez le poète de porter l'image et la pensée à leur dernière perfection, et certainement il déroge quand il se contente d'indiquer, d'ébaucher, de souligner vaguement on ne sait quoi. Cela ressemble à des balbutiements et, loin de marquer un progrès, cela indique une régression fatale et ridicule. On s'en est bien aperçu quand aux symbolistes et aux décadents ont succédé, suivant la même doctrine, les théoriciens du parler « dada ».

Toute cette littérature de cénacle, de clan et de chapelle est, quoi qu'en disent ses fervents, mort-née. Peut-être nous prépare-t-elle une rénovation intellectuelle et l'éclosion de chefs-d'œuvre inouïs; peut-être! En tout cas, ces chefs-d'œuvre à naître répondront d'abord au besoin primordial de toute intelligence, qui est de comprendre. Ils seront clairs, — profonds évidemment, mais clairs. Or s'il y a de la profondeur dans les poèmes de M. P. Claudel, s'il y a même de la théologie et de la plus dogmatique, — ce qui ne me paraît pas impossible, — s'il y a du rythme et des images et du sentiment et toutes les plus belles choses que l'on voudra, il y a plus encore et ce, de par la volonté de l'auteur, de l'obscurité. Allez donc discerner des trésors d'art dans une chambre obscure! M. Paul Claudel a beau se tenir au tout premier rang des poètes modernes, il a beau être salué chef par toute une pléiade enthousiaste : il ne fera jamais que ses œuvres passent à la postérité. Les cénacles meurent et l'humanité reste.

Léon Jules.

CLAVER Pierre (lat. *Petrus Claver*). — Né à Verdu, en 1580 ou 1585, Pierre Claver était admis, en 1602, au noviciat des jésuites de Tarragone. Après ses premiers vœux en 1604, il fut envoyé dans l'île Majorque, au collège de Montesion, où il subit la salutaire influence d'Alphonse Rodriguez, l'humble portier que sa haute vertu, ses extases, ses lumières extraordinaires rendirent célèbre dans toute la province pendant une longue période de temps. Cédant aux instances du bon frère, le jeune profès écrivit au provincial pour obtenir d'être envoyé à la mission des Indes : sa demande fut agréée en 1610, et, dès le mois d'avril de cette même année, il s'embarqua pour l'Amérique. Après avoir terminé sa théologie à Santa Fè de Bogota, Pierre Claver rentra à Carthagène (Colombie) et y reçut l'onction sacerdotale le 19 mars 1616.

Il devait passer le reste de ses jours au collège de cette ville: on lui donna pour mission de s'occuper surtout des nègres, d'abord comme suppléant du P. Alphonse Sandoval. Admis en 1622 à faire la profession solennelle des quatre vœux. P. Claver y ajouta, avec la permission de ses supérieurs, le vœu spécial de se consacrer au service des esclaves, pour leur procurer la guérison de leurs infirmités morales et le soulagement de leurs maux physiques. Il s'y dépensa, en effet, tout entier et son ministère fut prodigieusement fécond : lui-même estimait à trois cent mille le nombre des nègres qu'il avait baptisés. Et ce ministère ne se réduisait pas à l'instruction et au baptême de ces malheureux : il consistait aussi dans les soins qu'il mettait à les suivre, à s'occuper d'eux, à soutenir, encourager et guider ceux qui demeuraient à Carthagène, à veiller sur le sort de ceux qui s'en éloignaient. Sévère pour réprimer les vices et corriger les mauvaises habitudes, il montrait une tendre sollicitude pour les besoins de ces esclaves; il savait trouver le chemin de leurs cœurs pour leur inculquer leurs devoirs et la pra-

vivre au corps tout en conservant aptitude et tendance naturelles à l'union. C'est la pure doctrine de saint Thomas : *Humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.* (I^a, q. LXXVI, a. 1, ad 4^um.) L'être communiqué par l'âme spirituelle au corps reste l'être de l'âme tout en étant celui du composé, ce qui n'a point lieu pour les formes matérielles : ... *et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore... habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. Ibid.*, ad 5^um et 6^um.

b) La preuve que nous venons d'exposer, et qui se tire de la nature essentiellement mixte de nos activités vitales et sensibles, nous semble apodictique. Elle a toute la valeur de la doctrine, fondamentale en psychologie scolastique, du caractère mi-corporel et mi-vital de notre vie végétative, mi-corporel et mi-psychique de notre vie sensible. Par cette doctrine, l'École a su trouver heureusement la voie moyenne entre le matérialisme et un spiritualisme outré, à la Platon ou à la Descartes. A première lecture, la preuve exposée par saint Thomas, au 1^er art. de la q. LXXVI^e, paraît quelque peu différente. « C'est par sa forme, écrit-il, qu'un être opère, puisque c'est par elle qu'il est en acte; or il est clair que notre corps, en définitive, vit, c'est-à-dire se meut localement, se nourrit, sent, par l'âme, et, précisément, par cette âme qui est principe radical de pensée; donc, cette âme est la forme du corps. » Saint Thomas suppose, ici, et c'est par là que notre preuve s'identifie à la sienne, que le corps participe intrinsèquement à certaines opérations de l'âme et donc contribue à la constitution même de l'homme : *ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem.*

Il résulte donc du caractère mixte de notre vie végétative et de notre vie sensible, du caractère spirituel et simple de notre vie intellectuelle, que nous ne sommes ni anges, ni bêtes, mais hommes, c'est-à-dire un composé substantiel de corps et d'esprit. C'est ce composé de corps et d'esprit, unis comme matière et forme substantielles, qui constitue la substance, la nature et la personne humaines : la substance ou sujet ultime d'activité humaine, la végétative et la sensible affectées de l'indice humain; la nature ou principe radical de cette même activité; la personne enfin, qui n'est autre que la substance humaine considérée comme individuelle, raisonnable et autonome.

2° *Le mode.* — *a)* Le corps et l'âme chez l'homme sont unis comme matière et forme substantielles. Nous venons d'établir le fait, reste à préciser, autant que faire se pourra, le mode. Sur le fait, accord des scolastiques; sur le mode, abondance d'opinions diverses ou opposées. L'Église catholique a cru devoir s'occuper de la question, à l'occasion de l'erreur du franciscain Pierre-Jean Olivi. Le P. Michel Debièvre a fort bien déterminé le sens précis de la définition du concile de Vienne, 6 mai 1312. *Recherches de Sc. relig.*, 1912, p. 321-344. « En recevant, conclut-il, le mot *forma*, l'Église ne fait sien aucun point du système scolastique qui, avant 1312, a fait sienne une vérité de sens commun et de philosophie naturelle que l'Église avait depuis longtemps sanctionnée, » p. 344. Olivi, introduisant dans l'âme humaine une partie sensitive et une partie intellective, affirmait que l'information par elle du corps se faisait, non par l'essence de l'intellective, mais par celle de la sensitive. De là les termes employés par les Pères du concile : *Porro doctrinam omnem... temere asserentem... quod substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere per se humani corporis non sit forma... reprobamus : definientes... quod quisquis deinceps asserere... præsumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus.* Cavallera, 651. L'apparente redondance de cette définition est voulue et s'explique par les subtilités d'Olivi auxquelles il fallait couper court. Voici donc le *minimum* doctrinal que la raison et la foi nous imposent à l'endroit de l'union substantielle entre l'âme et le corps :

La substance de l'âme intellective informe le corps :

Vere, en lui donnant de vivre et de sentir, à l'humaine;

Per se, en lui communiquant son être, communication qui donnera au corps d'être humain, sans la diminuer elle-même en rien; union informante. Contre Olivi, pour qui l'intellective était unie au corps sans l'informer par soi;

Essentialiter, car elle est forme par son essence, comme telle, la communiquant tout entière sans l'aliéner. Et cette transcendance inviolable, inaliénable, n'empêche point, écrit saint Thomas, au contraire, l'information par l'âme pensante d'être profonde : *quia quanto magis forma vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.* II *C. Gentiles*, c. LXVIII.

Contre Günther qui voulait que l'information se fasse par l'âme sensible, Pie IX, en 1857, a ajouté le mot *immediata*. *Lettre au card. de Geissel*, Denz.-Bann., 1655. L'âme intellective informe par elle-même et sans rien perdre de sa transcendance.

b) Les opinions diverses des auteurs scolastiques doivent respecter ce minimum doctrinal et le respectent en effet. Voici les principales :

D'après les *purs thomistes*, l'âme intelligente, en s'unissant au corps, informe immédiatement la matière *absolument prime*, lui donnant tout, jusqu'à l'acte d'exister : *In hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. De spirituali creatura*, art. 3. Le corps humain est, de soi, pure matière prime, totalement indéterminé.

Les suaréziens estiment que l'âme intelligente, en s'unissant au corps, informe immédiatement une matière prime, celle-ci, pourtant, ayant, *de soi*, la détermination minimum d'existence et n'étant pas, vis-à-vis de l'âme, racine d'individuation.

Pour les scotistes, le corps auquel l'âme intelligente donne, en l'informant, d'être humain, n'est pas pure matière prime, se trouvant muni d'une forme de corporéité. Celle-ci le laisse en puissance substantielle à l'être et à l'agir humains. Et voici la réponse de Scot aux thomistes qui l'accusaient de ruiner l'unité de l'être humain : *non obstare unitati entis pluralitatem formarum, modo una sit ultima et completa; ad quam cæteræ ordinantur. Dict. de théol. cath.*, art. *forme du corps humain*, col. 574 sq., par A. Michel.

Pour saint Bonaventure, l'âme intelligente, déjà composée de matière et de forme, informe substantiellement un corps muni de déterminations élémentaires, mais encore en puissance essentielle à l'être humain : « L'âme substantielle, composée d'une forme et d'une matière, aspire, en outre, à informer le corps qui deviendra le corps humain. » Gilson, *S. Bonaventure*, p. 311.

D'après un nombre respectable de scolastiques contemporains, justement soucieux d'élaborer une interprétation de l'hylémorphisme aussi conforme que possible aux faits, le corps, auquel s'unit l'âme pensante comme forme substantielle, est assez loin

d'être la pure matière prime. Il se trouve, en effet, dûment muni de formes inférieures à la forme unique et spécifique. Ce sont les formes purement inorganiques, par exemple d'hydrogène, d'oxygène... Ce sont encore des formes pour ainsi dire intermédiaires, à mi-chemin entre celles des éléments et le principe vital, donnant à chaque cellule du corps son individualité imparfaite; on les appelle *cyto-dynamiques* ou *cellulaires*. Muni de ses formes inorganiques et cellulaires, le corps reste en puissance substantielle à l'être spécifique supérieur, l'être humain, que lui communique l'âme spirituelle, à titre de forme substantielle. *Études*, 1914, t. CXL, p. 39-47, P. Louis Boule; 1913, t. CXXXV, p. 222 sq. P. R. de Sinéty. Lire l'exposé du P. Descoqs dans la *Revue de philos.*, 1921, p. 619.

In dubiis libertas, à chacun donc de peser la valeur d'explication de ces diverses théories et de faire son choix. L'essentiel est que l'on admette et comprenne de son mieux la doctrine capitale en psychologie métaphysique de l'information du corps, en chaque individu humain, par la substance même de l'âme intelligente. Forme substantielle, elle est présente en toute partie vivante de l'organisme, tout entière dans tout l'organisme et chacune de ses parties, bien qu'elle exerce des activités différentes dans les divers organes. Présence irréductible à toute autre, intermédiaire entre celle qui est propre aux corps et celle qui est propre aux esprits purs; présence informante.

En exposant la vraie doctrine de l'union substantielle, nous avons virtuellement réfuté toutes les opinions adverses : platonicienne, cartésienne, paralléliste, moniste. On en trouvera l'exposé et la critique dans les manuels courants. Mais en insistant, à la suite de saint Thomas et des autres maîtres scolastiques, sur le rôle important de l'âme intelligente, n'aurions-nous pas compromis sa spiritualité ? Nous allons montrer que non.

IV. Spiritualité de l'âme humaine. — I. LE PROBLÈME. — Le problème de la spiritualité de l'âme est posé par saint Thomas d'Aquin dans la proposition que voici : *Utrum anima humana sit aliquid subsistens?* I^a, q. LXXV, a. 2. L'âme humaine est-elle une réalité transcendante au corps qu'elle informe, subsistante ? Si oui, ajoutons-nous, y a-t-il moyen de scruter cette réalité et d'en donner une définition positive et propre ?

a) L'importance du problème est de tout premier ordre, car si nous n'arrivions pas à établir la transcendance de l'âme vis-à-vis de son corps, les preuves classiques en faveur de sa perpétuelle survie, de son immortalité, seraient blessées à leur racine. Certaines preuves de l'immortalité, il est vrai, par exemple celles prises de la sanction, du désir de la béatitude et de l'unanime croyance des hommes, ne paraissent pas, d'abord, se déduire de la spiritualité. Elles s'en déduisent en fait et s'y appuient comme à une base indispensable.

b) C'est expressément la spiritualité de l'âme en tant qu'elle est source ultime de nos pensées, de nos sentiments supérieurs et de nos vouloirs, que nous entreprenons de démontrer. Il va s'agir de l'âme en tant que *mens : Mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius. De veritate*, q. X, a. 1, et ad 7 et 8. Mais, nous l'avons établi, il n'y a en chacun de nous qu'une seule âme; par suite, démontrer la spiritualité de la *mens* sera démontrer la spiritualité de tout le principe formel de la vie humaine. L'âme intelligente ne perdra pas, à la mort, ses virtualités inférieures; celles-ci, faisant partie de son essence, pourront s'exercer à nouveau après la résurrection du corps. Et la foi nous apprend que cette résurrection aura lieu.

II. LA SOLUTION. — Nous allons la présenter par degrés : L'âme humaine est inorganique (1^er^ degré); elle est ce par quoi nous pensons et aimons les êtres (2^e^ degré); ce par quoi nous pensons et aimons Dieu dans et par les êtres (3^e^ degré); ce par quoi Dieu peut nous élever jusqu'à le voir face à face et l'aimer en conséquence (4^e^ degré).

1^er^ *degré : L'âme humaine est inorganique.* — Il suffit, pour l'établir, de démontrer le caractère inorganique de la pensée et du vouloir humains. Car si l'agir est inorganique, les virtualités prochaines le sont également, tout de même, le principe radical de ces virtualités, l'âme. Voilà notre majeure; et voici nos mineures, tirées de la pensée et du vouloir.

1^o^ *De la pensée*, *a*) comparée avec la sensation, *b*) prise en elle-même à l'état direct, *c*) prise en elle-même à l'état réfléchi.

a) Les sens me présentent leur objet qui est matériel, sous forme matérielle et singulière; par exemple, je vois Pierre avec cette taille, cette couleur...; l'intelligence, au contraire, me présente ses objets matériels, sous forme immatérielle et générale, par exemple, je pense Pierre sans cette taille et cette couleur..., mais comme animal raisonnable. La différence est *essentielle* entre les deux objets formels. Quelle en est la cause suffisante ? L'objet matériel ? Non, puisque c'est le même dans les deux cas, Pierre. La plus ou moins grande intensité ou clarté de l'acte psychique ? Pas davantage, car le plus et le moins ne change pas l'espèce, ou l'essence. Le fait que la sensation dépend plus de l'organisme, l'intellection moins, la dépendance étant de même espèce ? Non, car, encore une fois, le plus et le moins ne changent pas l'essence. Au contraire, si la sensation dépend intrinsèquement de l'organisme et l'intellection extrinsèquement, tout s'explique : la matérialité singulière du senti formel, par la coopération intrinsèque de l'organe à l'acte de sentir; l'immatérialité universelle du pensé formel, par l'inorganicité de l'acte de penser. Et s'il faut admettre, pour expliquer la différence constatée entre les objets formels, que l'un des deux actes est inorganique, l'autre organique, nul n'hésitera : celui-ci sera la sensation, l'autre la pensée.

b) Je considère maintenant ma pensée prise à part et au stade *direct*. Elle me présente son objet matériel, sans *cette* quantité et *ces* qualités matérielles, sans *cette* figure, *cette* couleur...; or une pensée qui serait organique me présenterait son objet matériel, avec cette quantité et ces qualités matérielles, cette figure, cette couleur... et non pas comme affectée, *en général*, de quantité et de qualités matérielles. Pourquoi cela ?

Parce que, disent les thomistes partisans de l'individuation par la *matière signée*, une connaissance organique est tout entière immergée dans cette matière, donc pénétrée de singularité. — Mais, si la théorie de la matière signée est douteuse, notre argument le sera pareillement. — Réponse : Notre argument peut ne point se solidariser avec cette théorie. Pourquoi une pensée organique ne pourrait-elle pas me présenter son objet, sans *cette* quantité, *ces* qualités matérielles ? Parce que c'est un fait : quelle que soit la racine de l'individuation, une opération organique est affectée de conditions matérielles déterminées, donc, si elle est de nature représentative, sa représentation sera affectée de conditions matérielles déterminées. Si, au contraire, elle est inorganique, la pensée sera nécessairement affranchie, comme représentation, de conditions matérielles déterminées, de cette figure, de cette couleur.

Reste le mystère de la représentation : Comment,

tout en étant organique, la représentation sensible m'ouvre-t-elle le monde extérieur à l'organe sentant modifié ? Mystère, mais non contradiction ; or il y aurait contradiction à dire organique ou matérielle une représentation qui apparaît comme affranchie de matérialité singulière.

Objection : Vous passez, ici, du représenté formel à la représentation formelle ; de la nature de celui-là, vous inférez la nature de celle-ci. *Réponse :* Sans doute, et cela s'impose : tel effet formel, telle opération formelle, tels principes formels, prochain et radical.

c) Si je l'envisage dans l'état de réflexion, la pensée ne peut m'apparaître que comme inorganique. Pourquoi cela ? Parce que, organique, ma pensée serait impénétrable à ma pensée ; en d'autres mots, l'intelligence, si elle était organique, ne pourrait se penser elle-même. Car alors, suivant la pénétrante remarque de saint Thomas, elle penserait par l'intermédiaire de l'organe ; alors, entre le pensant comme tel et le pensé comme tel, s'interposerait l'organe ; or il ne se peut qu'entre le même et le même, *inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis*, s'interpose un organe corporel ; donc il ne se peut que l'intelligence, si elle est organique, se comprenne elle-même. *II Sententiarum*, dist. XIX, q. 1, a. 1, in c.

2° Trois moyens termes correspondants à *a*), *b*), *c*) peuvent se tirer du *vouloir humain a*) comparé avec l'appétition sensible, *b*) considéré en lui-même, *c*) considéré comme libre.

a) Le vouloir atteint tout bien, même les sensibles, sous forme immatérielle, l'appétition sensible n'atteint que les biens sensibles, et sous forme matérielle. La différence est donc de nature entre celle-ci et celui-là. Si le vouloir est inorganique et l'appétition sensible organique, cette différence se comprend ; autrement, non. Car, s'il s'agit d'un même objet sensible, on ne peut l'expliquer par cet objet, ni par le plus ou moins d'intensité de l'acte, car le plus et le moins ne changent pas l'espèce... Et, s'il s'agit d'objets différents, c'est le vouloir qui atteint les supra-sensibles, l'appétition, dite pour cela sensible, qui atteint les sensibles. Conclusion : appétition organique, vouloir inorganique.

b) Considéré en lui-même, indépendamment de toute comparaison avec l'appétition sensible, le vouloir humain s'avère transcendant, immatériel. Pourquoi ? Parce que, matériel, il tendrait matériellement aux biens matériels et ne tendrait pas aux biens immatériels ; or c'est le contraire qui a lieu.

c) Enfin, quand il est libre, le vouloir humain échappe au déterminisme ambiant et constitue une *auto-détermination ;* or toute opération organique est régie, de soi, par le déterminisme ; donc...

Ayant à traiter de l'âme humaine, non de ses opérations et de ses facultés, il nous suffisait de présenter, en raccourci, les preuves de la spiritualité au premier degré. L'essentielle différence entre l'ordre de la sensibilité et celui de l'esprit sera établi, de dessein formé, à l'art. IDÉE. Notons seulement, avant de pousser plus outre, que notre pensée atteignant, d'une certaine manière, des réalités spirituelles, les âmes, les anges et Dieu, ne saurait se réduire à la sensation qui ne les atteint aucunement.

2e *degré : L'âme spirituelle est ce par quoi nous pensons et aimons les êtres.* — Trop souvent, l'on croit avoir assez fait, lorsqu'on a établi que l'âme est essentiellement distincte du corps. C'est un peu comme si un zoologue croyait avoir assez déterminé le chat, en montrant qu'il n'est ni chien, ni loup, ni renard...! Il faut en venir au positif et, par la nature intime de la pensée et du vouloir, caractériser l'intelligence et la volonté, partant, l'âme elle-même. Penser, c'est, si l'on prend l'intelligence humaine à un point déjà avancé de maturité, non seulement connaître les êtres participés, les vérités participées, mais se rendre compte de cette connaissance, de sa réalité, de son devenir, de son caractère propre et de son absolue valeur. C'est partiellement s'assimiler des vérités et la vérité, tout en voyant, avec évidence, que les êtres les plus achevés de la matière brute, du règne végétal et du règne animal, que la sensibilité même de l'homme, si affinée soit-elle, ne réalisent rien et ne peuvent rien réaliser de cette prise consciente et réfléchie de l'intelligibilité des êtres. C'est donc prendre conscience nette de la supériorité de l'âme pensante sur tout ce qui ne pense pas ; supériorité absolue, supériorité non seulement affirmée mais comprise par comparaison de ce qui se trouve de positif dans la pensée humaine et dans toute activité brute, végétative ou sensible. Cette transcendance de notre pensée, Pascal l'a puissamment sentie et exprimée : « L'homme n'est qu'un roseau... Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc dans la pensée. » Brunschvicg *minor*, 347. La supériorité que l'homme doit à sa pensée sur tout ce qui ne pense pas éclate dans l'œuvre philosophique de Descartes et de Leibniz ; de là le grand profit qu'il y a à les lire, malgré de graves erreurs incluses en leurs systèmes. Et que dire sur ce point de la lecture d'un saint Augustin, d'un saint Anselme, d'un saint Bonaventure et d'un saint Thomas d'Aquin ! Il faut s'en nourrir l'âme abondamment pour comprendre de mieux en mieux pourquoi : « pensée fait la grandeur de l'homme. » Pascal, *ibid.*, 346. Est-il nécessaire maintenant d'indiquer comment tout cela pourrait se mettre en forme ? Voici : S'ignorer et ignorer l'univers, c'est se trouver dans un ordre inférieur à l'ordre de l'être qui se connaît et connaît l'univers ; or, par son esprit, l'homme se connaît lui et l'univers, tandis que les autres êtres, l'homme lui-même, par sa seule sensiblité, s'ignorent et ignorent l'univers ; donc...

Penser suscite immédiatement et nécessairement vouloir, aimer à la lumière de l'idée ; *appétition rationnelle*, dit l'École. Or vouloir, aimer à la lumière de l'idée, c'est ne point se limiter à un bien de surface comme cela se passe dans l'appétition sensible, *a fortiori*, dans les tendances infra-animales, c'est embrasser, d'emblée, tout ce qui a raison de bien, le bien comme tel. C'est, en principe, et toutes conditions extrinsèques dûment réalisées, rester libre et maître de soi par rapport à tout bien particulier, limité ; c'est, pour nous servir encore des expressions de Pascal, dompter ses passions : « Les philosophes qui ont dompté leurs passions, quelle matière l'a pu faire ? » *Ibid.*, 349.

Saisie consciente et réfléchie de la vérité participée des êtres, amour du bien, de tout le bien (et au delà) réalisé en eux ; telle est la caractéristique positive de notre âme spirituelle, ce par quoi elle surpasse déjà absolument tout le reste, tout ce qui ne pense, ni n'aime.

3e *degré : L'âme spirituelle est ce par quoi nous pensons et aimons Dieu dans et par les êtres.* — Nous pensons le créé et nous l'aimons, en hommes. Mais si cette magnifique aptitude nous livre déjà, en partie, le secret de notre âme spirituelle, ce n'est qu'en partie. Reste à creuser encore, pour trouver, en son fond, la nature de l'esprit humain. Nous sommes capables de comprendre et d'aimer le vrai réalisé dans les êtres, mais nous comprenons aussi que, ni quant à leur essence intelligible, ni quant à leur existence, ces êtres multiples, causés, changeants et imparfaits ne se suffisent. D'où la nécessité absolue de penser et

d'affirmer un être qui se suffit pleinement, qui est la Vérité et l'Existence mêmes, Dieu. Notre esprit, sans crainte de se tromper, affirme, par delà les êtres, l'Être, par delà les vérités, la Vérité. Celui qui se suffit et suffit à tout, Est. C'est par lui que le caractère absolu de mes jugements s'explique : il fonde la vérité dite logique; c'est par lui que la vérité des êtres est consistante : il fonde la vérité dite ontologique. C'est par lui, qu'est intelligible une existence qui ne se suffit pas, qui commence... Créateur, il me permet d'éviter l'absurde, c'est-à-dire le *dualisme* ou le *panthéisme;* ne parlons pas ici de l'*athéisme;* Ce Dieu dont je suis capable de déduire les attributs, à partir de l'aséité, ce Dieu infiniment parfait, simple, unique, immuable, éternel et immense, ce Dieu personnel souverainement intelligent et aimant, tout-puissant... ce Dieu créateur et providence, je ne l'atteins naturellement qu'à travers les perfections créées, je ne le pense qu'en élevant à l'infini les perfections que je lui attribue. C'est assez pour que ma connaissance soit certaine et mon amour assuré, assez pour me donner le fin mot de l'univers et de moi-même. J'ai le sens relativement plénier des êtres, parce que je les sais participés de Dieu, et de la pensée humaine, parce que je la connais comme reflet de la Pensée divine.

4e *degré : L'âme spirituelle est ce par quoi l'homme peut être, gracieusement, élevé par Dieu à la gloire.* — Mon esprit est-il entièrement défini par ce pouvoir *actif* de penser et d'aimer Dieu, dans et par les créatures ? Il semble bien que non. Sans doute le désir *absolu* de mon être spirituel ne porte pas au delà d'une science *analogique* de Dieu que je puis acquérir à partir du créé. L'obtention naturelle de ma fin dernière n'exige rien de plus, comme rien de moins. Dieu aurait pu créer tous les hommes dans l'état de *nature pure.* S'il l'avait fait, tous auraient pu parvenir à la béatitude naturelle qui comporte la connaissance médiate de Dieu, nullement la vision face à face. Et cette béatitude eût été une *vraie béatitude,* dans l'ordre naturel. Est-ce à dire que cette béatitude naturelle eût épuisé toute la perfection de bonheur qui peut être réalisée par Dieu dans l'esprit humain ? Évidemment non, car alors l'élévation à une fin surnaturelle, à l'ordre de la vision, serait impensable. Et nous savons par la foi qu'elle est pensable puisqu'elle est. Cette capacité *passive* d'être gracieusement élevé à l'ordre de la gloire, est essentielle à tout être doué d'intelligence et de volonté, donc à tout homme, par son âme. C'est en l'*actuant* que Dieu peut, s'il le veut, procurer à ce dernier le *maximum possible* de bonheur; maximum qui dépasse ses capacités *actives,* ses exigences et l'*absolu* désir de son être spirituel; maximum entièrement surnaturel, mais que notre nature peut recevoir et ne peut qu'aimer de tout son élan, s'il est octroyé. Et nous savons qu'il l'est, par la foi; d'où le désir conscient que nous en avons, dès cette vie. Si Dieu nous eût créés dans l'état de nature *pure,* aurions-nous soupçonné cette possibilité essentielle à un esprit, d'être élevé gracieusement par Dieu à l'ordre de la vision intuitive? Peut-être, à cause de l'infime expérience que nous avons, dès ce monde, d'une certaine connaissance intuitive et de son incomparable saveur. Si oui, notre *puissance obédientielle* se serait exprimée en un obscur et hypothétique désir. Hypothétique, disons-nous, donc que Dieu aurait pu combler ou ne pas combler. Quoi qu'il en soit, en actuant cette essentielle capacité passive que, par son âme spiritu lle, l'homme a d'être élevé à la vision faciale, Dieu a actué ce qu'il y a en lui de plus fondamental. Il nous a semblé qu'il fallait pousser jusqu'à ce point l'analyse de cette réalité spirituelle qu'est l'âme humaine, pour en faire comprendre, bien imparfaitement encore, l'originale essence. Nous l'avons fait, en nous inspirant, spécialement, de saint Thomas, qui, après avoir établi, III *Contra Gentiles,* c. L-LVIII, l'incapacité pour tout esprit de s'élever jusqu'à la vision de Dieu, établit aussi la capacité non moins essentielle à tout esprit d'y être élevé par Dieu.

L'esprit humain n'est pas entièrement défini par sa capacité *active* de penser et d'aimer le créateur par les créatures; sa capacité *passive* d'être élevé par Dieu à l'ordre de la *vision intuitive* entre dans sa définition et l'achève.

Corollaire : La simplicité de l'âme. — Il n'y a pas ici un nouveau problème à résoudre, mais des notions à élucider et une conséquence à tirer. Simplicité dit richesse et non indigence, affranchissement et non manque. L'être simple est exempt de composition. S'il est Dieu, cette exemption est telle que non seulement aucune composition *physique* ne trouve place en lui, mais même aucune composition *métaphysique,* aucun fondement à distinction adéquate de concepts, car chaque attribut divin, enveloppant l'infinie perfection, enveloppe tous les autres attributs, est identique, en soi, à tous. Dieu est l'absolue simplicité. Aucune dispersion de son être dans l'espace et dans le temps par des parties homogènes, aucune dispersion, non plus, en matière et forme, substance et accidents, puissance et acte. Son être est l'Acte pur, parfaitement concentré en lui-même, infiniment conscient de tout lui-même et de tout en lui-même, ce qu'exprime magnifiquement cette formule par laquelle on tâche à suggérer son éternité : *Plenitudinis vitæ tota simul et perfecta possessio.* Tout être créé est composé de substance et d'accident, donc, de puissance et d'acte. Là est le principe de son ultérieure perfectibilité. Les purs esprits et l'âme humaine connaissent ces compositions. L'école franciscaine tenait que notre âme elle-même est composée de matière et de forme, mais, à coup sûr, il ne s'agit pas de la matière qui est racine ultime de quantité et de qualités corporelles.

Quelle est donc la simplicité propre de l'âme humaine ? Elle est exempte de parties homogènes et des parties constitutives d'un corps; elle n'est donc ni un corps, ni, par suite, un continu. Son être ne souffre aucune dispersion corporelle, aucune diffusion dans l'étendue spatiale et la durée temporelle, aucune diffusion dans un sujet matériel.

Est-il besoin de noter que la théorie des *spirites* d'après laquelle les âmes, après la mort, s'uniraient à une matière qu'ils appellent « périsprit », ou « corps astral », s'oppose au sens catholique et n'a rien à voir avec la doctrine très orthodoxe de saint Bonaventure? La simplicité de l'âme humaine, en réalité, est plus parfaite qu'on ne le signifie d'ordinaire, en la déclarant affranchie des compositions corporelles, car les âmes inférieures le sont aussi. Sa simplicité est celle d'un esprit; elle est spirituelle et, par là, essentiellement supérieure à la simplicité des âmes animales.

Dès lors, démontrer la spiritualité, c'est démontrer du même coup et éminemment la simplicité, mais la réciproque n'est pas vraie. Voilà pourquoi, à l'exemple de plusieurs auteurs, pas de tous, nous avons établi d'abord la spiritualité, faisant porter sur elle le meilleur de notre effort. Nous ne nions pas, pour autant, qu'on ne puisse procéder autrement, et satisfaire mieux, peut-être, certains esprits, en établissant d'abord la simplicité, puis la spiritualité.

Le moindre acte de conscience, par le fait même qu'il est unification du réel, implique un principe incorporel ou simple. A plus forte raison nos actes de conscience intellectuelle, comme le jugement, le raisonnement; qu'on les prenne au stade direct ou

réfléchi. Si notre âme était un continu corporel et non une forme simple, elle ne pourrait lier un prédicat à un sujet, une conclusion à des prémisses, encore moins se penser elle-même, comme il arrive dans la réflexion intellectuelle. C'est parce que la matière dont il dote l'âme est d'ordre incorporel, spirituel, que saint Bonaventure ne compromet ni sa spiritualité, ni sa simplicité.

V. L'âme humaine est, par nature, immortelle et destinée à vivre sans fin. — 1° *La question.* — Pour tous les philosophes non spiritualistes, il ne peut y avoir d'immortalité que dans le souvenir des hommes. Ils exaltent d'autant plus cette immortalité un peu creuse, qu'ils n'ont rien d'autre à offrir à l'essentiel et impérieux désir du bonheur inné en chacun. Le panthéisme promet, outre celle du souvenir que personne ne récuse, mais qui ne suffit au fond à personne, l'immortalité en Dieu même, l'identification avec Dieu pour toujours, la substitution à notre conscience personnelle de la conscience de Dieu. C'est trop d'ambition, car on ne devient pas Celui qui Est, l'Éternel, l'Acte pur; nous ne sommes pas Dieu et nous ne pouvons pas le devenir. Ni Plotin, ni Spinoza, ni Hegel ou Fichte... n'ont pu éviter l'absurde, ayant voulu se passer de la création *ex nihilo* par libre choix divin. Voir Panthéisme. Enfin la foi chrétienne nous promet l'immortalité des enfants de Dieu, l'inamissible vision de Dieu. Cette immortalité que nous espérons s'établit par d'autres preuves que celles de pure raison, par les documents révélés. En déclarant immortelles les âmes humaines, nous n'affirmons pas seulement pour elles une survie, mais la survie sans fin, survie conforme et même due à leur nature, survie nécessaire à la réalisation de la béatitude humaine. Immortalité participée, comme l'être lui-même, mais conforme aux tendances de la nature, immortalité différente de celle du corps qui, elle, sera gratuite. Sans doute, il est bon que le corps participe, à sa manière, au sort éternel de l'âme, sa forme substantielle, et la philosophie seule, si elle ne peut pas déduire avec certitude la résurrection des corps et leur immortelle survie, peut du moins la pressentir. Mais la révélation seule apporte ici la certitude; c'est que si l'âme est naturellement incorruptible, le corps, au contraire, est naturellement corruptible.

2° *Les opinions.* — L'opinion des peuples, sinon des philosophes, n'est pas loin d'être unanime, à l'endroit de l'immortalité de l'âme. Malgré des perplexités, platoniciens et néo-platoniciens s'y tiennent, à la suite de leur maître Platon, qui, dans le *Phédon* et ailleurs, en a parlé avec beaucoup d'élévation. Aristote, sur ce point, est beaucoup moins net, car le doute subsiste depuis toujours sur la question de savoir si, pour lui, l'intellect *actif*, seul incorruptible, est personnel ou non. Rodier, *De l'Ame*, Trad., t. I, p. 181-183. Averroès et les siens optèrent pour l'intellect impersonnel ; saint Thomas et Albert le Grand, pour l'intellect personnel à chacun. Avicenne et la plupart des Arabes admirent l'immortalité personnelle. De même, tous les scolastiques et tous les néo-scolastiques. Notons, toutefois, les hésitations d'un Gabriel Biel, d'un Cajetan, à la suite de *Duns Scot*, non point sur *le fait*, qu'ils recevaient de la foi avec une entière confiance, mais sur la valeur apodictique des *preuves*. Scot écrivait, *IV Dist.*, 43, q. II : *esse potius creditum, quam scitum, nec posse ad id confirmandum afferri rationes demonstrativas et necessarias, sed solum probabiles.* Tous les philosophes cartésiens et post-cartésiens, les spiritualistes du XIX^e^ siècle, Maine de Biran, Cousin, Saisset, Caro, J. Simon... enseignèrent l'immortalité, appuyant, les uns sur une preuve, les autres sur une autre. Plusieurs, tout en distinguant les points de vue, furent singulièrement aidés par leurs convictions chrétiennes. Aujourd'hui, parmi les philosophes chrétiens, on vise beaucoup plus à approfondir les preuves de l'immortalité qu'à épiloguer sans fin, comme certains scolastiques de la décadence, sur des objections plus verbales que réelles. Il va sans dire que tout le matérialisme athée du XIX^e^ et du XX^e^ siècle regarde la croyance à l'immortalité de l'âme comme une chimère. Plusieurs *spirites* modernes font appel, en sa faveur, aux expériences de télépathie et de spiritisme..., tels, W. James, Schiller, Myers... Kant la revendique comme postulat de la raison pratique, Renouvier y voit un point à croire, mais indémontrable. Bergson, le chef incontesté de la philosophie nouvelle, ne saurait admettre la valeur absolue des arguments classiques de l'immortalité de l'âme, mais il croit faire voir, tout en restant fidèle à sa méthode, que cette immortalité est non seulement possible, mais probable. *Évolut. créatrice*, p. 291, 292, et *Énergie spirituelle*, p. 28, 29.

3° *La vraie doctrine.* — *a*) L'âme humaine ne tend pas, du dedans, comme les composés corporels, à se dissoudre et donc à mourir. Elle n'y tend pas, à raison d'elle-même, *per se*, car elle n'est composée, ni de matière corporelle et de forme, ni de parties homogènes comme le continu; elle n'y tend pas davantage, à raison du corps auquel elle est substantiellement unie, car elle est forme essentiellement spirituelle, subsistante, n'aliénant rien de son être en informant. A la mort, cette forme subsistera seule, toujours apte à informer, n'informant plus en fait. N'informant plus, donc ne pouvant plus exercer, tant que durera la séparation, les fonctions végétatives et sensitives qui requièrent l'intrinsèque participation du corps, mais pouvant exercer les actes purement spirituels de pensée et de vouloir. Il est vrai que, dans l'état d'union, l'âme ne pense, ni ne veut jamais, à ce qu'il paraît, sans la coopération extrinsèque de l'organisme, mais rien ne prouve que cette coopération, indispensable dans l'état d'union, le reste dans celui de séparation. C'est le contraire qui s'impose comme le remarque, à bon droit, saint Thomas, *Sum. th.*, I^a^, q. LXXXIX, a. 1, ad 3^um^ : *Ad tertium dicendum quod anima separata non intelligit... per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut objectio probat; sed per species ex influentia divini luminis participatas, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur.* L'âme séparée pourra penser et aimer, en exploitant l'acquis intellectuel et appétitif de l'état d'union; elle le pourra encore, en s'actuant sous l'influence de la divine lumière. Cette influence que Dieu ne versait, par l'intellect-agent, qu'au fur et à mesure de l'expérience, il la versera désormais sans la médiation sensible. Il n'y a rien là que de très normal.

Soit, dira-t-on, mais l'âme, ne peut-elle pas périr par dissolution de ses parties spirituelles, substance et accidents, puissance et acte? — Il reste, du moins, qu'elle ne saurait périr comme les corps.

b) Au surplus, une réponse positive et apodictique à l'objection se tire de la nature de l'âme considérée plus profondément et comme seule capable de réaliser formellement, par ses actes d'intelligence et de volonté, l'entière béatitude dont nous avons un absolu désir. Dès ce monde, nous pensons le vrai, le beau et le bien absolus et, à travers cet idéal, Dieu lui-même. D'où le désir irrésistible, constant, universel et absolu du bonheur. Ce désir serait absurde s'il était irréalisable, il doit donc pouvoir être réalisé; nous ne disons pas qu'il sera, en fait, réalisé en tous, l'abus du libre arbitre pouvant, chez

plus d'un, empêcher la réalisation effective. Notre essentiel désir de bonheur doit pouvoir être réalisé. Or il est absolument impossible qu'il le soit, si l'âme ne doit pas vivre éternellement et n'est pas certaine de cette survie sans fin. Pourquoi cela ? Parce qu'il ne peut y avoir de pur bonheur, de béatitude, en quelqu'un qui n'est pas certain que sa jouissance sera sans fin. Cela, toute notre expérience le crie. Un des dissolvants les plus efficaces des joies inférieures, c'est la connaissance de leur caractère éphémère. Donc la survie immortelle s'impose absolument. Elle se déduit avec évidence de la possibilité nécessaire, pour l'homme, du bonheur dont il a un désir *absolu*, un désir qui exprime sa nature spirituelle, car il en résulte. Et cela implique nécessairement que Dieu, en nous créant, s'est mis dans la nécessité de ne pas nous anéantir. Saint Thomas présente cette preuve avec une admirable concision : ... *intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis* (Ia, q LXXV, art. 6, *in corp.*). Le vouloir-vivre sans fin est identique au vouloir-jouir sans fin de la pure béatitude. Il ne serait pas en nous si nous ne savions cette dernière possible.

Objection : Ceux qui, par leur faute, ont perdu la possibilité d'atteindre le bonheur ne peuvent y tendre par nature. — *Réponse : a*) Nous ne savons pas, par la seule philosophie, que des hommes perdent *définitivement*, par leur faute, la possibilité d'atteindre le bonheur; *b*) La foi, en nous l'apprenant, nous enseigne que leur immortelle survie fera éclater sans fin la souveraine justice.

c) Nous ne faisons qu'indiquer l'argument de la sanction. Elle doit être adéquate, or elle ne l'est pas, dès ce monde, donc notre âme survivra au corps pour l'intégrale récompense ou l'intégrale punition. On ne peut établir avec certitude, en s'en tenant strictement à ce moyen terme, la durée sans fin de la survie. Voir les manuels courants et SANCTION MORALE.

VI. Pourquoi l'âme est-elle fixée? — La foi catholique nous enseigne qu'au moment même de la mort, notre âme sera fixée pour jamais dans l'état d'amitié ou d'inimitié vis-à-vis de Dieu, c'est-à-dire dans le bonheur ou le malheur éternel. Cet état résultera de son propre et définitif choix. Cette vérité chrétienne pose un problème très difficile de philosophie. Celle-ci peut-elle, sinon le résoudre entièrement, du moins l'élucider un peu ? Que l'âme des élus soit définitivement fixée dans l'amitié de Dieu et le plein bonheur, c'est tout naturel, puisque la gloire réalise toutes ses capacités actives et passives de jouissance. Mais, que l'âme des damnés reste définitivement fixée hors de l'amitié de Dieu et du bonheur, voilà qui fait difficulté. Le cardinal Billot s'est attaqué tout récemment à ce problème, se proposant « de rechercher à la lumière des plus sûres données de la théologie... la raison intégrale et adéquate de l'éternelle durée des peines de l'autre vie. » *La Providence de Dieu et...* IX. *Catégorie des adultes, pour lesquels il n'est plus de milieu entre le ciel et l'enfer.* Dans les *Études*, 1923, t. CLXXVI, p. 385-408.

Et voici la solution du cardinal : « ... à sa sortie du corps, l'âme... n'est plus en état de se dédire de sa précédente adhésion au péché... elle *se fixe d'elle-même*, dans la disposition de volonté où la trouve l'instant précis de la mort, devenue inflexible désormais, et rebelle à toute idée de rétractation, de conversion et de repentir, » p. 392. Dès lors, le pardon de Dieu ne peut plus s'appliquer, malgré son infinie puissance. D'où le mot redoutable de saint Thomas : *æternitas culpæ est causa æternitatis pœnæ. De malo*, q. I, a. 5, ad 15um. A quoi donc la volonté du damné se fixe-t-elle immuablement, à la mort ? Aux biens extérieurs et inférieurs de ce monde qu'elle quitte? Non, mais « au moi... érigé en fin dernière de l'existence, » p. 397. Mais pourquoi cette immuable adhésion au moi comme fin dernière, puisque là n'est pas le bonheur mais le malheur ? Réponse : A la mort, l'âme humaine « entre en participation du mode d'être et d'opérer des esprits. Alors cesse pour elle toute variabilité relativement à l'objet qu'elle avait placé au sommet de ses affections, et aimé par-dessus tout, » p. 402. Si cet objet est le *moi* érigé comme fin dernière, et non Dieu, « le libre arbitre... en force du changement survenant dans son mode d'être... n'est plus sujet à variation relativement à cette même fin, » p. 406. En bref, le damné se fixe immuablement dans son impénitence finale, au point de ne plus pouvoir se repentir, parce que son corps, seul principe de mutabilité de son libre arbitre, s'est dissous et ne conditionne plus l'action de l'âme. Son Éminence espère que cette « explication de l'éternel enfer » aura de quoi « apaiser les murmures de la raison en face de l'effrayante perspective de peines ne devant jamais finir, » p. 408.

S'il était philosophiquement évident, ou même simplement probable, que le corps seul est principe de mutabilité du libre arbitre, que tout choix d'un pur esprit créé ou d'une âme « affranchie de toute sujétion du corps, » p. 402, ne peut être rétracté, la solution proposée serait en effet éclairante. Mais, ni l'évidence, ni même la simple probabilité philosophique ne se commandent. Malgré le grand intérêt que nous aurions à résoudre philosophiquement le problème de la *fixation irrévocable* de l'âme du damné, force nous est, à ce qu'il semble, de reconnaître que cette solution nous manque encore. Il nous reste la solution indirecte et théologique : Cela est, donc c'est possible. En attendant mieux, nous pouvons nous en contenter.

Blaise ROMEYER.

AMÉLIE (lat. *Amelia* ou *Æmilia*). — Le nom d'Amélie, avec une légère différence, est un doublet de celui d'Émilie. Une *Æmilia* est mentionnée dans le groupe des martyrs lyonnais de 177, au 2 juin. Une autre Amélie figure au 31 mai; elle aurait été martyrisée à Girone, en Espagne.

J. BAUDOT.

AMEN. — Pour l'emploi de ce mot dans la liturgie, voir ACCLAMATIONS ET INVOCATIONS LITURGIQUES. Ici l'on se borne à rappeler de quelle façon ingénieuse et éloquente Monsabré en a fait le thème de toute sa dernière année de conférences à Notre-Dame, *Exposition du dogme catholique, carême 1890.* Pendant dix-sept ans, l'illustre dominicain avait étudié en détail le sublime édifice de notre Symbole. Dans un dernier et profond regard, il voulut résumer toutes les impressions éprouvées, et il demanda à l'*Amen* final du *Credo* une sorte de synthèse de tout son enseignement. « Vous ne vous étonnerez pas, Messieurs, disait-il à son magnifique auditoire, de voir reparaître, sous différents aspects, dans cette synthèse, les vérités que je vous ai exposées. Ces vérités, lumineuse manifestation de la science divine, dominent tout, pénètrent tout, attirent tout à elles, donnent à tout ce qui reçoit leur empreinte un caractère de grandeur et de perfection qu'on ne peut obtenir de la nature. Tout doit chercher en elles sa consommation, tout doit leur dire : *Amen!* — *Amen* de l'intelligence, *Amen* du sens religieux, *Amen* du sens esthétique, *Amen* de la vie morale, *Amen* de la vie sociale, *Amen* de l'histoire humaine. » Chacun de ces *Amen* fut développé successivement dans chacune des six conférences de 1890, et le tout forme comme une petite somme apologétique d'une haute valeur et d'un intérêt durable.

J. BRICOUT.

AMÉRICANISME.—En 1898, M. l'abbé Klein, alors professeur à l'Institut catholique de Paris, publiait une traduction française de la *Vie du P. Hecker*, fondateur des paulistes américains, écrite par le P. Elliot, du même Institut. Cette traduction et l'introduction dont elle était précédée suscitèrent de vives controverses : M. l'abbé Maignen, dans son livre *Le Père Hecker est-il un saint?* y trouva de graves erreurs doctrinaires et disciplinaires, qu'il dénonça vivement. Bientôt, le 22 janvier 1899, Léon XIII adressait au cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore, la lettre *Testem benevolentiæ*, dans laquelle il désapprouvait tout l'ensemble d'opinions désigné par quelques-uns (*nonnulli*) sous le nom d' « américanisme ».

« Si par ce mot, disait le pape en terminant, on veut entendre les dons particuliers de l'esprit qui honorent les peuples de l'Amérique, comme d'autres dons honorent d'autres nations, ou bien encore si l'on désigne par ce mot la constitution de vos États, les lois et les mœurs en vigueur parmi vous, il n'y a rien là assurément qui puisse nous le faire rejeter. Mais si on emploie ce terme, non seulement pour désigner les doctrines ci-dessus mentionnées, mais encore pour les exalter, est-il permis de douter que nos vénérables frères les évêques d'Amérique seront les premiers, avant tous les autres, à le répudier et à le condamner comme souverainement injurieux, pour eux-mêmes et pour toute leur nation: il fait supposer, en effet, qu'il en est chez vous qui imaginent et désirent pour l'Amérique une Église autre que celle qui est répandue par toute la terre. »

Léon XIII ne s'était pas trompé : les évêques d'Amérique furent des plus empressés à réprouver d'aussi fausses doctrines. Notamment, Mgr Ireland, archevêque de Saint-Paul de Minnesota, que les « américanistes » affirmaient leur être favorable. « Je répudie, écrivait-il au souverain pontife, et je condamne ces opinions sans aucune exception, telles littéralement que Votre Sainteté les répudie et les condamne; et je les répudie et les condamne avec d'autant plus d'empressement et de joie de cœur, que jamais, pour un instant, ma foi catholique et mon entendement des enseignements et des pratiques de la sainte Église ne m'ont permis d'ouvrir mon âme à de pareilles extravagances. » — L'adhésion du supérieur général des paulistes et de l'abbé Klein fut, également prompte et complète.

Quelles sont, donc, les erreurs condamnées sous le nom d' « américanisme » ?

« Le principe des opinions nouvelles, disait LéonXIII (je continue de citer la traduction de la Maison de la Bonne Presse), peut se formuler à peu près en ces termes : pour ramener plus facilement les dissidents à la vérité catholique, il faut que l'Église s'adapte davantage à la civilisation d'un monde parvenu à l'âge d'homme et que, se relâchant de son ancienne rigueur, elle se montre favorable aux aspirations et aux idées des peuples modernes. Or, ce principe, beaucoup l'étendent non seulement à la discipline, mais encore aux doctrines qui constituent le *dépôt* de la foi. Ils soutiennent en effet qu'il est opportun, pour gagner les cœurs des égarés, de taire certains points de doctrine comme étant de moindre importance, ou de les atténuer au point de ne plus leur laisser le sens auquel l'Église s'est toujours tenue. » — Or l'Église ne peut tolérer qu'on dissimule ou qu'on retranche rien de sa doctrine. Pour ce qui est de la discipline, elle est, sans doute, disposée aujourd'hui, comme par le passé, « si le salut des âmes le demande, » à l'adapter à des besoins nouveaux; mais c'est à elle, et non à « des particuliers, facilement trompés par les apparences du bien, » qu'il appartient de décider ce qui est à faire.

Chose grave entre toutes, continue Léon XIII, et particulièrement dangereuse pour la doctrine et la discipline catholiques : les novateurs « pensent qu'il faut introduire une certaine liberté dans l'Église, afin que, la puissance et la vigilance de l'autorité étant, jusqu'à un certain point, restreintes, il soit permis à chaque fidèle de développer plus largement son initiative et son activité. » — Mais on ne peut pas, remarque le pape, assimiler « l'Église qui est de droit divin, et les autres sociétés, qui ne doivent leur existence qu'à la libre volonté des hommes : » il ne convient donc pas de revendiquer dans l'Église la liberté dont on jouit maintenant dans la société civile. Pareillement, de ce que le magistère infaillible du pontife romain a été défini au concile du Vatican, on ne doit pas conclure que, aucune inquiétude n'étant plus à concevoir de ce côté, « chacun peut maintenant avoir plus libre champ pour penser et agir : » Dieu n'a voulu proclamer l'autorité du Siège apostolique que pour « prémunir plus efficacement les intelligences chrétiennes contre les périls du temps présent ».

Et maintenant, poursuit le pape, « arrivons à ce qu'on peut appeler les corollaires des opinions que nous venons de signaler. »

« Tout d'abord, on rejette toute direction extérieure comme superflue et moins utile pour ceux qui veulent tendre à la perfection chrétienne : l'Esprit Saint, dit-on, répand aujourd'hui dans les âmes fidèles des dons plus étendus et plus abondants qu'autrefois; il les éclaire et les dirige, sans intermédiaire, par une sorte de secret instinct. » — Mais peut-on bien oser mettre en parallèle les premiers siècles avec notre époque et affirmer que ceux-là furent moins favorisés des effusions du Saint-Esprit! Et puis, l'action de l'Esprit de Dieu ne rend pas superflu le magistère extérieur : ceux-là surtout « qui tendent à une plus haute perfection, par le fait même qu'ils entrent dans une voie ignorée du grand nombre, sont plus exposés à s'égarer et ont, en conséquence, besoin plus que les autres d'un maître et d'un guide. »

Au demeurant, où veut-on aboutir? « Ces amateurs de nouveautés vantent outre mesure les vertus naturelles comme si elles répondaient davantage aux mœurs et aux nécessités de notre temps, et comme s'il était préférable de les posséder, parce qu'elles disposeraient mieux à l'activité et à l'énergie. » — Mais l'histoire de tous les saints le prouve à l'évidence, les vertus surélevées par la grâce, en même temps qu'elles deviennent fécondes pour la béatitude éternelle, sont plus fortes et plus constantes.

On n'est pas mieux inspiré quand on « partage comme en deux classes toutes les vertus chrétiennes : les *passives* et les *actives*, » et qu'on ajoute « que les premières convenaient mieux aux siècles passés, tandis que les secondes sont mieux adaptées au temps présent. » — « De vertu vraiment *passive*, il n'en existe pas et il n'en peut exister. » D'autre part, le Christ est et restera le maître et le modèle de toute sainteté : les vertus évangéliques sont et seront toujours à pratiquer par les chrétiens quels qu'ils soient.

Qu'on ne vienne donc pas mépriser la vie religieuse elle-même. Les novateurs affirment que les vœux prononcés dans les ordres religieux « sont tout à fait contraires au génie de notre époque en tant qu'ils restreignent les limites de la liberté humaine; qu'ils conviennent aux âmes faibles plutôt qu'aux âmes fortes; que, loin d'être favorables à la perfection chrétienne et au bien de l'humanité, ils sont plutôt un obstacle et une entrave à l'une et à l'autre. » — Mais « la fausseté de ces assertions ressort nettement de la pratique et de la doctrine de l'Église, qui a toujours eu la vie religieuse en haute estime. » Les religieux sont de vaillants soldats de l'armée du Christ, et, qu'ils

s'adonnent à la vie active ou à la vie contemplative, ils rendent à l'Église et à la société les services les plus signalés. Vous préférez vous réunir sans vous lier par aucun vœu : vous le pouvez, « un institut de ce genre n'est ni nouveau ni désapprouvé dans l'Église. » Évitez toutefois « de le placer au-dessus des ordres religieux. Au contraire, puisque de nos jours, on est plus porté qu'autrefois à rechercher les plaisirs coupables, il faut estimer davantage ceux qui, *ayant tout quitté, ont suivi le Christ.* »

On prétend enfin qu' « il faut abandonner la méthode suivie jusqu'à ce jour par les catholiques pour ramener les dissidents et que, désormais, on doit employer d'autres moyens ». — Mais n'est-il pas « imprudent de négliger ce qui est éprouvé par une longue expérience et recommandé en outre dans les documents apostoliques? » « Que si, ajoute Léon XIII, parmi les différentes manières de distribuer la parole de Dieu, on juge parfois préférable celle qui consiste à appeler les dissidents, non à l'église, mais dans un local privé convenable, non pour discuter, mais pour converser amicalement, il n'y a là rien de blâmable; pourvu, toutefois, qu'à ce genre de mission ceux-là soient destinés par l'autorité des évêques qui leur ont donné précédemment des gages de leur science et de leur vertu. »

Donc, conclut le pape, pas d' « américanisme », si par ce mot on entend désigner cet amas d'erreurs. Que, en Amérique comme par toute la terre, on s'en tienne à l'enseignement de la seule véritable Église, l'Église catholique romaine.

Il est bien clair, en effet, qu'un tel « américanisme » ne pouvait être toléré dans l'Église. Comme le libéralisme doctrinal qu'il rappelait à certains égards et comme le modernisme que, par quelques côtés, il annonçait ou préparait, l'américanisme était inconciliable avec le catholicisme traditionnel : celui-ci ne pouvait que le réprouver.

J. Bricout.

AMÉRIQUE LATINE. — C'est là « une dénomination ecclésiastique. Elle s'applique à la partie du Nouveau Monde qui embrasse le Mexique, l'Amérique centrale avec les Antilles et toute l'Amérique du Sud. L'Amérique latine forme dans l'Église catholique un groupe distinct, dont l'homogénéité a été fortifiée et consacrée » à la fin du siècle dernier, « soit par la tenue et les décrets doctrinaux et disciplinaires d'un grand concile plénier, soit par les privilèges accordés en commun à tous les diocèses réunis sous cette dénomination. Ce groupe, continue P. Termoz, *Dictionn. de théol. cath.*, t. I, col. 1072, est d'ailleurs caractérisé par des traits particuliers bien distincts. Il a été colonisé par les Espagnols et les Portugais; il resta jusqu'au commencement du XIX^e^ siècle « sous la dépendance de l'Espagne et du Portugal; il parle encore la langue de ces pays. Il est aussi comme eux presque totalement catholique. Les protestants et les juifs ne s'y rencontrent qu'en très petit nombre. » Le concile plénier auquel fait ici allusion M. P. Termoz, et dont il parle en détail dans la suite de son article, se tint à Rome au séminaire latino-américain, du 28 mai au 9 juillet 1899. Toute l'Amérique latine y fut représentée. Ce fut un événement de première importance et il ouvre comme une ère de rénovation morale et religieuse dans l'histoire ecclésiastique de ces peuples catholiques qui sont latins comme nous et qui nous sont doublement chers. Voir Argentine (République), Brésil, etc.

J. Bricout.

AMETTE. — Né, le 6 septembre 1850, à Damville, dans l'Eure, Léon-Adolphe Amette fit ses études théologiques au grand séminaire de Paris, où il se fit remarquer par son esprit pénétrant et large. Il était ordonné prêtre en 1873, et nommé vicaire à la cathédrale d'Évreux. Bientôt secrétaire de l'évêché et vicaire général, il s'affirmait comme un administrateur aussi prudent et ferme qu'aimable et dévoué. En 1899, il était promu au siège épiscopal de Bayeux. Le 28 avril 1906, il était installé à Notre-Dame de Paris en qualité de coadjuteur, avec future succession, du cardinal Richard. Deux ans ne s'étaient pas écoulés, que le saint cardinal rendait son âme à Dieu. Le nouvel archevêque eut vite conquis et sur tous ses prêtres et diocésains et sur tous ses vénérés collègues de l'épiscopat de France la plus heureuse influence. Il la dut, plus encore qu'à la célébrité de son siège, à ses éminentes qualités personnelles : sa piété simple et profonde, son zèle apostolique aussi clairvoyant et avisé qu'infatigable, son sens surnaturel, son autorité non moins énergique que conciliante, sa souveraine distinction. Mgr Roland-Gosselin, qui l'a connu intimement et beaucoup aimé, a fait de lui l'éloge le plus mérité et le plus ému, dans la lettre où, comme vicaire capitulaire de Paris, il annonçait officiellement la nouvelle de sa mort inattendue. Il y signale, entre autres qualités naturelles, « l'aménité de ses manières et, par-dessus tout, le sens de l'à-propos. » « Pour traduire ses sentiments, remarque-t-il avec raison, pour en exprimer toutes les nuances, avec quelle grâce, pleine de charme, le mot juste venait sur ses lèvres! » Nous qui avons vu le cardinal Amette à l'œuvre pendant presque quinze ans, nous savons que rien n'est plus exact. Nous savons aussi que son épiscopat, à Paris, a été extrêmement fécond : pour ne citer qu'un point, c'est à son appel que surgirent, en quelques années, dans la capitale et sa banlieue, plus de quarante églises paroissiales ou chapelles de secours.

Au début de son épiscopat parisien, on l'avait familièrement surnommé « l'archevêque des mitrons », parce qu'il avait fortement pris en main la cause des boulangers et demandé la suppression de leur travail nocturne. Plus tard, ce fut surtout son ardent patriotisme qui le rendit populaire.

Non contents de nous faire une guerre sauvage, les Allemands nous calomniaient dans le monde entier. Sous le haut patronage du Comité catholique de propagande française à l'étranger, et sous la direction de Mgr Baudrillart, recteur de l'Institut catholique de Paris, fut publié, dès 1915, l'ouvrage : *La guerre allemande et le catholicisme.* Et le cardinal Amette en écrivit la préface. On y lisait : « A l'heure où la France subit, avec l'aide de nobles et puissants alliés, une guerre formidable, tandis que ses armées, avec un courage et une endurance héroïques, soutiennent l'honneur de son drapeau, tous ses fils doivent avoir à cœur de défendre, aux yeux des peuples non engagés dans la lutte, la justice de sa cause et ses titres à l'estime du monde civilisé. » Mgr Amette proclamait — et il n'a jamais cessé de le faire — que la France restait « fidèle à son rôle séculaire de gardienne du Droit et de protectrice de la Civilisation. » Comme il était heureux et fier d'emprunter ces derniers mots à son illustre ami, le cardinal Mercier, archevêque de Malines!

Faut-il rappeler aussi comment, pendant toute la grande guerre, il fut, ainsi qu'on l'a dit, une « force nationale » ? Oui, puisque, finalement, c'est de cela surtout que l'histoire gardera l'impérissable souvenir. Voici donc en quels termes l'ancien président de la République Française, M. Poincaré, célébrait l'archevêque défunt :

La mort de Son Éminence le cardinal Amette est un deuil pour la France. Comme l'a dit avec raison M. Maurice Barrès, le vénérable archevêque de Paris fut, en 1914, l'un des plus actifs promoteurs de l'Union sacrée et, pendant toute la guerre, il en demeura le gardien vigilant...

J'ai eu plusieurs fois, pendant le cours des hostilités, l'occasion de voir le cardinal Amette. Je n'ai jamais entendu parler de la France en termes plus élevés. Il était impossible de ne pas être immédiatement en pleine communion d'esprit avec lui. En toute circonstance, il songeait, d'abord, à l'intérêt national, et lorsque, par hasard, il pouvait sembler nécessaire de faire disparaître d'apparentes contradictions entre le devoir patriotique et le devoir religieux, le cardinal avait des ressources infinies de bonne grâce et de tact pour résoudre, au profit simultané de la religion et de la France, les questions les plus embarrassantes et les problèmes les plus délicats.

Ennemi résolu du défaitisme, il a bien mérité de son pays; il n'a pas moins utilement servi la France en rapprochant doucement la République et le Saint-Siège.

On ne doit pas croire, pourtant, que le cardinal Amette oublia jamais ce qu'il devait à Dieu. Par exemple, il savait, le cas échéant, avec autant de netteté que de mesure, déplorer l'absence, au *Te Deum* de la victoire, de nos gouvernants, « prisonniers volontaires ou contraints d'une légalité douteuse. »

Personne, au surplus, ne lui garda rancune de cette leçon si discrètement donnée. A sa mort (29 août 1920), le monde politique, l'armée, la presse, le peuple, le clergé, les fidèles, d'une même bouche et d'un même cœur célébrèrent son mérite et ses bienfaits.

Le Conseil municipal de Paris avait décidé d'attribuer la dénomination de « place du Cardinal-Amette » à la future place qui doit entourer l'église dédiée à saint Léon, à proximité de la place Dupleix. Un arrêté du préfet de la Seine, paru, le 6 avril 1924, au *Bulletin municipal officiel*, approuva la délibération du Conseil en indiquant que la dénomination de « place du Cardinal-Amette » est attribuée à titre d'hommage public au regretté archevêque de Paris, qui sut, durant la guerre, s'attirer toutes les sympathies sans aucune distinction d'opinion.

Le nom du cardinal Amette reste cher aux catholiques de France, à tous les Français.

J. Bricout.

AMOS. — Il ne s'agit pas ici d'Amos père du prophète Isaïe, mais du petit prophète de ce nom. I. Milieu historique et personne d'Amos. II. Son livre.

I. Milieu historique et personne d'Amos. C'est vers le milieu du VIIIe siècle avant Jésus-Christ, sous les règnes brillants de Jéroboam II, roi d'Israël, et d'Ozias, roi de Juda, que vécut le prophète Amos. Il naquit à Thécué, petit bourg du pays de Juda, situé à 20 kilomètres au sud de Jérusalem, presque à égale distance de cette ville et d'Hébron. Il gardait les brebis et cultivait les sycomores, quand Iahveh vint le choisir pour son ambassadeur et l'envoya prêcher à Israël dans le royaume du Nord.

Ce royaume jouissait alors d'une grande prospérité. On se sentait en sécurité et l'on menait une vie joyeuse. Mais les âmes s'énervaient dans le luxe, dans les excès de la débauche ou de l'ivrognerie, et les pauvres étaient délaissés ou opprimés. D'autre part, bien qu'une vie religieuse intense animât la nation, le culte laissait fort à désirer. Sans doute c'est Iahveh qu'on adorait; mais on le faisait sous la forme illégitime qu'avait établie Jéroboam Ier (représentations de la divinité, ministres du sanctuaire autres que les descendants de Lévi) et que déparaient, en outre, des superstitions ou des pratiques païennes et idolâtriques.

Amos eut pour mission de porter la parole de Iahveh à Béthel et aux autres sanctuaires, de protester contre les abus religieux, moraux et sociaux d'Israël, d'annoncer à Israël impénitent les châtiments qui l'attendaient.

II. Livre d'Amos. — Le livre d'Amos compte 146 versets. L'authenticité en est admise par tous les exégètes contemporains, et pareillement son intégrité, sauf pour une trentaine de versets que quelques critiques avancés disputent sans raison à Amos. On s'accorde à dire que le groupement des discours est artificiel, et que l'auteur se révèle comme un esprit observateur et un poète à l'imagination féconde. Le parallélisme est presque partout rigoureusement observé, et l'arrangement strophique assez facilement reconnaissable.

Trois parties : 1° Jugement de Dieu sur les nations voisines et sur Juda et Israël, I, 2-II, 16; 2° Discours et fragments de discours contre Israël, III-VI; 3° Visions VII-IX.

Première partie. — Chacune des prédictions comminatoires commence par ces mots :

Ainsi parle Iahveh:
A cause de trois crimes de (Damas, ou Gaza, etc.),
et à cause de quatre, — je ne le révoquerai point.
Parce qu'ils ont (ou : parce qu'il a)...

A cause de trois crimes et à cause de quatre, comprenez : la mesure déborde. *Je ne le révoquerai point*, c'est-à-dire l'arrêt est irrévocablement porté.

Deuxième partie. — Trois discours commençant par la formule : *Écoutez cette parole;* et deux oracles débutant par : *Malheur à ceux qui...*

C'est dans le premier de ces oracles que se trouvent les paroles fameuses de Iahveh, V, 21-24 :

Je hais, je dédaigne vos fêtes,
je n'ai aucun goût à vos assemblées.
Si vous m'offrez vos holocaustes et vos oblations,
je n'y prends aucun plaisir,
et vos sacrifices de veaux engraissés,
je ne les regarde pas.
Éloigne de moi le bruit de tes cantiques;
que je n'entende pas le son de tes harpes!

Mais que le jugement coule comme l'eau,
et la justice comme un torrent qui ne tarit pas!

Ce n'est pas que Iahveh réprouve tout culte extérieur, mais il veut avant tout que la justice abonde parmi ses adorateurs.

Troisième partie. — Cette dernière partie est composée principalement de visions. Le prophète *voit* et annonce les châtiments qui frapperont Israël : sauterelles, sécheresse, guerre, extermination, captivité. Un « reste », toutefois, « le bon grain », sera sauvé, et la maison de David retrouvera pour toujours son ancienne splendeur, IX, 11-15 :

En ce jour-là, je relèverai la hutte de David qui est tombée;
je réparerai ses brèches, je relèverai ses ruines,
et je la rebâtirai telle qu'aux jours d'autrefois,
afin qu'ils possèdent le reste d'Edom,
et toutes les nations sur lesquelles mon nom a été invoqué,
— oracle de Iahveh, qui fait ces choses.

Voici que les jours viennent, — oracle de Iahveh,
et le laboureur joindra le moissonneur,
et celui qui foule les grappes joindra celui qui répand la [semence
les montagnes dégoutteront de vin nouveau,
et toutes les collines ruisselleront.
Je ramènerai les captifs de mon peuple d'Israël;
ils bâtiront les villes dévastées et les habiteront,
ils planteront les vignes et en boiront le vin,
ils feront des jardins et en mangeront les fruits.
Et je les planterai sur leur sol,
et ils ne seront plus jamais arrachés de leur terre,
que je leur ai donnée, dit Iahveh, ton Dieu.

« Ici, note la petite Bible de Crampon, 1923, à laquelle nous empruntons la traduction des passages cités, ici la restauration du royaume de Dieu apparaît surtout accompagnée de bénédictions temporelles; l'esprit de la prophétie d'Amos montre bien qu'elles sont subordonnées au règne de la justice. »

Le livre d'Amos qui est, comme on l'a écrit, « un des chefs-d'œuvre les plus attachants de la littérature

biblique, » est à ranger parmi ceux où le haut esprit religieux et moral des prophètes s'exprime avec le plus de pittoresque, de couleur et de force.

J. Touzard, *Le livre d'Amos*, Paris, 1909.

J. Bricout.

AMOUR DE SOI. — Il est des hommes qui non seulement n'aiment qu'eux-mêmes, mais qui, de plus, déclarent tout amour nécessairement égoïste. A les entendre, tout amour se réduit à l'amour de soi. Nul n'ignore que ce fut la thèse, d'abord soutenue dans toute sa rigueur, de l'auteur célèbre des *Maximes* (1665), La Rochefoucauld. Que les *Maximes* soient, comme on l'a écrit, un amusement d'écrivain en même temps qu'un livre janséniste et la vengeance d'un ambitieux déçu, j'incline à le penser. Mais, de toute façon, la tableau qui y est tracé de l'âme humaine est odieusement noirci. Il n'est pas vrai que « les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer; » qu'il n'y a pas de vertu désintéressée, que l'amour-propre, l'amour exclusif de soi, est le principe et le motif de tous nos actes. On l'a dit fort justement, J. Calvet, *Manuel illustré d'histoire de la littérature française*, Paris, 1920, p. 262, 263, « le système de La Rochefoucauld pèche par confusion et par exagération. Par *confusion*. La Rochefoucauld confond avec l'intention qui préside à nos actes et en fait la qualité morale deux choses qui en sont très différentes : le résultat de nos actes, qui souvent en effet nous procure un avantage; le mélange inconscient et involontaire de calcul égoïste qui s'y rencontre en effet très souvent. Il est évident que seule l'intention voulue doit compter dans l'appréciation morale des actions humaines. Par *exagération*. La Rochefoucauld abuse des mots « toujours » et « jamais ». D'après lui, toujours nos vertus sont gâtées par l'égoïsme, jamais on ne voit d'acte désintéressé. La fausseté d'une telle assertion est évidente; il suffit, pour renverser le système, de constater en soi ou hors de soi un seul acte désintéressé. Si La Rochefoucauld avait bien regardé autour de lui pendant la Fronde, il aurait vu saint Vincent de Paul; et saint Vincent de Paul, c'est l'activité désintéressée pour le bien. Ce fait aurait suffi pour l'incliner à remplacer « toujours » par « souvent ». Vers la fin de sa vie, frappé par l'amitié désintéressée de Mme de La Fayette, qui le consolait de la vie, il consentit à cette substitution; et les dernières éditions de ses *Maximes*, qui portent la trace de ces adoucissements, sont moins décourageantes et plus vraies. » C'est ainsi que la maxime, placée en épigraphe dans la quatrième édition (1675) : « Nos vertus ne sont *le plus souvent* que des vices déguisés, » se rapproche davantage de la réalité.

La réalité, pourtant, — si l'on veut bien la voir telle qu'elle est, si l'on n'est pas un sot ou un optimiste niais, — n'est, hélas! qu'assez laide. Que d'âmes pour qui, à des degrés divers, le tableau brossé par Bossuet dans la première partie du fameux sermon pour la profession de Mme de La Vallière (1675), est d'une rigoureuse exactitude ! « Qu'avons-nous vu, et que voyons-nous? quel état, et quel état? » s'écriait l'orateur. Une femme qui pendant cinq ans avait été la maîtresse attitrée de Louis XIV et qui, maintenant, devenait la carmélite, la sœur Louise de la Miséricorde. Une femme qui a connu les « deux amours opposés » dont parle saint Augustin : l'amour de soi-même poussé jusqu'au mépris de Dieu, l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi-même. Et Bossuet de décrire la misère de l'égoïste, qui a voulu être son propre Dieu, qui a voulu se faire le centre de tout, et qui ne trouve ni en lui-même ni dans aucune créature, quelle qu'elle soit, le bien qu'il cherche. « O âme, voilà le comble de tes maux : en te cherchant, tu t'es perdue!... O âme, reviens à Dieu autant du fond que tu t'en étais profondément retirée! » C'est ce que fit Louise de La Vallière, se libérant de son esclavage, s'oubliant enfin elle-même et trouvant son repos « dans l'essence du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » *Œuvres oratoires de Bossuet*, édition Lebarq, revue par Urbain et Levesque, Paris, 1923, t. VI, p. 34-58. Mais que d'autres qui ne sortent pas du premier « état » dépeint par le prédicateur, ou qui n'en sortent un instant que pour y retomber bientôt! Même chez les meilleurs, l'égoïsme, l'amour de soi, l'amour-propre, qui est malin et sait se déguiser, est à surveiller de près et à combattre sans répit.

Est-ce à dire qu'il faille rêver d'un état ou d'une façon d'agir qui serait proprement contre nature? Tout être qui vit et se sent vivre tend, légitimement et nécessairement, à se conserver et à se développer, s'aime lui-même, poursuit son bien et son bonheur; l'homme comme tout autre. Ne demandons donc pas à l'homme de cesser de s'aimer lui-même, mais seulement de renoncer à un amour-propre déréglé, de s'aimer selon l'ordre, sans oublier ce qu'il doit à autrui et à Dieu. Stoïciens, quiétistes, kantistes, qui considèrent l'amour de soi comme incompatible avec la pure charité, sont condamnés par l'Église. Sans doute, « tout en gardant l'espérance au fond d'elle-même, » l'âme peut « faire momentanément abstraction du désir de la béatitude. » Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1892, note 27, p. 490. Mais, quand même l'âme n'en ferait pas abstraction, quand même elle penserait et aspirerait à la récompense qui doit être, normalement, l'effet de son amour de Dieu, elle ne perdrait nullement, pour cela, le mérite de son acte, sa perfection n'en serait pas moins grande. Aimer Dieu parce qu'il est parfait et en même temps parce qu'il est lui-même notre récompense, ce n'est pas moins bien que de l'aimer parce qu'il est parfait et sans songer qu'il nous récompensera. Ce qui est dans l'ordre et ce que Dieu demande, c'est que Dieu soit toujours notre fin dernière et que nous ne nous aimions nous-mêmes, comme notre prochain, que pour lui, en vue de lui, pour sa gloire; c'est que nous ne considérions la récompense que comme une récompense, une conséquence de l'acte fait pour glorifier Dieu. Serais-je moins parfait en agissant dans la pleine conscience de l'ordre qu'en faisant abstraction de ce qui est? Pourquoi l'homme qui est, par nature, un être raisonnable et réfléchi, serait-il moins grand et moins méritant quand il agit en voyant et en voulant expressément ce qui, normalement, doit résulter de son acte ? Aux articles Quiétisme et Sanction morale, ce qui n'est qu'énoncé ici sera plus développé. Mais il était bon, dès maintenant, de souligner les exagérations chimériques que saint Thomas, Bossuet, tout récemment le P. Janvier, dans ses conférences et ses notes sur la « Charité », et de tout temps l'Église ont répudiées. A se ranger de leur côté, on est sûr d'avoir pour soi tout ensemble la foi et le bon sens.

J. Bricout.

AMOUR LIBRE. — L'*amour*, c'est ici l'appétit sexuel, l'inclination innée à exercer la puissance génératrice que possèdent les organes sexuels lorsqu'ils sont parvenus à un développement suffisant. Et *libre*, qu'est-ce à dire?

Quand on parle d'amour libre, on n'entend point affirmer que l'appétit sexuel ne s'impose pas à nous fatalement et que nous restons libres d'y céder ou d'y résister. Ni, non plus, que nous sommes libres de choisir entre le célibat et le mariage, libres de choisir celui ou celle que nous épouserons. Conçu de cette façon, l'amour libre, de toute évidence, ne soulèverait, pour nous, aucune objection. Mais précisément les

partisans de l'amour libre déclarent l'amour irrésistible, et, d'ordinaire, ils condamnent la chasteté, qu'elle soit pratiquée dans le monde ou au couvent.

Amour libre signifie, pour eux, amour libéré de toute entrave, quelle qu'elle soit. Telle est, du moins, l'idée nette qu'ils devraient s'en faire, s'ils étaient logiques jusqu'au bout.

Amour libéré de toute entrave, même simplement morale. A les entendre, l'amour, précisément parce qu'il s'impose à nous sans solliciter notre consentement, ne reconnaît de loi, d'autorité, de souveraineté que lui-même. Il n'a de devoirs à remplir qu'envers lui-même, il n'a, au fond, que des droits. L'amour est un dieu auquel on peut, on doit obéir aveuglément, sans scrupule d'aucune sorte. Que vient-on l'ennuyer de règles à respecter et à suivre! Paul éprouve le besoin de satisfaire ses désirs sexuels : qu'il les satisfasse, seul ou avec un autre, avec un homme ou une femme, avec une femme mariée ou non, avec sa propre femme ou « compagne » ou avec quelque autre, sans égard pour sa santé, pour le bon équilibre de ses facultés, pour les prétendus droits de celui-ci ou de celle-là. L'amour parle : Paul n'a qu'à obéir. L'amour n'est libre qu'à la condition de commander en maître absolu.

Amour, à plus forte raison, libéré de toute entrave sociale. Qu'aucune autorité, religieuse ou civile, ne vienne s'ingérer dans ses affaires, puisque, aussi bien, cette autorité n'a aucun droit à protéger, — elle n'aurait tout au plus qu'à assurer à chacun le libre exercice de l'amour, — aucun règlement à imposer aux libres adorateurs d'Aphrodite ou d'Éros.

Amour ainsi affranchi de toute gêne, pour la femme comme pour l'homme. L'un et l'autre sexe ont les mêmes droits et, si l'on ose dire, les mêmes devoirs. Même droit de se livrer à l'amour sous n'importe quelle forme, même droit à l'union libre, au divorce si l'on a cru bon de se marier, à l'adultère, etc. L'émancipation sexuelle doit être égale pour tout le monde.

Voilà ce qu'est la thèse de l'amour libre comprise dans toute sa rigueur : pas plus de loi morale que de loi sociale à observer en amour. Parodiant un mot célèbre, on s'écrie : « Aime, et fais ce que veux. » Il n'y a pas de « régime normal » à établir, théoriquement, dans le domaine de l'amour, ou il se confond avec la hardie reconnaissance du droit, pour chacun, de vivre sa vie sexuelle comme il l'entend et d'après ses tendances propres.

Bref, l'amour libre, c'est l'individu, chaque individu, laissé libre d'aimer à son gré. Les goûts sont différents, et donc chacun pratiquera ou servira l'amour à sa façon. L'essentiel est que tous, même s'ils consentent à tenir compte, dans leur vie, de certains préjugés, aient la conscience, distincte ou confuse, de l'empire vraiment souverain que l'amour doit exercer sur tous et chacun.

Je ne veux pas dire que tous ceux et toutes celles qui se prononcent en faveur de l'amour libre le conçoivent et le pratiquent dans toute son ampleur. Beaucoup le confondent avec l' « union libre », avec l'union contractée et, s'il y a lieu, rompue sans l'intervention d'aucune autorité, tandis que, l'union libre n'est, en fait et en droit, qu'une « partie » du « tout » qu'est l'amour libre. Assurément. Mais il était nécessaire de présenter le dieu tel qu'il est réellement et tel que l'adorent ses dévots les plus conséquents avec eux-mêmes et les plus fervents.

Ce dieu, à qui de tout temps on a sacrifié, n'est qu'une idole monstrueuse.

On a vu ou l'on verra, dans maints articles de ce dictionnaire, que le libre arbitre et la morale ne sont pas de vains mots; que l'autorité, religieuse ou civile, a des droits; que tous les êtres humains se ressemblent essentiellement et qu'un « régime normal » peut être fixé pour eux d'après ce qu'ils sont et d'après les suites que leurs actes produisent régulièrement. Pourquoi l'amour, l'appétit sexuel, serait-il la seule de nos inclinations, le seul de nos instincts auquel nous devions, sans examen, offrir l'encens de l'adoration? Pourquoi serait-il seul à pouvoir revendiquer une autonomie entière, une pleine indépendance? Ne constatons-nous pas les ravages qu'il exerce, et n'entrevoyons-nous pas les ruines de toute sorte qu'il entasserait de par le monde si tant d'hommes et tant de femmes ne lui refusaient fièrement leurs hommages? A quelle « chiennerie » — le mot n'est pas de mon invention — nous aboutirions vite!

Il faut se borner ici à énoncer « la formule de la loi morale qui régit cette fonction de l'activité humaine, » puisqu'on en trouvera, ailleurs, les développements utiles. Je l'emprunte au P. Castillon, *Trois problèmes moraux*, Paris, 1918, p. 39, 40 :

L'instinct sexuel et son exercice ont leur raison d'être dans la génération.

Pris dans toute son amplitude et avec ses conséquences, ce principe fait déclarer honnête et ordonné le plaisir cherché dans un acte dont la fin objective et naturelle est honnête et qui est accompli dans les conditions requises par cette fin.

Sera, au contraire, en opposition avec la loi naturelle tout plaisir recherché au détriment de cette fin.

De là l'immoralité des plaisirs demandés à l'abus des organes de la génération dans le vice solitaire, parce qu'ils constituent un vol fait à l'espèce humaine, aux seules fins d'un plaisir personnel.

De là aussi l'illicéité des relations hétérosexuelles (entre homme et femme) en dehors du mariage, parce que l'intérêt capital de l'espèce exige que l'acte de la génération soit réservé à l'union conjugale.

De là, dans le mariage même, la possibilité de graves fautes...

Plus loin, le P. Castillon expose de même les raisons pour lesquelles le « régime » du mariage, et du mariage indissoluble, doit être préféré aux misérables solutions de l'union libre et du divorce...

Au fait, c'est peut-être, ici, de courage plus que de lumière — la chair est si faible! — qu'ont besoin la plupart des hommes.

J. Bricout.

ANACLET (lat. *Anacletus* ou *Anencletus*). — Tout ce que l'on peut dire de certain sur la vie de ce pape se réduit aux deux lignes suivantes : Anaclet est l'un des premiers évêques de Rome, très probablement le second après Lin, premier successeur de saint Pierre. La durée et l'époque précise de son pontificat restent incertaines.

Est-il identique avec Clet, ou faut-il voir deux personnages désignés par ces noms? La tradition, consignée par saint Irénée et les listes des chronographes, dit que les apôtres transmirent l'administration de l'Église romaine à Lin, dont le successeur fut Anaclet; après celui-ci vient Clément. De Clet, il n'est pas question.

Par contre, le catalogue Libérien que reproduit le *Liber Pontificalis* contient la série : Lin, Clément, Clet, Anaclet : il y a donc ici dédoublement et deux personnages distincts. C'est ce que la liturgie a adopté, puisque l'Église romaine fête Clet au 26 avril et Anaclet au 13 juillet. Quant à la place donnée à Clément immédiatement après saint Lin, elle peut s'expliquer en disant qu'un copiste aura oublié dans sa liste le nom de Clément qui fut ajouté en marge, et inscrit plus tard à une place fautive avant Anaclet.

J. Baudot.

ANALOGIE. — L'intelligence humaine n'est pas un miroir qui reflète sans effort la nature intime des choses et de leur auteur; le savoir est un labeur aux procédés variés dont l'un des principaux, l'*analogie*,

nous ouvre de vastes champs qui sans elle resteraient inaccessibles.

I. — Supposons que la pensée se porte successivement sur deux objets et les désigne par un même terme.

Ce terme est *univoque* si au point de vue considéré les deux objets sont uniquement semblables; exemple : le mot « homme » appliqué à Pierre et à Paul.

Il est *équivoque* si au point de vue considéré les deux objets n'ont aucune ressemblance; exemple : le mot « ourse » appliqué à un animal et à une constellation.

Il est *analogue* si au point de vue considéré les deux objets sont à la fois semblables et dissemblables; exemple : le mot « reine » appliqué à la souveraine et à l'abeille femelle féconde dont l'activité donne à la vie de la ruche son rythme.

L'analogie règne donc entre deux termes dans le langage, deux concepts dans l'intelligence humaine et deux objets dans la réalité. Nous parlons directement ici de l'analogie entre concepts.

II. — Soit un objet premier connu qui sert de point de départ, c'est l'*analogue premier*. On abstrait de l'objet réel total l'*objet formel* d'un concept, c'est le point de vue envisagé, la notion vers laquelle porte uniquement la considération explicite de l'esprit qui pense ce concept.

Par l'analogie, on monte de la connaissance du premier objet à celle d'un autre moins accessible, l'*analogue second*, ou bien on fait des rapprochements entre objets également connus : on unit, quoique imparfaitement, plusieurs objets sous un même concept.

L'analogie est *intrinsèque* si les deux analogues vérifient au *sens propre* l'objet formel du concept, tout en différant aussi selon cet objet formel. Dès lors on affirme que le second analogue vérifie le concept tiré de la connaissance du premier, mais l'affirmation en se posant se corrige. Exemple : la lumière, c'est ce qui fait connaître, voilà un concept avec son objet formel défini; il a été abstrait de l'expérience de la vision, la lumière solaire permet à notre organe visuel de percevoir l'étendue colorée. — La lumière du Saint-Esprit dans l'âme est aussi ce qui fait connaître, mais il s'agit d'une connaissance spirituelle et non organique, surnaturelle et non charnelle, etc. Les deux lumières sont assimilées par analogie intrinsèque : elles se ressemblent et elles diffèrent selon la notion même de « moyen de connaissance ».

L'analogie est *extrinsèque* si le premier analogue seul vérifie au sens propre l'objet formel en question; le second analogue ne le vérifie pas au sens propre, mais on le lui attribue *par métaphore;* c'est par une simple assimilation de cause à effet, de signe à objet signifié, de contenant à contenu, etc., que le concept leur est commun. Exemple : c'est par métaphore qu'on appelle le pécheur brebis égarée : il ne vérifie pas l'essence « brebis », mais il est comparable à une brebis égarée, il est signifié par ce terme. Dans cette analogie, le lien, qui unit les objets comparés est beaucoup plus lâche que dans l'analogie intrinsèque ; on ne connaît pas la nature intime du second en lui appliquant les concepts qui expriment la nature intime du premier, puisqu'on ne les lui applique pas au sens propre, mais par figure de langage. Au contraire, l'analogie intrinsèque où le concept commun est appliqué au second analogue au sens propre, quoique avec correction, nous donne une notion, imparfaite mais vraie, de sa nature intime.

III. — *Analogie de l'être.* — 1° *Dieu et créatures.* — « Rien ne se dit de façon univoque de Dieu et de la créature. » S. Thomas. Nos concepts limitent et fragmentent la représentation du réel; or Dieu est l'infini. Nos jugements composent entre eux ces éléments représentatifs du réel; or Dieu est la simplicité absolue. Ainsi ces conditions de notre connaissance, dont nous ne pouvons pas nous défaire, font que nos conceptions ne conviennent jamais à Dieu sans correction; et cette correction, loin de nous éclairer davantage, se borne à nous libérer de l'erreur.

Reste donc à notre connaissance de monter à Dieu par l'analogie; encore faut-il se garder d'ériger au-dessus du monde changeant une cause première qu'on proclamerait inconnaissable, un X qui resterait, comme infini et absolu, totalement hors de la saisie de nos concepts : on l'appellerait « l'être » par métaphore, par analogie extrinsèque, et ce terme ne nous apprendrait rien de sa nature intime; à ce stade nous sommes encore dans l'agnosticisme. Voir Agnosticisme. Cette position répugne.

Le fait même que Dieu est cause nous permet, si nous nous dépouillons de tout préjugé, d'aller plus loin, c'est-à-dire jusqu'à l'analogie intrinsèque : notre intelligence, essentiellement relative à l'être, saisissant dans son acte l'être des choses, connaît évidemment que celui qui est la source de l'être n'est pas rien : *il est être*, et l' tre indépendant. Vérité qui semble une tautologie, tant elle s'impose, et qu'il faut méditer plutôt que développer. Les attributs essentiels de l'être sont inséparables de lui et conviennent à Dieu avec la même nécessité. Enfin nous sommes en possession d'une connaissance de Dieu, *vraie*, car l'être et ses propriétés lui appartiennent au sens propre (sinon, encore une fois, de cet être en lui-même nous prétendrions dire quelque chose et nous ne dirions rien); *analogique*, car en lui tout se perd dans l'être illimité et simple et par conséquent ces attributs ne lui conviennent que dépouillés de la modalité finie et fragmentaire dont nécessairement nous les affectons en les concevant. (Voir Dieu).

2° *Substance et accidents.* — Descendons maintenant de la connaissance de la substance créée à celle des accidents; c'est la substance qui sert de point de départ, car l'objet le plus proportionné à notre intelligence, c'est la *chose déterminée*, la chose qui, sans se laisser pénétrer à fond, se révèle dans ses activités et ses caractères propres, ainsi le « moi » triste ou joyeux, l'arbre verdoyant ou desséché. Or l'accident comme tel n'est pas une chose, mais il est... d'une chose.

Quand nous jugeons, nous traitons le sujet logique de la proposition comme s'il était sujet ontologique, c'est-à-dire chose, substance. Disant donc que l'accident est être, nous devons, sous peine d'erreur, corriger notre affirmation en la posant : il est être, oui, sinon il ne pourrait pas jouer son rôle de déterminer la substance : il ne serait rien. Mais il n'est pas cet être-chose, le seul directement concevable par nous, il est cet être essentiellement reçu dans la chose et qui la détermine. (Voir Catégories, Substance et Accidents.)

Telles sont, calquées l'une sur l'autre, ces deux analogies intrinsèques, exposées indépendamment des discussions d'école.

Joseph Mertens.

ANARCHISTES. — Les anarchistes ne constituent pas une organisation proprement dite, mais ils sont la mise en œuvre d'une doctrine que l'on peut formuler ainsi : suppression de toute autorité, quelle qu'elle soit, et liberté absolue de l'individu. De là leur nom de libertaires. Plus d'État politique, ni même d'État économique; mais le communisme, et encore à condition qu'il ne soit pas autoritaire comme le veulent les collectivistes, mais libertaire.

L'histoire de l'anarchie est courte et souvent sanglante. Le vrai père des anarchistes fut Proudhon. Sa formule, prise à la lettre et appliquée dans toute sa rigueur, est devenue la leur : « Ni Dieu ni Maître. »

Après 1848, le russe Bakounine s'en fit l'infatigable

apôtre, et, vingt ans après, se fondait l'Alliance internationale de la démocratie socialiste. *Le catéchisme révolutionnaire*, qui est comme son bréviaire, expose avec une violente clarté les principes qui les dirigent. « Le Révolutionnaire a rompu absolument, du plus profond de son être, avec tout l'ordre civil actuel, avec tout le monde civilisé, avec les lois, les usages et la morale. Il ne connaît qu'une seule science, la destruction. » L'année qui suivit sa fondation, en 1869, l'Alliance internationale entra dans l'Association internationale des travailleurs de Karl Marx. Mais la lutte ne tarda pas à éclater entre ces derniers et les enfants terribles de la Révolution, et la rupture eut lieu au congrès de La Haye, en 1872. La Commune de Paris, du 18 mars 1871, fut surtout leur œuvre. Vers 1879, le célèbre géographe Élisée Reclus et le prince russe Pierre Kropotkine donnèrent une nouvelle vigueur au mouvement. Les attentats se succédèrent : explosion du Café du théâtre de Bellecour par Cyvoct (21 octobre 1882); assassinat de Watrin, à Decazeville (26 janvier 1886); attentats de Ravachol à Paris (mars-mai 1892); bombe d'Henry au café Terminus à Paris; assassinat du président Carnot à Lyon par Caserio (24 juin 1894); attentat de Vaillant à la Chambre des députés, et tous les attentats contre les souverains et chefs d'État.

Les gouvernements émus votèrent des lois en hâte pour la répression de ces crimes, mais les lois humaines peuvent-elles quelque chose contre ce qu'il y a de plus insaisissable : l'idée?

En août 1913, les anarchistes tinrent à Paris un congrès qui semble bien avoir eu pour but principal de désolidariser l'anarchisme du « banditisme » dignement représenté alors par les exploits des Bonnot et Garnier. Une déclaration finale dit en effet : « Le congrès a nettement séparé le mouvement communiste révolutionnaire anarchiste des théories erronées et des pratiques décevantes de l'individualisme. »

Les principaux organes communistes étaient alors les *Temps nouveaux* de Jean Grave, le *Libertaire*, le *Réveil anarchiste*, et parfois la *Bataille syndicaliste*. Ses notables étaient, avec Kropotkine, Paul Reclus, Laisant, Lorulot, Jean Grave, Sébastien Faure, etc.

Quelle position occupent aujourd'hui les anarchistes vis-à-vis des organisations ouvrières? Les anarchistes non seulement répudient le réformisme de la C. G. T., mais se dressent violemment contre la C. G. T. U., qui, ralliée à Moscou, acclame un gouvernement, une autorité, une armée. Le dissentiment est profond. Les communistes admirent l'armée rouge, les anarchistes proclament leur antimilitarisme. Les communistes donnent tout à l'État, et quel État! Les anarchistes veulent le détruire, quelle que soit sa forme. Ils préfèrent, comme disait le *Libertaire* (17 février 1922), la liberté « à la servitude dorée », « la cité libre au communisme des couvents. » Ainsi la C. G. T. a été noyautée par les unitaires et ceux-ci, à leur tour, trouvent dans les anarchistes leurs noyauteurs.

On ne fait pas à la Révolution sa part. Hors de Dieu et de son Église, c'est fatalement la cité « où nul ordre ne règne, mais où habite l'éternelle horreur. »

Paul Six.

ANASTASE LE PERSAN (lat. *Anastasius*). — Originaire de Razech, en Perse, Magoundat était fils d'un mage. Engagé dans l'armée persane, il fit campagne contre les Byzantins et entendit parler de la religion chrétienne. Dans le but de la mieux connaître, il quitta l'armée, se rendit à Hiéropolis, puis à Jérusalem. Présenté au patriarche Modeste, il fut baptisé et reçut le nom d'Anastase. En 620, le zélé néophyte fut admis comme religieux dans le monastère de Saint-Anastase où il édifia les frères pendant sept années. Avide du martyre, il obtint de l'abbé la permission de chercher une occasion de confesser sa foi. A Césarée de Palestine, des soldats persans le prirent pour un espion et le conduisirent à leur chef. Celui-ci, s'étant assuré qu'Anastase était chrétien et ne voulait pas renier sa foi, l'envoya au roi Chosroès. Anastase, refusant d'apostasier, fut torturé et mis à mort (22 janvier 638). Le corps du martyr fut ramené à son monastère. La légende a amplifié ce pieux récit, ajoutant un exposé des miracles dus à l'intercession du saint martyr, et de la translation du corps à Constantinople. La tradition ajoute qu'une partie des reliques a été apportée à Rome, déposée dans l'église de Sainte-Marie *ad aquas Salvias*, qui fut mise dès lors sous le vocable des Saints Vincent-et-Anastase. La fête est au 22 janvier.

J. Baudot.

1. ANASTASIE (lat. *Anastasia*). — La légende tardive concernant cette sainte dit qu'elle était originaire de Rome, fille d'une mère chrétienne et d'un païen nommé Prétextat. Elle eut pour tuteur Chrysogone, martyr d'Aquilée, qui l'instruisit des vérités de la foi; mariée, elle sut, d'après les grecs, conserver sa virginité. A la mort de son mari, elle rejoignit Chrysogone à Aquilée. Ce saint prêtre ayant été martyrisé par ordre de Dioclétien, Anastasie fut arrêtée, remise aux mains d'Ulpien, prêtre du Capitole. Libérée après la mort de ce dernier, elle fut saisie de nouveau, jetée sur un mauvais vaisseau avec une foule de criminels. Le navire ayant abordé au rivage (de l'île Palmaria, suivant le martyrologe romain), Anastasie fut condamnée à être brûlée vive. D'autres récits disent qu'elle fut décapitée à Sirmium en Pannonie. Ce fut probablement sous Dioclétien.

Le culte, d'abord limité à Sirmium où était le tombeau, passa à Constantinople, quand les reliques furent transférées dans l'*Anastasis*, grande basilique de la Résurrection; puis à Rome, où la basilique de la fin du IVe siècle ayant le *titulus Anastasiæ* fut consacrée à honorer le souvenir de la martyre de Sirmium en vertu de la similitude des noms. Le nom de la sainte trouva place dans le canon de la messe romaine vers la fin du Ve siècle; la fête fut au 25 décembre.

J. Baudot.

2. ANASTASIE LA JEUNE ou **LA PATRICIENNE** (lat. *Anastasia*). — Distincte de la précédente, Anastasie naquit au commencement du VIe siècle. Elle était d'une des grandes familles de Byzance, fut remarquée à cause de sa beauté et de son intelligence par l'empereur Justinien le Grand, au point d'exciter vivement la jalousie de l'impératrice Théodora. Pour échapper au danger, la jeune fille quitta secrètement Byzance, gagna Alexandrie, fonda dans le voisinage de cette ville un monastère et s'y enferma. Théodora étant morte en 548, Justinien fit rechercher Anastasie; mais celle-ci, apprenant que sa retraite pouvait être découverte, prit des vêtements d'homme, s'enfuit dans le désert de Scété, demanda à l'abbé Daniel de la soustraire aux recherches. Sous la direction de ce saint homme, elle vécut vingt-huit ans comme recluse dans une caverne, ayant pris le nom d'eunuque Anastase. L'Église grecque honore sa mémoire le 10 mars.

J. Baudot.

ANATOLE (lat. *Anatolius*). — Anatole ou Anatoile, écossais d'origine et évêque d'un siège qui n'est point nommé, entreprit le pèlerinage de Rome à l'instar de ses congénères au VIIe siècle. Soit à l'aller, soit au retour, il se fit ermite près de Salins, dans le Jura. Il y mourut saintement dans le courant du VIIIe siècle. Au XIe siècle, son corps, levé de terre, fut exposé à la vénération des fidèles dans une église qui lui est dédiée et qui est le joyau architectural de la région. Le martyrologe franc-comtois dit qu'il fut

évêque d'Adana, en Cilicie. La fête de saint Anatole est au 3 février dans le nouveau propre de Saint-Claude.

J. Baudot.

ANCIEN RÉGIME. — Ces mots désignent le régime politique et social de la France pendant les deux siècles et demi qui ont immédiatement précédé la Révolution de 1789. Le même régime, avec des nuances diverses, a, d'ailleurs, existé dans les autres nations européennes, où, tôt ou tard, il a fini par disparaître également.

La monarchie absolue l'a emporté sur la féodalité du Moyen Age, et, avec elle, du moins en règle ou en théorie (car bien des coutumes traditionnelles restent très vivantes), la centralisation des services administratifs, la disparition ou l'affaiblissement des libertés provinciales et communales. Les rois de France, depuis François Ier, s'entourent d'une cour nombreuse; quand on les aborde, on leur dit : « Votre Majesté », et leurs ordonnances se terminent par les mots « Tel est notre plaisir. » Le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif sont tout entiers réunis dans les mains du roi. Ce n'est pas à dire, pourtant, que celui-ci puisse agir arbitrairement : son pouvoir est, en fait, limité par l opinion publique qui devient de plus en plus puissante, par des usages séculaires et par les privilèges de certains corps. La nation, du reste, a conscience des services que la monarchie continue à lui rendre, et elle lui demeure, dans l'ensemble, profondément attachée.

Chacun des trois ordres de l'État a perdu son indépendance.

Les nobles avaient rendu de grands services et en avaient été justement récompensés. Mais bon nombre, maintenant, vivent plus à la cour que dans leurs terres. Ils ne se soucient plus de leurs paysans. Et comme, d'autre part, ils ne se rendent pas plus nécessaires dans les armées que dans l'administration et la politique, leurs privilèges ne semblent bientôt plus justifiés. On a pu dire que la Révolution leur en voulait plus encore qu'au roi et que, en définitive, elle s'est faite contre les « aristocrates » bien plus que contre le roi.

L'utilité du clergé ne s'est, certes, pas amoindrie. Mais il y a des abus, là aussi. Le concordat de 1516 a donné au roi le pouvoir de nommer aux évêchés et aux principales abbayes du royaume : le roi est trop souvent tenté de choisir des prélats courtisans ou des cadets de la noblesse. De plus en plus, la division du clergé en haut clergé et bas clergé fera des mécontents : les « congruistes », ceux qui sont réduits à la « portion congrue », à un traitement à peine suffisant, ne sauraient voir de bon œil un état de choses qui leur est si peu favorable.

Quant au tiers état, dont l'influence grandit chaque jour, il porte envie à la noblesse d'épée et se plaint d'avoir, bien plus que la noblesse et le clergé, de lourds impôts à payer.

Elle aussi, la situation des paysans s'améliore. Les derniers vestiges du servage disparaissent, les petits propriétaires sont nombreux. Mais la dîme qu'on paie au clergé, les servitudes, plus ou moins onéreuses et vexatoires, dont on doit s'acquitter envers le seigneur local, les impôts directs ou indirects auxquels on est particulièrement assujetti, sont une cause sans cesse renaissante de récriminations. Le mécontentement s'accroît aussi chez les ouvriers des villes, à qui deviennent odieux les règlements des corporations plus ou moins dégénérées.

Bref, l'ancien régime finit par apparaître à la plus grande partie de la nation, surtout quand elle est travaillée par les idées nouvelles, comme une monstrueuse machine d'oppression et d'iniquité. On en vient à réclamer son renversement au nom de la liberté et de l'égalité devant la loi

Gardons-nous, cependant, de croire que le peuple, avant 1789, était misérable, opprimé, ignorant au point que d'aucuns le clament. Divers articles de ce Dictionnaire montrent que ce sont là, d'ordinaire, vaines criailleries. On peut parler ainsi sans, pour cela, se déclarer systématiquement hostile à certaines réformes, politiques et sociales, opérées par la Révolution. Comme aussi on peut être sincèrement ami des libertés politiques et de l'égalité civile tout en estimant que le « régime moderne » a bien fait ou ferait bien de conserver de l'ancien régime une forte autorité centrale et certaines inégalités sociales.

Gardons-nous enfin de croire trop naïvement aux déclamations intéressées de sectaires sans vergogne, qui, dans l'ancien régime, détestent avant tout l'union intime qui y régnait, tout au moins en principe, entre l'Église et l'État. Sans doute, on était très gallican chez nous; mais, il n'y a pas à le nier, on entendait bien obéir, jusque dans la vie publique, à l'Évangile du Christ. Beaucoup des ennemis de l'ancien régime, qui sont « laïques » au premier chef, en accepteraient ou en acceptent aisément l'absolutisme et l'inégalité sociale, pourvu que cet absolutisme et cette inégalité sociale ne se mettent pas au service de la religion chrétienne. Ceux-là sont moins démocrates qu'anticatholiques. Rendons-nous-en compte nettement : il nous sera, dès lors, plus facile d'apprécier avec équité un régime qui n'a pas manqué d'être, à certains égards, glorieux et bienfaisant pour notre pays.

J. Bricout.

ANDOCHE (lat. *Andochius*). — Andoche, avec Félix et Thyrse, forme le groupe des martyrs de Saulieu (Côte-d'Or) honorés le 24 septembre. Les *Actes* de basse époque et remplis d'anachronismes présentent ces trois missionnaires comme des disciples de saint Polycarpe de Smyrne envoyés dans les Gaules. Remontant de Marseille jusqu'à Lyon, ils y prêchèrent l'Évangile; ils allèrent ensuite à Autun, puis à Langres. Arrêtés à Saulieu, ils furent traduits devant l'empereur, qui se trouvait en ces régions, confessèrent le Christ, et, après divers tourments, furent assommés avec des barres de fer. C'est seulement au VIe siècle qu'on les trouve mentionnés dans les martyrologes. Au IXe siècle une partie de leurs reliques fut transférée à Autun.

J. Baudot.

1. ANDRÉ (lat. *Andreas*). — D'après les renseignements que nous fournit l'Évangile, André, dont le nom, grec d'origine, signifie courageux, fut l'un des premiers qui s'attacha à Jésus. Il était originaire de Bethsaïde, avait pour père Jonas, pour frère Simon-Pierre, le futur chef de l'Église. Les enfants étaient pêcheurs sur le lac de Tibériade, s'étaient rangés parmi les disciples du Précurseur quand celui-ci leur montra Jésus, comme l'Agneau de Dieu. Sans retard, André vient au Sauveur, près duquel il introduit son frère dès le lendemain; aussitôt après, c'est le tour de Philippe. L'appel à l'apostolat de ce petit groupe auquel s'étaient joints Jacques et Jean, fils de Zébédée, se fit un peu plus tard, quand Jésus leur déclara qu'il les ferait pêcheurs d'hommes. André n'est pas le moins actif dans l'entourage du Divin Maître : il signale la présence de l'enfant aux cinq pains d'orge dans le miracle de la multiplication des pains, il présente à Jésus les Grecs affiliés au judaïsme, il veut savoir ce qui arrivera à la fin des temps. — Mais après la résurrection de Jésus, le Nouveau Testament ne fournit plus de renseignements sur saint André. La tradition y supplée et on peut l'accepter dans ses grandes lignes. André va évangéliser la Scythie ou plus exactement l'Achaïe. Les Actes d'André, composés vers le IVe siècle, fournissent des détails touchants sur le martyre. A Patras, où le gouverneur Egée vient de

le condamner à mourir crucifié, André se montre à nous comme un amant passionné de la croix. Du plus loin qu'il aperçoit l'instrument de son supplice, il le salue avec enthousiasme : « Bonne croix, longtemps désirée, ardemment aimée, sans cesse cherchée... rends-moi à mon Maître! » André y demeura attaché pendant deux jours, et durant tout ce temps ne cessa de prêcher Jésus. Sa mort arriva le 30 novembre d'une année qui n'est point connue, peut-être 80.

Le corps, enseveli à Patras par les soins des prêtres et des diacres, fut plus tard transféré à Constantinople le 3 mars 357, à Amalfi les 8-9 mai 1210. Le chef, qui lors de cette seconde translation avait été laissé à Constantinople, fut apporté à Rome en 1462 par le cardinal Bessarion : on le plaça à Saint-Pierre du Vatican.

Dès le v[e] siècle, le pape Simplicius consacrait à Rome une église sous le vocable de Saint-André. Vers la fin du vi[e], saint Grégoire le Grand lui dédiait la chapelle de son monastère sur le mont Celius. De nos jours, on trouve dans la ville éternelle Saint-André du Quirinal, chapelle des novices jésuites, Saint-André *della Valle*, Saint-André *delle Fratte* : c'est dans cette dernière qu'en 1842 la sainte Vierge apparut au juif Théodore Ratisbonne pour le convertir.

Des reliques de Saint-André ayant été apportées de Patras en Écosse, notre apôtre devint le patron du pays et de son principal ordre de chevalerie : il est aussi le patron de la Russie et de son institution chevaleresque dite de la Croix de Saint-André. En France, saint André est le titulaire de beaucoup d'églises, notamment de la cathédrale de Bordeaux : on le voit représenté avec sa croix de forme particulière sur de nombreux vitraux, comme à Bourges, à Amiens, etc.

J. Baudot.

2. ANDRÉ AVELLIN (lat. *Andreas Avellinus*). — Nommé d'abord Lancellotti, ce saint naquit en 1520 dans l'Italie méridionale. Après avoir étudié le droit, il reçut le sacerdoce pour se dévouer uniquement à la sanctification des âmes. Il avait commencé à plaider comme avocat dans les affaires ecclésiastiques, mais un léger mensonge qui lui avait échappé le dégoûta de cette fonction. En 1556, il fut admis dans l'ordre des Théatins, récemment fondé par saint Gaétan, et c'est alors que son grand amour pour la croix lui fit prendre le nom d'André. Il s'engagea par vœu à combattre constamment sa volonté propre et à progresser sans relâche dans la pratique de la perfection; ce dont il est fait mention dans la collecte de son office. Au moment où il commençait la sainte messe, il fut frappé d'apoplexie et put néanmoins recevoir les derniers sacrements avant d'expirer entre les bras de ses frères (10 novembe 1608).

J. Baudot.

3. ANDRÉ CORSINI (lat. *Andreas*). — André naquit à Florence, le 30 novembre 1301. Il appartenait à la famille des Corsini, alors célèbre, mais il mena d'abord une vie licencieuse et dissipée, bien que sa mère eût fait, avant qu'il naquît, le vœu de le consacrer à Dieu dans l'ordre du Carmel. Celle-ci pria beaucoup pour la conversion de son fils et lui raconta le songe qu'elle avait eu une nuit à son sujet : il lui semblait qu'elle mettait au monde un loup, mais ce loup se transformait en agneau. Touché de ce récit, André fut pris de remords, entra chez les carmes, y fit profession le 6 janvier 1321 et s'astreignit à une vie austère. On l'envoya faire ses études à l'Université de Paris; il remplit ensuite avec succès diverses fonctions dans son ordre. Désigné pour l'évêché de Fiésole, il tenta d'échapper à cette charge en se cachant, mais il fut découvert par des prodiges célestes, dut se laisser sacrer et continua dans l'épiscopat ses austérités de religieux. Il montra une tendre compassion pour les pauvres, calma les dissensions, répara les ruines matérielles et morales de son diocèse. Averti de sa mort prochaine, il s'y prépara avec soin et expira le 6 janvier 1373. Sa fête, fixée d'abord au 30 janvier, fut renvoyée ensuite au 4 février.

J. Baudot.

ANESTHÉSIQUES. — On appelle anesthésiques ou narcotiques les substances qui, pendant un temps plus ou moins long, produisent une interruption de la sensibilité. L'anesthésie, comme chacun sait, peut être complète ou simplement localisée dans une partie de l'organisme. Les agents anesthésiques les plus connus sont l'opium (le laudanum est une des formes de l'opium), la morphine, la cocaïne, l'éther, le chloral et le chloroforme, — que nous retrouverons plus tard, à l'article Euphoristiques, avec quelques autres substances, encore plus universellement connues, l'alcool et le tabac. Les anesthésiques sont employés en inhalations, injections hypodermiques ou sous-cutanées, vaporisations, etc.

Il est bien clair que, en principe, l'homme qui souffre a le droit d'user d'anesthésiques pour apaiser ou diminuer ses douleurs. Qu'on ne vienne pas, sous prétexte que la souffrance est un juste châtiment de nos fautes ou une source de mérites et d'actes vertueux, nous interdire l'usage de ce que Dieu a créé pour notre bien. Seulement, il faut se garder d'en abuser pour notre détriment.

On ne doit donc s'en servir que pour des raisons sérieuses, sous le contrôle et, tout au moins, d'après les indications de médecins ou de praticiens compétents et consciencieux. Ne jouons pas avec les poisons : un accident, qui peut être mortel, est vite survenu, et de mauvaises habitudes, créatrices de besoins pernicieux et même fatals, se créent rapidement. Après beaucoup d'autres, reproduisons, nous aussi, ces sages déclarations des évêques de la province de Québec réunis en concile : 1° Il est permis aux médecins d'endormir une personne au moyen des narcotiques, si on le fait pour un temps court, qu'il n'y ait pas danger de mort, et qu'il y ait une raison suffisante à l'appui, par exemple pour calmer de vives douleurs et surtout pour faire une opération chirurgicale; 2° cela est aussi permis si, dans un cas désespéré, il y a quelque espoir de sauver la vie du patient; mais 3° cela n'est jamais permis en danger de mort à seule fin d'enlever le sentiment de la douleur. Et les sages évêques demandent aux médecins de détourner leurs patients de faire usage de substances qui risquent de produire des effets si pernicieux.

Pour expliquer la troisième déclaration qu'on vient de lire, ils disent : « Comme le sort de l'âme pour l'éternité dépend du dernier temps de vie, les médecins devront entièrement s'abstenir d'administrer des remèdes qui sont de nature à insensibiliser les malades, leur ôtent la faculté de produire des actes de piété, les privent des derniers mérites qu'ils pourraient encore acquérir et les exposent peut-être au danger de la perte éternelle. » Qu'on ne puisse pas « insensibiliser un mourant en vue d'adoucir ses derniers moments, » lit-on généralement dans des leçons pratiques de déontologie médicale adressées à des étudiants, « la chose est claire s'il n'a pas encore reçu les secours de la religion, mais les eût-il reçus, il ne serait pas permis de lui enlever la ressource de ces instants suprêmes où un éclair de raison peut être pour lui d'un prix inestimable. » *Le Médecin chrétien*, par Moureau et Lavrand, Paris, 1902, p. 95. Pareil langage, inintelligible pour beaucoup, n'a rien qui puisse surprendre les âmes chrétiennes.

J. Bricout.

ANGES (dans l'art). — « Les anges, nous dit le catéchisme, sont des esprits qui ne sont pas comme

nos âmes unis à des corps, et que Dieu a créés pour sa gloire et son service. »

Comment l'art eût-il pu établir un type de représentation absolument définitif de ces êtres incorporels? Il n'était possible de les évoquer que d'après la forme sous laquelle ils se sont manifestés aux hommes, ou d'après une symbolique tirée des fonctions diverses qu'on leur attribue. La première de ces deux méthodes, utilisant la forme humaine idéalisée, devait être la plus féconde pour les arts. L'autre, rarement employée seule, s'adresse à l'intelligence plutôt qu'à la sensibilité et produit des figures schématiques, comme les roues ailées que nous verrons représenter les Trônes où l'art trouve peu à intervenir. C'est en empruntant des détails à cette symbolique et en les combinant à la représentation anthropomorphique, que les artistes ont pu, selon leur époque et leur tempérament particulier, varier leurs compositions sur ce thème.

On sait que l'Ancien Testament fait à plusieurs reprises mention d'anges envoyés sur la terre. Mais les Juifs s'abstenaient généralement de toute représentation figurée; quant aux chérubins sculptés en bois d'olivier et revêtus d'or qu'ils avaient placés sur l'Arche, ils ressemblaient singulièrement, d'après les érudits, aux taureaux symboliques des Assyriens.

Nous pouvons aussi constater une grande ressemblance entre certaines figures ailées des premiers âges chrétiens et les victoires ou les génies païens; ces figures sont une survivance de motifs décoratifs alors en usage et, pour en bien distinguer les anges, les chrétiens représentaient ceux-ci comme de jeunes hommes dépourvus d'ailes. C'est seulement au IVe siècle qu'apparut l'ange ailé et nimbé. L'artiste, comme en maintes circonstances, reprenait un thème ancien; mais sa pensée le modifiait à mesure qu'elle s'en emparait. Notre Moyen Age faisait des messagers de Dieu de pudiques créatures aux longs vêtements dont la blancheur ou l'éclat fulgurant symbolisaient la pureté; leurs grandes ailes rappelaient l'essor puissant de l'esprit vers le ciel; leur maintien, leur physionomie exprimaient tour à tour les plus nobles, les plus ardentes et les plus douces émotions de l'âme chrétienne.

Des traditions s'établirent, distinguant les uns des autres les esprits célestes, et le fameux *Guide de la peinture*, ouvrage byzantin très postérieur, ne faisait que formuler des règles souvent observées depuis bien des siècles. Aux Trônes, il fallait, d'après lui, donner la forme de roues de feu ayant des ailes à l'entour et le milieu des ailes parsemé d'yeux, le tout figurant un trône; aux Chérubins seulement une tête et deux ailes; aux Séraphins, une tête avec six ailes. Les Dominations, les Vertus et les Puissances portaient de longues aubes, des ceintures d'or et des étoles vertes; dans la main gauche le sceau du Christ, dans la main droite une baguette d'or. Les Principautés, les Archanges et les Anges avaient des vêtements de soldats, des ceintures d'or, des javelots et des haches.

Les neuf chœurs des anges sont ainsi représentés au mont Athos, à l'église d'Iviron, dans les mosaïques de la voûte à Saint-Marc de Venise, dans les sculptures des portails de nos cathédrales, Chartres, Bordeaux, Bourges et d'autres; mais ces règles sont loin d'être immuables. Le National Museum de Stockholm possède un petit tableau de Benozzo Gozzoli qui représente un chérubin pourvu de dix ailes. On connaît enfin des reproductions d'anges tétramorphes réunissant les attributs des quatre évangélistes.

Avec la Renaissance, les œuvres de l'antiquité, non plus seulement étudiées mais copiées avec une fidélité parfois servile, connaissent une vogue ou plutôt un règne nouveau, l'esprit qui les avait inspirées semble s'insinuer dans l'art chrétien : on voit dans presque tous les pays occidentaux des anges nus ou demi-nus semblables à des génies ou même à des amours; et les siècles suivants en conservent le type qu'ils nuancent tantôt de noblesse, tantôt de volupté ou de grâce. L'époque contemporaine, malgré le renouveau de l'art religieux, peint rarement les anges, mais semble rétablir d'une façon générale la conception chrétienne du personnage aux longues et chastes draperies.

On pourrait étudier l'iconographie de chacun des anges dont le nom ou la fonction sont nettement connus : c'est ainsi que l'ange Gabriel apparaissant à Marie, Raphaël protégeant Tobie, et l'archange saint Michel sont toujours, quelque prédilection qu'aient certains artistes pour les figures nues, prétextes à belles académies, représentés couverts d'un vêtement; mais pour tout le reste ils suivent les mêmes évolutions que les autres anges multipliés par les arts.

Nous choisirons seulement, parmi les plus remarquables conceptions, quelques-unes de celles qui nous sembleront particulièrement représentatives du pays et de l'époque qui les a vues fleurir.

Généralement personnages secondaires dans la composition, accomplissant des missions diverses dans les scènes historiques de l'Ancien Testament; luttant au ciel contre leurs frères rebelles; protégeant ou présentant au Christ ou à la Vierge les saints ou les donateurs; s'inclinant devant Marie, l'enlevant au ciel ou entourant son trône; éveillant les morts au jour de la résurrection; pesant les âmes ou les guidant vers le sein d'Abraham dans les « jugements derniers »; servant le Christ ou l'adorant; tenant les instruments de sa Passion ou présentant l'encensoir ou le cierge; participant à des concerts multiples où l'on pourrait dénombrer les instruments de musique utilisés à chaque époque; ou bien, traités tout simplement comme élément décoratif, portant des écussons, des reliquaires, les anges inspirent délicieusement peintres et sculpteurs et se prêtent aux plus diverses conceptions de l'idéal et de la beauté.

Les anges dans l'art byzantin. — L'art byzantin sut créer de beaux anges : un magnifique exemple en est fourni par un feuillet de diptyque conservé au British Museum, à Londres, et datant du IVe siècle. Finement mais largement traitée, la figure sculptée sur cette plaque d'ivoire témoigne d'une science anatomique approfondie et d'une technique remarquablement habile. L'ange, ici, n'est pas nimbé; mais il est pourvu de grandes ailes aux pennes délicatement fouillées. Au-dessus de lui, sous une arcade, le sceau du Christ; en sa main droite, le globe du monde; dans l'autre, la haste terminée par une boule. Les plis souples du vêtement modèlent le corps; et la tête aux courtes boucles, à l'ovale arrondi, est pleine de noblesse et de profondeur dans le regard.

Les mosaïques de Saint-Vital et Saint-Apollinaire in Nuovo, à Ravenne, montrent des anges d'une conception intéressante et d'une habile exécution datant du VIe siècle. A Saint-Apollinaire, le Christ et la Vierge sont accompagnés de quatre anges munis de longues hastes qui évoquent un peu de graves fonctionnaires impériaux. A Saint-Vital, la conque de l'abside est une œuvre magistrale dont s'inspireront de nombreux travaux : vêtu de la pourpre, assis sur le globe du monde, le Christ jeune et imberbe offre une couronne et tient un volumen; deux anges aux grandes ailes repliées, au nimbe d'or, aux cheveux noirs ceints d'une bandelette, au costume romain long et ample, lui présentent saint Vital et l'évêque Ecclésius. Les fleurs émaillant le sol, les physionomies des saints, qui sont de véritables portraits, témoignent d'une recherche de vie et de vérité qu'on ne trouve

ment dîmés, le 11e, 12e et 13e — la dîme au 13e sillon, comme on dit — qu'en un tout petit nombre de localités. En Bourgogne, la dîme est au 15e, dans le bailliage de Sens au 16e. En Dauphiné et en Provence, elle ne se paie qu'à la 20e gerbe et, dans plusieurs paroisses, qu'à la 30e seulement. Il en est de même en Touraine. En plusieurs doyennés de Champagne, elle ne va pas à une gerbe sur 30; en beaucoup de terres de Poitou, Saintonge et Aunis, une déclaration royale la fixe au *cinquantième*. Pour toutes les dîmes de nouvelle création, on ne donnait en général que 4 % de la récolte. Les produits du sol autres que le blé payaient moins encore. La dîme des bois royaux avait été réduite au 20e par les officiers des eaux et forêts. Dans le ressort du Parlement de Bordeaux, plusieurs sénéchaussées qui forment le département actuel des Landes ne payaient les prémices (dîme) du bétail que *un* sur *quarante-cinq*. En Normandie, la dîme des veaux ou agneaux était de 6 deniers par tête, c'est-à-dire moins de 1 %. Une thèse de doctorat, soutenue en 1911, devant l'Université de Besançon, par M. l'abbé Gagnol sur *La dîme ecclésiastique en France au XVIIIe siècle*, nous donne quelque idée du taux de la dîme dans toutes les régions de la France. On peut s'y référer pour le détail; notons seulement le résultat de l'enquête pour quelques départements pris au hasard. Dans l'*Ain*, la dîme variait du 11e au 25e; dans l'*Aisne*, du 10e au 50e; dans les *Hautes-Alpes*, du 10e au 50e; dans le *Cher*, elle était en général du 13e; dans le *Finistère*, la cote la plus fréquente était le 36e; dans l'*Isère*, elle variait du 14e au 50e; dans la *Marne*, du 10e au 50e ou même au 100e; dans la *Seine*, entre 12e et 14e; dans la *Seine-et-Oise*, du 10e au 60e; dans la *Somme*, du 9e au 20e; dans l'*Yonne*, du 13e au 40e. On voit par cette statistique que la dîme ne doit pas être jugée d'après l'étymologie du mot, mais d'après les charges réelles qui pesaient sur la population. On voit également qu'elle s'était allégée au cours des siècles. Et ces atténuations continuaient de s'affirmer à la veille de la Révolution qui devait l'abolir. « Nulle part, par exemple, nous dit le voyageur anglais Young, qui visita la France, à la veille de 1789, les nouvelles cultures n'y étaient sujettes; ainsi les choux, les navets, le trèfle, la chicorée, les pommes de terre. Dans beaucoup d'endroits, les prairies étaient exemptes; de même les vers à soie. Les oliviers étaient imposés quelquefois, libres le plus souvent. Les vaches ne payaient rien, les agneaux seulement du 12e au 21e, la laine rien. » Un député de la Constituante, Millon de Montherlan, faisait une remarque analogue. « La dîme, disait-il, ne frappe pas sur tous les fruits. Les bois, les prés ne la doivent pas communément. Les sainfoins, les trèfles, les luzernes, les colzas, le chanvre, le sarrasin la doivent dans des cantons et en sont affranchis dans d'autres. » Sur les produits de la terre qui échappaient à la dîme, nous avons une consultation curieuse envoyée au contrôleur général Desmarets, par Nouet, avocat des finances à Paris, le 19 septembre 1712. « Il n'y a pas d'ordonnance qui défende de dîmer les menus grains, comme sarrasin ou blé noir, millet, etc., mais comme il n'y a que la dîme des gros grains qui soit due de droit il y a beaucoup d'endroits où celle des menus grains ne se paie pas... Le décimateur ne peut pas empêcher que le propriétaire ne fasse de son héritage ce que bon lui semble, c'est-à-dire qu'il ne sème en blé noir ou autres menus grains la terre qu'il semait auparavant en blé, froment, seigle ou avoine, sans qu'il soit dû dédommagement au décimateur pour avoir semé en grains non sujets à dîme une terre sur laquelle la dîme avait été précédemment levée, parce que ce n'est point le fonds qui doit la dîme, ce sont les fruits qui s'y recueillent, quand ils sont décimables de leur nature. »

Quelle qu'en fût l'atténuation, la dîme, comme tous les impôts, n'en était pas moins lourde à porter. Mais, pour bien juger de cette redevance, il faut se garder de croire qu'elle pesait uniquement sur la population rurale. Sauf exceptions et décharges extrêmement rares, elle atteignait toutes les classes de la société. « Personne ne peut se prétendre exempt de la dîme, dit un statisticien au XVIIIe siècle. Les ecclésiastiques eux-mêmes sont obligés au paiement de la dîme pour les héritages qu'ils possèdent et dont ils jouissent, même pour leur titre sacerdotal ou en conséquence de leur bénéfice... A plus forte raison, les biens patrimoniaux des ecclésiastiques ne sont-ils pas exempts des dîmes... Les pauvres doivent aussi les dîmes. Les nobles sont obligés de payer la dîme à la même quotité que les roturiers. » Le roi lui-même donnait l'exemple de ce paiment; les Archives en témoignent.

On ne peut pas se dissimuler que, dans les derniers temps surtout, la dîme était odieuse à ceux qui la payaient. Mais c'est le sort de tous les impôts. Et la dîme avait, sur tous les impôts, cet avantage qu'elle était payée en nature. A cet égard, que l'on consulte les contribuables et l'on verra que le mode d'impôt le moins insupportable au peuple est l'impôt en nature.

2° Si le clergé était le plus riche des ordres de l'État, sous l'ancien régime, il ne faudrait pas croire qu'il ne sut pas faire usage de sa richesse, et un usage avantageux pour la société.

Et d'abord une partie du trésor ecclésiastique allait à l'État, sous forme de don gratuit. Pendant le règne de François Ier et de Henri II, le trésor royal perçut soit un décime, soit deux, soit même trois et quatre décimes, c'est-à-dire 10 millions et jusqu'à quarante millions par an sur le clergé. Ce mode de perception n'était pas pour plaire à l'épiscopat, qui se considérait comme un corps privilégié et par conséquent exempt d'impôts. A la suite de négociations qui eurent lieu à l'Assemblée de Poissy de 1561, trois cardinaux, huit archevêques et douze bénéficiers signèrent, au nom du clergé, avec la régente Catherine de Médicis, un accord que l'on a appelé « le contrat de Poissy » et dont les clauses étaient les suivantes : « Pendant six ans jusqu'au 1er janvier 1568, le clergé de France fournit au roi quatre décimes (c'est-à-dire quarante pour cent de son revenu) ou 1 600 000 livres (environ 40 millions de francs, valeur au commencement du XXe siècle); cette période de six ans expirée, le clergé s'engageait à remettre le roi en possession des « domaines, aides et gabelles, » d'une valeur de plus de 7 560 000 livres que, dans sa détresse, le gouvernement avait vendus ou aliénés à la ville de Paris : ce qui revient à dire qu'en 1568, le clergé devait payer pour 180 millions de dettes nationales. De son côté, le roi déclarait que « tous les bénéficiers seront tenus en paisible possession de leurs revenus; ceux qui ont été spoliés seront amplement dédommagés... les dîmes seront payées régulièrement; les privilèges et immunités du clergé seront garantis. » La répartition et la levée des quatre décimes étaient laissées au clergé, qui recevait ainsi le droit de se réunir régulièrement pour fixer cette répartition et vérifier les comptes des levées précédentes. Et voilà l'origine de ces Assemblées du clergé qui se tinrent désormais tous les cinq ans jusqu'à la Révolution. (Pour la quotité du « don gratuit », voir ASSEMBLÉES DU CLERGÉ.)

Ce n'était pas seulement sous la forme de ce « don » que le clergé payait l'impôt sous l'ancien régime. Le droit d'oblat, la pension des nouveaux convertis, les droits d'amortissement, le droit de nouvel acquêt, le rachat de la capitation, l'impôt des dixièmes et vingtièmes, les aides et la gabelle sont autant de modes d'impôt qui pesaient sur le corps ecclésiastique. Il faut lire dans Jean Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. III, le chapitre intitulé : *Le clergé payait-il l'im-*

pôt sous l'ancien régime? pour se faire une idée de ces diverses contributions. Je note simplement ceci, à propos des impôts indirects : « Les aides, gabelles, octrois, etc., figuraient dans le budget des recettes, à la fin de l'ancien régime, pour un total d'environ 237 millions. L'ensemble du budget étant, sous le ministère de Necker, de 585 millions, les impôts indirects fournissaient plus du tiers des ressources du roi. La taille, produisant 91 millions, c'est-à-dire le sixième environ du budget, était donc deux fois moins importante que les impôts indirects. Les aides, gabelles, octrois, etc., constituaient donc de beaucoup le plus gros chapitre du budget des recettes sous l'ancien régime. Or ces impôts indirects frappaient indistinctement tout le monde : devant eux, il n'y avait plus de privilégiés puisque le roi lui-même payait les aides. » On voit ainsi ce qu'il faut penser des historiens qui, comme Taine, prétendent que, « par un chef-d'œuvre de diplomatie ecclésiastique, le clergé a détourné, émoussé (au XVIIIe siècle) le choc de l'impôt. »

Pour connaître exactement à quoi servaient les biens du clergé, il faut tenir compte aussi des œuvres de charité, qu'alimentaient les curés de campagne, aussi bien que les évêques; maisons-Dieu le long des routes, hôtels-Dieu dans les villes, hôpitaux paroissiaux, bureaux des pauvres, etc. Nous dirons ailleurs ce que fit le clergé pour la fondation et l'entretien des écoles sous l'ancien régime dans les différentes provinces de France. On n'imagine pas que de telles institutions n'aient rien coûté à ceux qui les entretenaient.

3° Il n'en reste pas moins qu'une bonne partie de la fortune du clergé restait à son usage. Et à cet égard, on ne peut se dissimuler qu'il existait une énorme disproportion entre les rentes du haut clergé et celles du bas clergé. La mense épiscopale variait entre 600 000 livres (Paris) et 7 000 livres (Digne et Vence). Donnons encore quelques exemples : l'almanach royal attribue à l'évêque de Strasbourg 400 000 livres, à l'archevêque de Cambrai 200 000, à l'archevêque de Narbonne 160 000, aux archevêques d'Auch et d'Albi, à l'évêque de Metz, 120 000 livres, à l'archevêque de Rouen 100 000 livres. Mais tous les évêchés n'apportaient pas à leurs titulaires une pareille opulence : Valence, Troyes ne sont inscrits que pour 14 000 livres; Saint-Brieuc, Saint-Flour pour 12 000; Gap, pour 11 000; Apt pour 9 000; enfin, avons-nous dit, Digne et Vence pour 7 000. On voit quel contraste il y avait, en fait de fortune, entre les divers évêques de France. Ce contraste s'accentuait encore par l'appoint qu'ajoutait parfois à la mense épiscopale tel ou tel bénéfice abbatial. D'après les chiffres donnés par l'almanach royal de 1788, les abbayes assurent à M. de Bernis, archevêque d'Albi, un supplément de rente qui est de 100 000 livres; à M. de Brienne, archevêque de Toulouse, 106 000 livres; à M. Dillon, archevêque de Narbonne, 120 000 livres; à M. de La Rochefoucauld, archevêque de Rouen, 130 000 livres (abbaye de Cluny, 50 000 livres et abbaye de Fécamp, 80 000 livres). Bref, d'après l'état fourni par l'almanach royal, quinze archevêques et soixante-dix-neuf évêques se partageaient 1 224 800 livres en abbayes. Cette somme, ajoutée au produit des évêchés, portait à environ sept millions la dotation de l'épiscopat avant la Révolution. Et encore ces chiffres doivent être augmentés, si l'on en croit de bons critiques, pour répondre à la réalité. Il faut aussi tenir compte de la différence de la valeur de l'argent, si l'on veut savoir ce que représenterait aujourd'hui la fortune dont pouvait disposer l'ancien épiscopat français. Les évêques qui avaient l'amour du luxe et du faste étaient à leur aise pour atisfaire leur goût; tel un Rohan en son château de Saverne. Cf. Sicard, *L'ancien clergé de France*, p. 86-106.

En face de rentes aussi considérables on trouvera faibles celles qui étaient faites aux curés et aux vicaires des campagnes. Les uns percevaient directement la dîme sur leurs paroissiens, les autres recevaient un traitement ou *portion congrue* des corps ecclésiastiques ou des personnages qui étaient substitués à eux pour le prélèvement et l'usufruit de la dîme. On distinguait, en conséquence, le clergé décimateur et le clergé à portion congrue. On s'est apitoyé sur le sort du clergé à portion congrue et même sur celui du curé décimateur avant la Révolution. Les statistiques officielles montrent qu'en somme le clergé des campagnes, sauf exceptions assez rares, n'était pas, à vrai dire, malheureux. Les renseignements fournis par des régions aussi diverses que la Champagne, la Normandie, le Maine, le Berry, la Provence, la Guyenne, prouvent que le *taux moyen* des revenus du bas clergé était beaucoup plus élevé qu'on ne le croit communément. M. Jean Guiraud, qui a reproduit les documents dans *Histoire partiale, histoire vraie*, t. III, c. IX, conclut ainsi : « Sans doute, nous trouvons encore quelques chiffres insuffisants, comme, par exemple, le revenu net de 360 francs constaté pour certains curés; mais on peut dire que dans l'ensemble les prêtres de campagne avaient de 700 à 1 000 livres de rente. Certains, en particulier dans le Bordelais, atteignaient 2 000, 4 000 et même quelques-uns 8 000 livres (n'oublions pas qu'il faut doubler à peu près ces sommes pour leur donner la valeur qu'elles auraient aujourd'hui; 360 livres équivalaient à environ 700 francs). Ce n'est donc pas l'insuffisance des revenus qu'il faut accuser, mais plutôt leur inégale répartition. Parce que les traitements ecclésiastiques dépendaient non du budget national à taux fixes, mais des revenus de la terre (dîmes et temporel) essentiellement variables selon la richesse du sol et des cultures et la quantité des terres formant le temporel, ils étaient inégaux de province à province, de pays à pays, et même de paroisse à paroisse. Ce qui accentuait cette inégalité, c'était l'abus des gros décimateurs prélevant, à la place du curé, le tout ou une partie des dîmes paroissiales, ne lui en laissant qu'une partie ou lui donnant, à leur place, le traitement fixe qu'on appelait la portion congrue. » En général, les curés congruistes étaient beaucoup moins bien partagés que les autres. » Mais il est à remarquer que les congruistes étaient en petit nombre (voir les listes des paroisses du Bordelais, du Berry que donne M. Guiraud). « C'est d'ailleurs une justice à rendre à l'ancien régime que de constater qu'il s'était préoccupé du sort des congruistes et qu'il avait pris des mesures pour leur garantir un minimum de revenu. Une déclaration de Louis XIV, du 29 janvier 1689, avait élevé à la somme uniforme de 300 livres représentant environ 900 francs de nos jours (avant-guerre) la portion congrue qui leur était due. En mai 1768, une déclaration de Louis XV, constatant que la valeur de l'argent avait baissé, fixa à 500 livres (environ 1 000 francs), le minimum de la portion congrue. Le 2 septembre 1786, un nouvel édit l'éleva à 700 livres, soit environ 1 400 francs. Quant aux vicaires, ils devaient avoir une portion de 250 livres (environ 500 francs). Ces traitements du curé et du vicaire congruiste étaient mis à la charge des décimateurs... La Révolution ne fit que suivre cet exemple lorsqu'elle assigna un traitement fixe à tous les curés .S'appropriant les biens ecclésiastiques et supprimant les dîmes, elle réduisit tous les curés à la portion congrue qu'elle se chargea d'acquitter elle-même. C'est la signification du vote par lequel, sur la proposition de Mirabeau, l'Assemblée Constituante décida à la fois de confisquer les biens de l'Église et de mettre à la charge de l'État l'entretien du culte et de ses ministres, et le soulagement des pauvres. Les curés durent recevoir la jouissance d'un

presbytère et un traitement *qui devait représenter la moyenne de ce qu'ils tiraient auparavant de leur temporel et de la dîme.* Or ce traitement minimum fut fixé à 1 200 livres, soit environ 2 400 francs de nos jours (avant-guerre). Ce traitement, quoique n'ayant rien d'excessif, était de beaucoup supérieur à celui qu'a servi pendant le XIX^e^ siècle, le régime concordataire aux curés. Les desservants ne recevaient par an du budget des cultes que la modeste somme de 900 francs, tandis que leurs prédécesseurs du XVIII^e^ siècle avaient un revenu moyen de 2 000 francs, leur permettant d'avoir un vicaire dans des paroisses de 500 habitants, une servante, parfois un domestique, et souvent un cheval et une voiture. »

Abbé Méric, *Le clergé sous l'ancien régime*, Paris, 1890; l'abbé Sicard, *L'ancien clergé de France*, t. I, Paris, 1893 ; Jean Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. III, *L'ancien régime* (XVII^e^-XVIII^e^ siècles), Paris, 1914 (ces deux derniers ouvrages sont particulièrement documentés); l'abbé Degert, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, Paris, 1912.

E. VACANDARD.

3. CLERGÉ FRANÇAIS AU TEMPS PRÉSENT. — On ne parlera ici que du clergé séculier. Le clergé régulier ne sera pas, pour autant, négligé dans ce Dictionnaire, puisque des articles spéciaux y sont consacrés à chacun des grands instituts religieux et qu'une étude d'ensemble y est réservée aux religieux et religieuses. Dieu merci, il n'y a pas, comme d'aucuns le supposent fort gratuitement, d'hostilité entre les deux fractions de notre clergé : nous sommes fiers les uns des autres, et nous nous traitons mutuellement en frères dévoués. Si, donc, l'on ne s'occupe pas présentement du clergé régulier, c'est parce qu'on le fait ailleurs. La situation légale faite au clergé séculier de France ne sera pas, non plus, envisagée ici, et pour la même raison. — I. Situation matérielle. II. Recrutement. III. Formation. IV. Valeur.

I. SITUATION MATÉRIELLE. — Que n'a-t-on dit et écrit sur la situation matérielle du clergé français de notre temps! Certains en jugent d'après quelques cas particuliers qu'ils ont observés, et ils exagèrent ou notre détresse ou notre aisance. Quelques-uns, aussi, semblent s'imaginer que le clergé des villes, des grandes villes et de Paris surtout, vit dans l'abondance et ils ne distinguent pas suffisamment entre les régions, les quartiers, les paroisses. La vérité, c'est que, dans cette matière comme en beaucoup d'autres, il faut se défier des affirmations précipitées et trop facilement généralisées. Une chose est certaine, pourtant, à savoir que, abstraction faite de circonstances exceptionnelles, la situation pécuniaire du clergé français, du clergé rural notamment, est fort peu enviable. Récemment, M. Henry Bordeaux écrivait une série d'articles et publiait un opuscule sur *la Glorieuse misère des prêtres*, Paris, 1923. Sous les réserves qui viennent d'être mentionnées, on doit penser qu'il a vu juste et dit vrai.

« Déjà avant la guerre, écrit le cardinal Luçon, archevêque de Reims, dans la préface du livre de M. Henry Bordeaux, la funeste loi de Séparation avait privé le clergé français du modeste traitement que l'État lui servait en vertu du Concordat. Pour y suppléer, il avait fallu recourir à la charité des fidèles. Les catholiques, dans l'ensemble, se montrèrent généreux. Ils prirent à leur compte la dette répudiée par l'État, et se chargèrent de pourvoir par leurs offrandes volontaires à la subsistance des ministres de leur culte. Dans la plupart des diocèses, les évêques purent donner à leurs prêtres un traitement égal à celui qu'ils recevaient sous le régime concordataire. Mais il y eut des diocèses moins favorisés de la fortune, où, malgré la bonne volonté des fidèles, on ne put fournir aux membres du clergé paroissial qu'une somme insuffisante, de 700, de 600, de 500 francs par an! » Or, dans ces diocèses, les honoraires de messes et le casuel (enterrements, mariages, etc.) sont des plus réduits. Ajoutez que, depuis la Séparation, la plupart des curés ont dû se loger — et Dieu sait comment, en d'assez nombreuses localités — à leurs frais ou, ce qui revient finalement au même, aux frais de la paroisse. Et le cardinal Luçon poursuit : « La guerre est encore venue aggraver cet état de choses. Partout la vie chère a accru l'insuffisance du maigre subside fourni par le denier du clergé. Mais ce fut bien pire encore dans les régions dévastées... » On a porté secours aux ecclésiastiques de ces régions; d'autre part, le tarif des honoraires de messes et celui des oblations a été — fort modérément — élevé. « Il y a encore cependant, et en trop grand nombre, des situations pénibles. Ils ne sont pas rares les prêtres qui ne peuvent pas, en raison de la modicité de leurs ressources et de la cherté de toutes choses, *s'accorder*, comme ils disent, *le luxe* du service d'une domestique, et l'usage habituel de la viande et du vin. Ils vivent de privations; leur santé et leurs forces s'épuisent avant l'âge, par suite de l'excès du travail et du défaut d'un régime suffisant. » A plus forte raison beaucoup de prêtres ne peuvent-ils plus *s'accorder le luxe* — et c'est extrêmement regrettable, puisque le clergé doit se tenir au courant du mouvement des esprits — le luxe, dis-je, d'une revue générale et des livres nouveaux de science religieuse ou d'action catholique.

Nous n'espérons guère que le budget des cultes soit, un jour, rétabli — il n'était pourtant qu'une indemnité que la nation s'était engagée à nous fournir en échange des biens que nous lui avions abandonnés. Nous demandons encore moins que nos traitements atteignent les chiffres élevés de ceux qui sont assurés au clergé d'Allemagne ou d'Amérique. Mais il nous est permis de souhaiter que notre pays et nos paroissiens comprennent et remplissent leur devoir. Que les associations diocésaines ou les syndicats ecclésiastiques ne soient pas entravés dans leur œuvre de reconstruction et que les fidèles aient la main large quand il s'agit de donner pour le denier du culte ou le denier du clergé. Après tout, c'est l'intérêt de la France et c'est le bien particulier de chacun, qui sont en cause.

II. RECRUTEMENT. — Je n'ai pas insisté sur l'œuvre du denier du culte et je n'insisterai guère davantage sur les œuvres de recrutement du clergé, parce qu'il en est traité plus haut dans ce Dictionnaire.

La grave question du recrutement sacerdotal s'est posée chez nous, à plusieurs reprises, depuis cent vingt-cinq ans : et au lendemain de la grande Révolution et — pour en venir aussitôt à notre temps — sous la troisième République, déjà même avant notre loi de Séparation de l'Église et de l'État. On peut dire toutefois que le mal qu'elle suppose sévit avec une acuité particulière depuis quelques années.

Aussi les évêques de France prodiguent-ils, à ce sujet, leurs lettres pastorales, leurs circulaires, leurs exhortations pressantes. Cris d'alarme et appels se font entendre de toutes parts et sous toutes les formes, dans toutes les régions, dans presque tous les diocèses. L'Action populaire publiait dernièrement, dans ses *Dossiers*, 1922, n. 55-57, une étude statistique d'ensemble sur l'état numérique du clergé paroissial français, qui devait être et a été très remarquée. Or, lui aussi, ce travail, d'une scrupuleuse précision, révèle une situation assez inquiétante.

Les 90 départements de la France continentale — nous laissons de côté les colonies — forment 87 diocèses. En 1920, on y comptait 37 963 communes et 36 258 paroisses. Ces chiffres n'ont guère varié depuis. Sur ces 36 258 paroisses, 30 211 étaient pourvues d'un

curé titulaire : il manquait donc 6 047 curés. Comme, en ces cinq dernières années, d'assez nombreux curés sont morts de vieillesse, de maladie, d'infirmités ou blessures contractées à la guerre, et que plusieurs n'ont pas été remplacés, on peut estimer qu'il y a en France, à l'heure actuelle, environ 7 000 paroisses ou églises sans pasteur.

Pour éviter toute exagération, il convient de noter que, dans les régions dévastées et ailleurs, beaucoup de paroisses n'ont recouvré ou gardé qu'une population trop minime pour occuper chacune un curé titulaire. Avec le dépeuplement continu des campagnes, dû à l'exode vers les grandes villes et à la dénatalité, il se produit un évidement progressif de nos communes rurales et leur transformation en simples hameaux. En soixante ans, le nombre des communes minuscules de 100 âmes ou moins s'est élevé de 511 à 2 117, et le nombre des petites communes de 300 âmes ou moins a passé de 7 835 à 14 267. Le nombre des communes de 301 habitants à 4 000 s'est aussi réduit sensiblement. Par contre, le nombre des grandes villes et de leurs habitants ayant augmenté, on constate ici que de nouvelles paroisses se sont créées : le diocèse de Paris, par exemple, comptait en 1922, 175 paroisses contre 143 il y a vingt ans.

Il n'y aurait donc pas lieu de se tourmenter outre mesure, du point de vue qui nous intéresse présentement, si la diminution du chiffre des curés titulaires n'était, malheureusement, accompagnée d'une diminution relativement aussi considérable, plus considérable même, de celui des vicaires.

Nous avions 6 741 vicaires en 1920 : 576 pour Paris, et 6 165 pour les 86 autres diocèses. De 1903 à 1920, en dix-sept ans, le nombre des curés avait diminué de 3 011, et celui des vicaires, de 4 004. De 1903 à 1920, c'est une diminution moyenne annuelle de 177 curés et de 235 vicaires : la guerre, qui a frappé surtout nos jeunes prêtres, n'est que partiellement responsable de la différence de ces moyennes.

Une dizaine de diocèses, de Bretagne ou du Massif Central spécialement, maintiennent en partie leur robustesse d'antan et sont encore, comme on l'a dit, « les glorieux fournisseurs des diocèses pauvres et des missions lointaines. » Mais il ne faut pas que les « diocèses pauvres » se fassent illusion et qu'ils comptent trop sur un recrutement extérieur. « Les diocèses fournisseurs, écrit l'Action populaire, s'appauvrissent sensiblement ; le jour approche où ils devront garder pour eux-mêmes les prêtres nés sur leur sol. »

Que deviendront alors les 77 autres diocèses, qui ont atteints d'anémie plus ou moins grave ou dont l'état de santé est préoccupant au plus haut point ? Dans quelques diocèses, près de la moitié des curés et vicaires sont des vieillards, âgés de soixante ans ou plus, et les ordinations s'y font de plus en plus maigres d'une année à l'autre : n'est-ce pas la ruine en perspective ? En 1903, sur 100 prêtres de paroisse, la moyenne, pour la France entière, était de 18 sexagénaires ; elle est aujourd'hui de 30 au moins. Cette augmentation du nombre des vieux prêtres en activité de service n'est pas moins inquiétante pour l'avenir que la diminution, constatée plus haut, du chiffre de nos curés et vicaires.

Quelles sont les causes du mal ?

Outre, semble-t-il, la dénatalité, qui empêche les parents de donner à Dieu un de leurs fils, trois ou quatre autres causes sont à indiquer. D'abord, la persécution religieuse dont nous avons souffert. Même avant le vote de la loi de Séparation, le clergé était en proie à de multiples vexations : loi militaire, et le reste. Les familles se sentaient moins portées à encourager les vocations naissantes de leurs enfants. — La guerre est survenue. Nos jeunes prêtres et nos séminaristes sont tombés par milliers dans les tranchées et sur les champs de bataille : leur vaillance et leur gloire nous ont coûté terriblement cher. — Aujourd'hui, c'est la situation matérielle du clergé qui a douloureusement empiré. Pour la plupart des travailleurs, les salaires ont haussé proportionnellement au coût de la vie. Il n'en est pas de même pour les prêtres. Ceux-ci ne se plaignent pas, ils sont trop fiers et ont l'âme trop élevée pour cela. Mais il y a là une comparaison qui peut devenir, chez certains parents surtout, une tentation et une occasion de faiblesse. — Sans doute, si la foi était vive et profonde chez tous, de telles défaillances ne se verraient guère. On sentirait et l'on n'oublierait pas l'excellence du sacerdoce, l'honneur qu'il apporte et la noble félicité qu'il promet et procure à ses privilégiés. Malheureusement les âmes qu'animent ces vues surnaturelles sont toujours rares, et les pères et mères qui ne se laissent pas dominer par une prudence trop humaine ont toujours été clairsemés.

Il faut pourtant que le danger soit écarté et vaincu. Il le sera.

Les prêtres qui manquent viendront, et en nombre suffisant pour que le service religieux des paroisses, nécessaire au salut des âmes et à la santé morale de notre pays, soit assuré ; pour que les œuvres de préservation, de formation et de conquête apostolique, qui se sont tant multipliées, ne soient pas abandonnées ou ne végètent pas tristement ; pour que même une élite intellectuelle puisse continuer de faire honneur au clergé français et à l'Église.

En d'autres temps, nous avons su remédier à un mal semblable. Nous avons le ferme espoir de n'y pas réussir moins bien de nos jours. Évêques, prêtres, fidèles s'emploient énergiquement à triompher des causes diverses qui ont amené ou accru le péril. Déjà, une légère amélioration s'est produite çà et là. La culture des vocations se développe de plus en plus dans nos maisons d'enseignement secondaire, donc dans les classes supérieures. Et voici que, sous l'énergique impulsion de Mgr Gibier, le diocèse de Versailles, de « pauvre » en vocations qu'il était jusqu'ici, est en voie de devenir un « glorieux fournisseur ». Sous peu, de jeunes confrères zélés, laborieux, robustes, viendront s'adjoindre à nous en nombre rassurant.

D'ici là nous tiendrons. Nous comptons, du reste, sur la collaboration, de plus en plus active, des fidèles. Pour tant de choses ils peuvent, hommes ou femmes, nous seconder si heureusement ! Et il en est tant, parmi eux et surtout parmi elles, qui trouveront là un fécond emploi de leurs loisirs, de leurs ressources, comme de leur intelligence et de leur cœur !

La moisson ne se perdra pas faute de moissonneurs.

III. Formation. — C'est un gros et important travail que celui de former des prêtres (v. Clercs), et l'Église s'y emploie, de nos jours comme autrefois, en France non moins bien que dans quelque autre pays. De gauche et de droite ont surgi, parfois, des critiques relatives à l'éducation du clergé français. Il faut dire résolument qu'en général elles n'étaient pas et ne sont pas justifiées. Les fondateurs et les directeurs des séminaires français n'ont cessé de se faire de l'éducation du clergé une conception vraie, celle-là même que les derniers papes et le *Code de droit canonique* nous ont rappelée récemment. Le prêtre est à la fois l'homme de l'éternité et l'homme de son temps. La vie intérieure, qu'il doit cultiver avec soin, ne l'empêchera pas d'être l'homme des fortes initiatives et de l'action extérieure ; elle l'y aidera puissamment. La culture de l'esprit, le haut savoir se concilie à merveille avec la simplicité de la foi et la piété la plus vive. D'aucuns ont rêvé d' « un clergé moitié prêtre et moitié laïque ». Une telle pensée ne présida jamais à la formation du

clergé français. Mais cette autre, qui lui est entièrement opposée : Non pas « être prêtre le moins possible; » au contraire, « être prêtre le plus possible. »

Nos séminaires, petits et grands, s'inspirent de cet esprit traditionnel et se règlent d'après ces sûrs principes. La formation religieuse et morale y va de pair avec la formation intellectuelle. Rien n'y est négligé de ce qui peut former des prêtres solidement vertueux et persévérants, pieux et cultivés, bien préparés à remplir efficacement leur ministère d'apostolat et de salut. Les séminaristes ne subissent pas les épreuves des divers examens et ne conquièrent pas les diplômes littéraires ou scientifiques moins heureusement, moins honorablement que les élèves des lycées ou les autres étudiants. Quant aux sciences proprement ecclésiastiques, n'avons-nous pas des Facultés spéciales où elles sont enseignées et apprises avec soin ?

Les maîtres, les « directeurs » sont, vraiment, à la hauteur de leur tâche. Sulpiciens, lazaristes, prêtres du diocèse vivent de la vie même des séminaristes. Ils concertent leur action pour les gouverner et les diriger. Les heureux résultats qu'ils obtiennent sont tels, que ce n'est pas seulement notre distinction, nettement tranchée, du petit et du grand séminaire que l'autorité suprême veut faire triompher partout : c'est encore à des « directeurs » français qu'on eut récemment recours pour essayer de constituer dans l'Italie du Sud de vrais grands séminaires qui fussent conformes aux nôtres. Et ces maîtres éminents, si entièrement dévoués à leur sainte tâche, ont eux-mêmes reçu une formation appropriée. Ils ont passé par nos universités, par l'École de Saint-Étienne à Jérusalem ou par l'Institut biblique pontifical, par les hautes écoles romaines; d'autre part, on s'applique — les sulpiciens à la Solitude, leur maison de noviciat — à leur assurer la formation spirituelle et pédagogique dont ils ont besoin.

IV. Valeur. — Tant d'efforts pour préparer de bons maîtres et pour faire, par eux, de bons prêtres, sont-ils couronnés de succès ? C'est à ses fruits qu'on reconnaît l'arbre : qu'a produit, que produit l'éducation de nos séminaires et universités ?

Que vaut le clergé français et quelle est son influence ?

« Il y aurait, écrivait Baunard, *Un siècle de l'Église de France*, 1800-1900, Paris, 1901, édit. in-4°, p. 136, par trop d'outrecuidance de notre part à proclamer puérilement que le clergé français est le premier clergé du monde. Les gallicans osaient le dire. » Soyons plus modestes. Et demandons-nous si, à côté de ces prêtres admirables que furent les Vianney et les d'Hulst, il n'en est point un trop grand nombre de médiocres.

Je n'insiste pas sur ce que plusieurs ont nommé la « valeur apparente ». On s'accorde généralement à reconnaître que notre clergé se distingue par sa bonne tenue, sa politesse, le respect des convenances ecclésiastiques, son urbanité, et qu'il a à cœur de rester, en cela, fidèle aux précieuses traditions des prêtres français d'autrefois.

Sa valeur intellectuelle a été plus contestée. Mais à tort. « Quel renouveau depuis un demi-siècle, écrivait Mgr Baudrillart avec une légitime fierté, *La vie catholique dans la France contemporaine*, Paris, 1918, p. XIII, quel renouveau dans les études religieuses proprement dites, théologie, mystique, Écriture sainte, histoire de l'Église, » histoire des religions! Quel renouveau dans les études philosophiques! « Quelle variété d'œuvres! Quel sérieux dans les recherches, » quel sens de la mesure et de la clarté, et quelle scrupuleuse application des méthodes scientifiques! Pour s'en convaincre, il suffirait de parcourir l'article *France* de M. Goyau dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, ou encore les deux chapitres de *la Vie catholique dans la France contemporaine* que le P. de Grandmaison et l'abbé Michelet ont consacrés aux « Sciences religieuses » et à la « Renaissance de la philosophie chrétienne ». Que de noms célèbres seraient à citer! Que de livres, de publications, de dictionnaires, de collections, de recueils de textes, de revues du plus haut mérite! Le P. de Grandmaison n'exagère pas quand il conclut, p. 303 : « Il n'est pas un domaine des sciences religieuses où plusieurs ouvrages de premier ordre et un nombre respectable de travaux lucides, consciencieux et solides, n'aient paru durant ces quarante ans. Il n'est pas une province de ce domaine où l'on puisse désormais négliger sans grand dommage les livres des théologiens français... Mais il y a plus. Les initiations indispensables et les instruments de travail qu'il fallait, de toute nécessité, aller chercher, il y a quarante ans, outre-Rhin, le plus souvent près de savants rationalistes, ou du moins protestants, ces initiations, ces instruments de travail sont désormais, grâce aux catholiques français, aux mains de leurs coreligionnaires. » Le clergé séculier est largement représenté parmi les artisans de ce renouveau intellectuel, et nos séminaires ou nos universités y ont contribué pour une bonne part. Il se peut que, à l'heure actuelle, notre jeune clergé ait un moindre souci des questions qui passionnaient la précédente génération cléricale. Mais tout fait espérer que ce léger assoupissement ne sera pas de longue durée. Il reste tant de ténèbres ou d'incertitudes à dissiper, et la haute culture est si nécessaire aux prêtres de notre temps! Une élite intellectuelle, parmi les femmes comme parmi les hommes, est venue et vient à nous : il faudra bien que, jusque dans nos paroisses, elle trouve des prêtres qui sachent, qui soient à jour et qui lui donnent satisfaction.

La valeur morale du prêtre français est encore moins discutable que sa valeur scientifique. Il n'y a que les rédacteurs des journaux de bas étage ou les auteurs des romans obscènes qui osent décrier ses mœurs, et il n'y a que les sots pour les croire. A de rares exceptions près, le clergé de France est fidèle au vœu du sous-diaconat, et le scandale même que produisent les mauvais prêtres est une preuve de la grande estime qui est accordée à leurs confrères. M. l'abbé Bertrin, qui a spécialement traité ce sujet, disait naguère dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 565 : « Dans son livre *Du Pape*, l. III, ch. III, Joseph de Maistre écrivait, après Voltaire : « La vie sécu« lière a toujours été plus vicieuse que celle des prêtres; « mais les désordres de ceux-ci ont toujours été plus « remarqués par leur contraste avec la règle. » Ce qu'il y a de certain, c'est que, depuis que la comparaison peut être faite avec sûreté, c'est-à-dire depuis qu'il existe des statistiques criminelles dans notre pays, le clergé et les congrégations forment ouvertement, officiellement, et sans qu'aucune contradiction soit possible, l'élite morale de la France. »

Que dire enfin de la valeur pastorale et apostolique de notre clergé ? Le prêtre français est l'homme de la vie intérieure et de la prière, et aussi l'homme du ministère, le serviteur des âmes. Enfants, jeunes gens et jeunes filles, pères et mères de famille, malades, moribonds, pauvres et riches, ignorants et savants, tous sont l'objet de son incessant dévouement. Il n'a pas abandonné ses sacristies ou ses églises; mais il en sort pour aller au-devant des égarés ou des indifférents qui ne viennent pas l'y trouver. Il s'ingénie et il réussit à attirer aux offices la masse des fidèles; mais il multiplie plus que jamais les œuvres de préservation, d'éducation, de conquête. Les écoles, les patronages, les œuvres sociales de tout genre sont établis partout, jusque dans les plus humbles bourgades. « Nous connaissons, écrivait Léon XIII dans sa lettre du 8 sep-

tembre 1899 aux prêtres de France, et le monde entier connaît comme nous, les qualités qui vous distinguent. Pas une bonne œuvre dont vous ne soyez ou les inspirateurs ou les apôtres. »

Mentionnerai-je enfin la docilité généreuse dont, à maintes reprises, nous avons donné au monde le glorieux spectacle ? Pas plus qu'aucun autre clergé et qu'en aucun temps le clergé français d'aujourd'hui n'est infaillible ni impeccable. Mais il a suffi que ses chefs le missent en garde contre un modernisme condamnable, pour que tout entier, ou à peu près, il renonçât à de fatals errements. De même, comme il a bien mérité les éloges de Pie X et de Pie XI par son cordial empressement à suivre leurs prescriptions ou leur simple désir, en repoussant d'abord les associations cultuelles, en créant ensuite les associations diocésaines!

On nous reproche, il est vrai, de n'avoir pas su conserver au peuple français la foi de ses pères. Mais de quel droit accuse-t-on la France d'apostasie ? « Malgré les fautes de la France officielle, écrivait Mgr Baudrillart, *La vie catholique dans la France contemporaine*, p. XVI, il n'est pas un pays au monde où la vie catholique soit plus intense, plus riche et plus féconde en œuvres. » La France ne se montre-t-elle pas obéissante au Saint-Siège? Les dévotions propres au catholicisme ne sont-elles pas chez nous en grand honneur ? « La France n'est-elle pas la terre par excellence des œuvres catholiques » de tout genre ? Et dès lors peut-on lui refuser le titre qu'elle revendique hautement, de nation catholique ? Mgr Baudrillart a publié sur ce thème, dans son opuscule : *La France, les catholiques et la guerre*, Paris, 1917, quelques pages aussi lumineuses qu'éloquentes : amis et détracteurs du clergé français feraient également bien de les lire.

Concluons hardiment que notre clergé ne s'est pas montré inférieur à sa tâche, et souhaitons qu'il continue d'honorer ainsi et de bien servir l'Église de France.

Plusieurs considérations, qui sont à peine indiquées au cours de cet article, se trouvent plus amplement développées dans mon livre : *L'éducation du Clergé français*, Paris, 1922.

J. BRICOUT.

CLET (lat. *Cletus*). — Clet, d'une famille prétorienne de Rome, fut disciple de saint Pierre. Il succéda à saint Lin sur le siège pontifical vers 76 et, durant un pontificat dont il est difficile de préciser la durée, il travailla à l'organisation du clergé dans les diverses régions de la ville. Il mourut martyr sous Domitien et fut enterré près de saint Lin au Vatican. Son nom a été inséré dans le canon de la messe. On l'a confondu parfois avec Anaclet, mais il est généralement admis aujourd'hui que ce sont deux papes distincts. Le martyrologe romain place l'anniversaire de Clet au 26 avril et celui d'Anaclet au 13 juillet. — Voir ANACLET.

J. BAUDOT.

CLOCHERS ET TOURS. — Les basiliques chrétiennes furent de bonne heure munies de clochers, que ceux-ci leur fussent attenants ou qu'ils fussent indépendants et même entièrement isolés. A Saint-Martin de Tours, achevé en 470, il y en avait un près de l'abside; le pape Étienne II en fit élever un au Vatican au VIII^e^ siècle; les églises carolingiennes de Saint-Riquier et de Saint-Gall en possédaient. Mais c'est surtout dans l'architecture *romane* que tours et clochers prirent de l'importance.

Outre les tourelles destinées à loger des escaliers, les *tours lanternes* munies de fenêtres vitrées, que l'on trouve déjà à la croisée du transept dans les basiliques mérovingiennes, continuèrent d'être employées, particulièrement dans les écoles normande, lombarde et rhénane. Des *clochers-arcades*, composés d'un pan de mur percé de baies où sont pendues les cloches, se rencontrent aussi, et subsistent à toutes les époques dans les églises très simples, prenant cependant un développement spécial dans l'art gothique du Midi, où ils occupent parfois toute une façade et présentent des galeries de circulation entre les tourelles dont ils sont flanqués, par exemple à Saint-Sulpice dans le Tarn, à Villefranche de Lauraguais, à Aigues-Mortes, etc.

Mais la forme la plus usitée est celle du clocher en forme de tour. L'ancien plan circulaire est généralement abandonné pour le plan carré. Dans les plus grandes églises, les tours sont aux deux angles de la façade et même, comme à Notre-Dame-en-Vaux de Châlons-sur-Marne, flanquent le chœur et se logent dans les angles du transept; quelquefois on en élève encore aux extrémités des croisillons, tandis que certains monuments d'une moindre importance n'ont qu'un clocher élevé sur un des côtés ou bien au centre de la façade où il abrite souvent un porche. Sauf dans l'école lombarde, le clocher isolé de l'église devient de plus en plus rare; Saint-Émilion, dans la Gironde, Uzès dans le Gard, Caunes dans l'Aude, en possèdent pourtant, de même que la cathédrale de Ratisbonne en Allemagne. La plupart du temps établies sur des murs pleins à leur base, les tours de la façade peuvent aussi, comme à Tournus, à Charlieu, à Paray-le-Monial, s'élever sur les travées extrêmes du porche ou du narthex. La cathédrale de Limoges et celle de Puy ont des clochers dont le bas est entouré d'un collatéral; l'église de Mont-devant-Sassey, dans la Meuse, un qui forme chapelle; et l'école rhénane en éleva communément qui constituaient un sanctuaire. Toute communication avec l'extérieur était le plus souvent absente et le clocher devenait ainsi une sorte de donjon, un abri pour la population en cas de péril. Sa base est fréquemment, avec le sanctuaire, la seule partie voûtée des églises romanes; au-dessus, des étages en retrait sont ornés d'arcatures et de plus en plus ajourés à mesure qu'ils s'éloignent du sol. Celui du haut, percé de grandes baies généralement cintrées aussi nombreuses que possible et nommées *oules*, renferme le beffroi. Souvent, et surtout dans l'école auvergnate, le plan carré, adopté jusqu'au niveau des toits, passe à l'octogone; à Saint-Front de Périgueux et dans quelques localités, c'est la forme cylindrique qui succède au carré. Le passage s'opère au moyen de trompes qui peuvent donner lieu à une décoration de clochetons ou, plus rarement, de statues.

Les tours lanternes et les tours surmontant des coupoles sont souvent octogones, surtout en Auvergne, en Provence et dans le Limousin, où l'on trouve aussi la tour de façade située entre deux tourelles couronnées d'un lanternon et d'une pyramide, ou le clocher aux étages très en retrait, dont le dernier est un petit lanternon supportant une flèche de pierre, tandis que celui qui le précède est orné de pignons aigus.

Certains clochers romans, comme celui de la cathédrale de Spire, ont quatre pignons; d'autres, comme à Gassicourt (Seine-et-Oise) ont le toit de charpente en bâtière; d'autres, en pyramide à quatre pans dont l'inclinaison ne dépasse guère 45 degrés. C'est peu à peu que la flèche carrée ou conique, puis octogonale, arrive à l'acuité de sa forme gracieuse et hardie. Souvent percée d'ouverture, cantonnée de clochetons, elle n'impose pas forcément à ceux-ci le galbe de son tracé, et le clocheton à trois pans triangulaires, bien posé sur les angles de la tour dont il assure ainsi la stabilité, est le plus répandu.

Au sommet, enfin, devant la fréquence des incendies allumés par la foudre, on prit l'habitude de disposer une pomme de métal contenant des reliques destinées à protéger l'édifice. Cette pomme est souvent sur-

montée d'une croix portant une girouette en forme de coq, que l'on rencontre dès le xe siècle.

Pendant la période *gothique*, les clochers prennent un développement et une élégance de plus en plus hardie. Sauf en Normandie et dans le Sud-Est, où l'on en rencontre de carrées, les flèches affectent la forme octogonale et sont généralement en pierre. Elles reposent sur des tours carrées sur toute leur hauteur ou comprenant un étage supérieur à huit pans, ce dernier de proportions élevées quelle que soit sa forme, et percé d'*ouïes* extrêmement hautes et étroites. Leurs arêtes sont garnies de boudins qui en accusent le profil; ou, jusqu'au xive siècle, de redents; ou bien de crochets que multiplie encore le siècle suivant. Les lucarnes à frontons aigus, les baies en forme d'achères (ouvertures étroites largement ébrasées au dedans et dépourvues d'ornementation), les fenêtres circulaires deviennent de plus en plus nombreuses sur les flèches; les clochetons même s'ajourent; une galerie commence à contourner le sommet de la tour, où l'on trouve parfois des gargouilles, malgré leur peu d'utilité à cette hauteur. Mais c'est surtout l'art flamboyant qui s'empare de ces motifs, les développe, multiplie les ouvertures, les arcs-boutants décoratifs, les clochetons, les encorbellements, les statues, les ornements de toutes sortes, et fait du couronnement aigu de ses clochers une véritable dentelle de pierre.

Souvent, cependant, l'insuffisance des fonds mettant obstacle à l'édification de ces belles flèches, on dut laisser les tours inachevées, et l'on en vint à comprendre, dans le plan initial des églises, des clochers terminés par une plate-forme et une galerie.

La flèche octogone gothique fut remplacée, sous la *Renaissance*, par une petite coupole surmontée d'un lanternon, comme à Saint-Antoine de Loches. La tour fut divisée en ordres superposés, le haut des contreforts transformé en colonne, les arcs-boutants de la flèche en arcs à l'antique et les dessins flamboyants de la balustrade en arabesques. On recommença de construire quelques clochers isolés; quant aux lanternes, elles subsistèrent, comme aux siècles précédents, en Normandie.

L'art *classique* construisit des tours généralement carrées à ordres gréco-romains superposés et souvent couronnées d'une galerie à jour comme celles des cathédrales d'Auch (1560) et de Montauban, ou surmontées d'un dôme, comme à Nancy sur les plans de Hardouin Mansart.

Parmi les constructions *modernes*, enfin, citons les hautes tours crénelées de Notre-Dame de Fourvières à Lyon, les tours carrées terminées en coupole de Sainte-Marie-Majeure de Marseille, les clochers à dômes renflés du Sacré-Cœur de Paris.

— La dénomination de *campanile*, souvent employée pour désigner un clocher à jour, indépendant de l'église, est arbitraire et substitue tout simplement un nom étranger à notre mot français: aussi ne l'avons-nous pas employé.

Carletta Dubac.

1. CLOCHES (Droit canon, liturgie). — I. Histoire. II. La fonte des cloches. III. Bénédiction des cloches. IV. Épigraphie campanaire. V. Usage liturgique.

I. Histoire. — 1. *Les premières cloches chrétiennes.* — Il semble que les cloches soient nées du développement des clochettes, connues de haute antiquité. Les Chinois, plus de mille ans avant Jésus-Christ, se servaient de clochettes, et leur usage est aussi mentionné dans les anciens livres de la Bible. A Rome, des clochettes annonçaient l'ouverture des bains publics.

L'usage des cloches apparaît d'abord dans les monastères. Grégoire de Tours nous parle de la cloche qui fait lever les moines pour matines. Et déjà Césaire d'Arles, dans la *Règle* qu'il donnait à son monastère de vierges, prévoit une sanction contre la religieuse qui, la cloche sonnée, arrivera en retard à l'office.

Au vie et au viie siècles, les cloches se répandent dans les églises des Gaules. Elles sont encore de dimensions médiocres et souvent de facture grossière. La cloche de Sainte-Cécile de Cologne, qui s'est conservée, consiste en trois lames de fer jointes par des rivets : elle est haute de 0 m. 42. Un chroniqueur du temps admire comme une rareté la cloche de Saint-Étienne de Sens, qu'on entendait au septième mille.

Il résulte d'un texte d'Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, III, i, que l'usage des cloches était général dans les Gaules au début du ixe siècle. Amalaire ne manque pas d'en indiquer le symbolisme : « Nos signes d'appel sont d'un métal d'airain. L'airain est un métal durable et sonore. Il signifie les paroles des prédicateurs du Nouveau Testament, qui durent plus que les trompettes du Vieux Testament et résonnent plus haut. » Et Amalaire exhorte les prêtres à ne pas dédaigner le soin de sonner les cloches : « Celui qui se sait débiteur de la prédication, ne doit pas se dérober à sonner les cloches, puisque par elles il peut prêcher au peuple. » Un capitulaire de Charlemagne, d'octobre 802, demande que les prêtres sonnent les cloches des églises aux heures convenables de jour et de nuit, pour appeler les peuples à adorer Dieu.

La notice du pape Étienne II (752-757) au *Liber pontificalis* contient cette mention ajoutée après coup au texte primitif : « Il construisit sur la basilique de Saint-Pierre apôtre une tour où il posa trois cloches, pour inviter le clergé et le peuple à l'office de Dieu. » C'est la première mention de ce genre qui se rencontre au *Liber pontificalis*. Ce n'est pas sans doute une raison suffisante de penser que les Romains n'avaient pas, avant Étienne II, entendu de cloches d'église. On notera pourtant qu'au début du ixe siècle, Rome gardait encore l'usage ancien d'appeler aux offices avec des crécelles de bois, « non faute de bronze, mais par amour de l'antiquité. » Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, IV, xxi.

2. *Noms des cloches.* — Dans Césaire d'Arles, Grégoire de Tours, Amalaire, la cloche s'appelle *signum*. La Campanie, où florissait l'industrie du bronze, fit donner aux cloches le nom de *campana*, qu'elles ont gardé en latin. Le nom de *glogga*, *clocca*, était employé au viiie siècle dans le nord de la Gaule et sur le Rhin; nous en avons fait le français cloche.

Des deux noms de la cloche, les tours qui les abritent ont pris les noms de campanile et de clocher.

II. La fonte des cloches. — La fonte des cloches comprend deux opérations principales : la préparation du moule, la coulée du bronze. De la réussite de ces opérations dépend la perfection de la cloche.

1. *Le moule.* — La préparation du moule se fait dans une fosse profonde en contre-bas du four. Cette préparation exige des soins délicats. Avec une argile spéciale longuement malaxée on dispose d'abord un moule intérieur plein, le *noyau*, qui figure le dedans de la cloche; un second moule ou *fausse cloche* représente la cloche elle-même avec ses inscriptions et figurines; une troisième forme, *la chappe*, encapuchonne la cloche d'argile. A l'intérieur du noyau, un fourneau brûle à petit feu. Quand sous son action les moules ont atteint la consistance nécessaire, à l'aide d'une poulie on enlève la chappe, puis la cloche d'argile; on remet en place la chappe : l'espace vide entre le noyau et la chappe, correspondant exactement à la cloche, est prêt à recevoir le métal qui viendra s'y mouler. Au-dessus de la chappe, on remplit la fosse et on la bourre, pour que la chappe résiste et n'éclate pas sous la pression du métal en fusion.

2. *La coulée du bronze.* — Le bronze des cloches est un alliage de 78 de cuivre et de 22 d'étain. Cet alliage, particulier au bronze des cloches, réunit les meilleures conditions de solidité et de sonorité. Toute impureté, zinc ou plomb, en diminue la qualité. Dans les petites cloches, en vue d'une sonorité plus éclatante, on peut augmenter la proportion d'étain, mais très légèrement; autrement on compromettrait la solidité.

Au jour de la fonte on jette au four d'abord le cuivre, L'étain, soumis trop longtemps à la température de fusion du cuivre, se volatiliserait, aussi on le jette au four quelques instants seulement avant la coulée, et l'on voit d'énormes pains d'étain, précipités dans le cuivre en fusion, fondre comme des morceaux de sucre. Alors se fait la coulée.

Quelques jours plus tard, quand la masse en fusion s'est refroidie, on enlève la chappe d'argile. Il ne reste plus qu'à frotter et à polir le bronze.

3. *La cloche.* — Le son de la cloche, la note plus ou moins grave qu'elle donne, est déterminé avant tout par le poids. Le poids lui-même dépend du diamètre, mais non pas uniquement. En effet l'épaisseur de la cloche est proportionnée au diamètre suivant des lois fixes sans être absolues; car, en de certaines limites, le rapport de l'épaisseur au diamètre peut varier : au pied de la cloche, où vient frapper le battant, l'épaisseur est égale au moins aux 2/30, au plus aux 2/28 du diamètre au même endroit. A diamètre égal, le son devient plus aigu si l'épaisseur augmente.

D'autre part, le diamètre de la cloche diminue de bas en haut; l'épaisseur diminue aussi et bien davantage : à la *taille*, elle n'est plus que du tiers de l'épaisseur au pied. Cette décroissance du diamètre et de l'épaisseur crée dans la cloche des zones différentes de sonorité; le battant, en frappant la cloche, en même temps qu'il rend un son fondamental, la note de la cloche, détermine un ou deux sons secondaires, et ébranle tout un cortège d'harmoniques. Une cloche est une mosaïque de plaques vibrantes.

III. Bénédiction des cloches. — La bénédiction des cloches est une cérémonie ancienne, qui remonte au moins au VIIe siècle. Elle n'a jamais depuis lors cessé d'être en usage. Le Code, c. 1169, § 2, l'exige pour les cloches des églises.

Cette bénédiction appartient d'abord au Pontifical romain, et se présente comme réservée à l'évêque. Elle comporte un certain nombre de psaumes et d'oraisons; l'évêque demande que « les fils des chrétiens, quand ils auront entendu le résonnement de la cloche, s'empressant au sein de la pieuse mère Église, y chantent le cantique nouveau.. » Puis l'évêque et ses ministres lavent la cloche au dedans et au dehors avec de l'eau bénite. L'évêque trace ensuite, en forme de croix, sept onctions extérieures avec l'huile des infirmes, et quatre onctions intérieures avec le chrême. La cérémonie s'achève par un évangile que chante le diacre. C'est l'épisode de Jésus chez Marthe et Marie, en Luc., x. La voix des cloches ne doit-elle pas nous rappeler qu'après tout « une seule chose est nécessaire » ?

Du Pontifical, cette bénédiction est passée au Rituel. Avec une délégation de l'évêque, les prêtres la peuvent donner

Les onctions que comporte la cérémonie lui ont valu aussi le nom de consécration, qu'emploie le Code. Mais de très bonne heure l'ablution d'eau suggéra un rapprochement avec le baptême. et fit appeler la bénédiction *baptême des cloches*. Les cloches eurent des parrains et marraines, qui imposèrent des noms de baptême à leurs filleules de bronze. Ces usages n'ont pas réussi à s'introduire dans le Pontifical et le Rituel, mais ils sont demeurés populaires, et l'Église les a bien accueillis. Dans son article sur les cloches du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, après avoir conduit l'histoire des cloches jusqu'au IXe siècle, dom Leclercq s'arrête et ajoute : « Quant aux parrains et aux noms imposés, ce sont des inventions médiévales indignes de nous retenir. » L'érudit bénédictin est bien sévère, et nous opposerons à son sentiment celui de Baronius. Au t. x, p. 797, des *Annales ecclesiastici*, Baronius raconte qu'en 968, au temps de Jean XIII, « l'empereur Othon étant dans Rome, la première cloche de l'église du Latran, récemment fondue et d'une grandeur merveilleuse, fut élevée dans le campanile; le pape par les rites sacrés la consacra à Dieu et lui donna le nom de Jean, sans doute de Jean-Baptiste, à l'église de qui elle allait servir. » Et Baronius, tout en expliquant que le nom populaire de baptême est impropre, accepte cet usage de donner des noms aux cloches « soit pour les distinguer, soit pour exciter davantage à la piété, comme si la voix de quelque saint appelait le peuple à l'église. »

Bénédiction du bronze avant la coulée. — En plus de la bénédiction des cloches, le Rituel contient une *Benedictio metalli pro campana dum ære conflatur*, bénédiction du métal pour la cloche sur le bronze en fusion :

Seigneur Dieu tout-puissant qui même aux créatures inanimées concèdes cet honneur de les destiner à ton culte, répands, nous t'en prions, ta bénédiction sur ce métal, et quand bientôt il coulera en ruisseaux de feu, accorde que ta droite le dirige et ta grâce le protège; qu'ainsi de façon apte et convenable il se moule pour former les cloches qui dans ton Église convoqueront les fidèles pour ta louange et la gloire de ton nom.

Nous avons cité cette formule évocatrice. Signalons un exemple, assez rare, de son utilisation. En 1924, l'évêque de Coutances, Mgr Guérard, célébrant son jubilé épiscopal, le diocèse offrit des cloches pour la cathédrale. Au jour de la fonte, une délégation du chapitre se rendit à la fonderie de Villedieu-les-Poëles; le curé-doyen de cette ville, avec tout le clergé, accompagnait les vénérables chanoines. De grand matin le foyer fut béni et solennellement allumé; avant la coulée, sur le métal en fusion fut prononcée la bénédiction du Rituel; enfin, à l'heure même de la coulée, toutes les cloches de la ville saluèrent la naissance des cloches cathédrales. Et de toute cette fonction si liturgiquement accomplie acte authentique fut dressé, pour être conservé aux archives capitulaires.

IV. Épigraphie campanaire. — La coutume de baptiser les cloches, de leur donner parrain et marraine, de leur imposer un nom, s'est traduite, sur les cloches mêmes, par de nombreuses inscriptions, et ainsi s'ouvre aux érudits et aux archéologues le champ de l'épigraphie campanaire.

Donnons, pour le passé, un exemple de l'intérêt que présentent ces inscriptions; les historiens de la dévotion au Sacré-Cœur le pourront recueillir. La cloche que le bienheureux Père Eudes fit fondre pour le séminaire de Coutances porte son écusson symbolique, un cœur surmonté d'une croix, entouré d'une rose et d'un lys, avec cette devise : Vive Jésus et Marie. L'inscription évoque deux des *mystiques normands* de ce XVIIe siècle; elle est ainsi libellée :

J'ai été nommée Marie
par Marie des Vallées et par Jean de Bernières.

De nos jours une foule de maires et de curés, d'adjoints et de marguilliers, voire des conseillers municipaux en corps, firent, sur mainte cloche, couler leurs noms en lettres de bronze. Et sans doute les générations à venir, si l'on excepte les auteurs de monographies, s'intéresseront peu à ces personnages.

Mais les cloches de ce temps portent aussi des inscriptions historiques. Elles témoignent, par exemple, de l'extension du culte de sainte Jeanne d'Arc.

Des *Jeanne d'Arc* sonnent aux clochers de Lorraine. En pays normand, au bourg de Saint-Aubin de Losque, une cloche unit les noms de *Jeanne d'Arc-Denise-Bernadette*. Et voici que l'antique Tipasa, dans l'Afrique du Nord, offrant une cloche à sa vieille patronne sainte Salsa, en dédie une autre à la jeune sainte Jeanne d'Arc. Cependant qu'une cloche de la Murcie, en Haïti, s'orne de l'effigie de la vierge guerrière.

Dans les villes et villages de France dévastés durant la grande guerre, bien des cloches tiendront tel langage que *Marie-Thérèse-Jeanne*, de l'église Saint-Thomas de Reims :

JE REMPLACE MARIE-CLÉMENCE
TOMBÉE AU CHAMP D'HONNEUR EN 1918
DANS LE CLOCHER DE L'ÉGLISE SAINT-THOMAS
SOUS LES OBUS ALLEMANDS

Et tel langage aussi que *Jeanne d'Arc*, du clocher de Thénorgues, en Barrois :

JE SONNE LA GLOIRE DE NOS HÉROS
MORTS POUR LA PATRIE
PRIEZ POUR EUX LORSQUE JE TINTE

Elles diront encore, ces cloches d'après-guerre, l'énergie et la vitalité françaises, et la vie chrétienne reprenant à fleurir sur les ruines, et les églises et les clochers à nouveau jaillissant du sol de France. Ainsi *Renée-Marie*, la seconde des trois cloches de l'église d'Audun-le-Roman, baptisée en 1923, porte cette inscription :

QUAND FUT BAPTISÉE NOTRE PETITE SŒUR
IL N'Y AVAIT ICI
QUE DES RUINES DE GUERRE
AUJOURD'HUI
NOUS SONNONS TOUTES TROIS
POUR UNE ÉGLISE ET UNE PAROISSE
EN MAJEURE PARTIE RECONSTITUÉES

Mais toutes ces cloches se souviendront qu'elles sont des cloches chrétiennes. Aux jours anniversaires des grandes batailles, elles prieront pour tous les morts.

V. USAGE LITURGIQUE. — La sonnerie des cloches annonce presque toutes les fonctions liturgiques solennelles, et en accompagne d'autres, comme certaines processions, le chant du *Te Deum*.

L'usage avant tout règle les sonneries et les diverses manières de sonner. L'usage en l'espèce remonte haut. C'est ainsi que les liturgistes du Moyen Age, Amalaire et Durand de Mende, notaient déjà qu'à partir de la Septuagésime on ne doit pas, les jours de férie, sonner à la volée ou carillonner, mais seulement tinter les cloches.

Ces mêmes auteurs notent le silence des cloches les trois derniers jours de la semaine sainte. Durand de Mende ne manque pas cette occasion de raffiner sur le symbolisme : les cloches se taisent, dit-il, les cloches qui figurent les prédicateurs de l'Évangile, car durant ces jours les apôtres restèrent muets. — Il n'est pas douteux que l'Église donne à ce silence une signification de grand deuil; mais constater cette interprétation symbolique, si touchante d'ailleurs, ne nous paraît pas une explication historique suffisante : on sonne bien les cloches pour les deuils des morts. Nous sommes porté à voir en ce silence un des traits par où le triduum sacré a gardé les usages les plus antiques de l'Église de Rome; il est sans doute à rapprocher de ce que nous avons dit plus haut, d'après Amalaire, de la persistance des Romains à garder les signes d'appel en bois, « par amour de l'antiquité ».

Ce que nous devons aux cloches. — Nous devons beaucoup aux cloches. Annonciatrices des fêtes, pleureuses des deuils, elles bercent les joies et les souffrances chrétiennes. Leur mélodie simple et prenante évoque au fond des âmes les souvenirs du plus lointain passé. Prédicateurs vraiment catholiques, à tous elles prêchent l'Évangile; nul qui puisse se dérober à leur voix : pour beaucoup de nos frères égarés loin de la maison du Père, cette voix est la seule qui rappelle, la seule qui parle de Dieu.

Bénissons les cloches pour les harmonies qui nous enchantent, bénissons-les pour les spectacles qui nous ravissent. Car les cloches nous ont valu les campaniles des basiliques, et les clochers des églises, et les hautes tours des cathédrales. Si nous y pensons bien, c'est aux cloches que nous devons la physionomie de la chrétienté.

Pontificale romanum; Rituale romanum; Codex juris canonici; H. Leclercq, *Cloche*, dans le *Dictionnaire d'archéol. chrét. et de lit.; Manuel pour bénédiction de cloches*, Coutances, 1924.

P. PARIS.

2. CLOCHES (Législation civile). — Les cloches des églises ont comme affectation spéciale et principale de servir aux sonneries religieuses, mais elles peuvent aussi, dans quelques cas, être employées pour des sonneries civiles.

I. SONNERIES RELIGIEUSES. — La loi du 5 avril 1884 a chargé les maires de pourvoir à la tranquillité publique; un maire peut donc, par arrêté de police, régler l'usage des cloches, comme il peut régler celui des sirènes des usines ou celui des avertisseurs des tramways et automobiles. La jurisprudence du Conseil d'État et de la Cour de cassation est d'accord, sur ce point, avec la pratique administrative. (V. circulaire du ministre des cultes du 21 janvier 1907.)

Mais s'il faut admettre que le maire a le droit de régler seul les sonneries de cloches et, qu'en l'absence d'association cultuelle, l'article 27, § 2, de la loi de 1905 ne peut s'appliquer, il faut aussi reconnaître que le maire ne peut pas supprimer les sonneries, sauf dans des cas exceptionnels comme celui du défaut de solidité du clocher. Le Conseil d'État a maintes fois affirmé que le maire est tenu de concilier l'exercice de ses pouvoirs de police avec le respect de la liberté du culte garantie par l'article 1er de la loi du 9 décembre 1905 et par l'article 5 de la loi du 2 janvier 1907 (V. notamment les arrêts du 5 août 1921 et du 12 janvier 1923, reproduits par la *Documentation catholique*, t. VI, p. 122, et t. IX, c. 165). Toutes les fois que les dispositions d'un arrêté municipal, dans leur ensemble, ont pour conséquence la suppression des sonneries de nombreux offices et exercices religieux et que, d'ailleurs, aucun motif tiré de la nécessité de maintenir l'ordre et la tranquillité publique ne peut être invoqué en faveur desdites dispositions, le Conseil d'État n'hésite pas à les annuler. La diversité des espèces, en cette matière, est presque infinie, mais l'on peut dire que le Conseil d'État se montre plus difficile pour admettre la nécessité de maintenir l'ordre public, lorsque la population d'une commune est disséminée et peu considérable.

Tandis que le Conseil d'État admet assez facilement l'existence d'une illégalité, d'un excès de pouvoir, dans les arrêtés relatifs aux sonneries de cloches, la Cour de cassation se montre, d'ordinaire, moins large; par exemple, un de ses arrêts, du 18 février 1911 (affaire *Lorquin*, *Bull. crim.*, 105, p. 213), décide que l'autorité municipale n'a aucun compte à tenir des usages locaux.

Les arrêtés municipaux qui réglementent les sonneries sont sanctionnés par l'article 471 nº 15 du Code pénal, qui punit d'une amende de 1 à 5 francs « ceux qui auront contrevenu aux règlements légalement faits par l'autorité administrative... » Tout arrêté

illégal, non publié ou irrégulièrement publié, ne serait donc muni d'aucune sanction.

C'est au curé seul qu'il appartient de désigner le serviteur chargé des sonneries religieuses, comme, d'ailleurs, il lui appartient de nommer tous les autres serviteurs de l'église.

II. Sonneries civiles. — L'article 27, § 3, de la loi du 9 décembre 1905 était ainsi conçu : « Le règlement d'administration publique prévu par l'article 43 de la présente loi déterminera les conditions et les cas dans lesquels les sonneries civiles pourront avoir lieu. » En exécution de ce texte, l'article 51 du décret du 16 mars 1906 dispose :

« Les cloches des édifices servant à l'exercice public du culte peuvent être employées aux sonneries civiles dans les cas de péril commun qui exigent un prompt secours.

« Si elles sont placées dans un édifice appartenant à l'État, au département ou à la commune, ou attribué à l'association cultuelle en vertu des articles 4, 8 et 9 de la loi du 9 décembre 1905, elles peuvent, en outre, être utilisées dans les circonstances où cet emploi est prescrit par les dispositions des lois ou règlements, ou autorisé par les usages locaux. »

Donc, en cas de péril commun : émeute, invasion, incendie, inondation..., les cloches des édifices servant à l'exercice public des cultes, quels qu'ils soient, même appartenant à de simples particuliers, peuvent être employées à des sonneries civiles.

De plus, les cloches des édifices qui appartiennent à l'État, au département, à la commune ou attribués à une association cultuelle peuvent être utilisées lorsque cet emploi est prescrit par une loi ou un règlement. Or il n'y a qu'un seul texte qui vise cette matière : le décret du 16 juin 1907, article 10, dispose que toutes les cloches sonneront à la volée à l'entrée du Président de la République dans la commune.

Enfin l'article 51 du décret du 16 mars 1906 veut que l'on respecte les usages locaux, tels que l'usage d'annoncer par des sonneries l'ouverture des classes, l'ouverture des foires, l'arrivée du percepteur...; mais il faut qu'il s'agisse d'un usage constant, accepté par la généralité des habitants et devenu, à ce titre, comme la règle de leurs rapports sociaux. (Arrêt du Conseil d'État du 26 mai 1911, rapporté par la *Revue d'organisation et de défense religieuse*, 1911, p. 302.) Un arrêt du Conseil d'État du 23 juin 1922 déclare même qu' « est entaché d'excès de pouvoir un arrêté municipal ordonnant des sonneries civiles à l'occasion des fêtes patriotiques et locales, lorsqu'un usage local, *antérieur à la loi du 9 décembre 1905*, n'a pas consacré un tel emploi des cloches de l'église.

En dehors des cas énumérés ci-dessus, les cloches des églises ne peuvent être employées pour d'autres sonneries civiles, notamment pour des baptêmes, mariages ou enterrements civils. Souvent le Conseil d'État s'est prononcé dans ce sens (voir entre autres arrêts, celui du 30 juillet 1909, rapporté dans la *Revue d'organisation...*, 1909, p. 478, et celui du 21 mars 1919, rapporté dans la *Documentation catholique*, t. VII, col. 1516-1517). Si un maire fait sonner les cloches pour un baptême, un mariage ou un enterrement civil, il porte atteinte au droit du curé et le préjudice moral qu'il subit autorise ce dernier à intenter une action en dommages-intérêts; c'est le tribunal civil qui est compétent, parce que, le maire ne pouvant invoquer aucune des circonstances limitativement indiquées par l'article 51 du décret de 1906, l'usage des cloches constitue un fait personnel détachable de la fonction. (Tribunal des conflits, 22 avril 1910, dans la *Revue d'organisation*, 1910, p. 272.)

Récemment, il est vrai, dans sa séance du 26 mars 1924, le Conseil d'État s'est reconnu compétent pour le cas d'un conseiller municipal faisant fonctions de maire, qui avait fait sonner les cloches de l'église à l'occasion du décès d'un habitant de la commune : la haute juridiction a condamné la commune de Zicavo à payer au curé intéressé, M. l'abbé Beretti, 100 francs de dommages-intérêts; mais il faut remarquer, — bien que nous ne nous chargions pas de justifier cette décision, à notre avis incorrecte, — que la requête présentée par M. le curé de Zicavo tendait à faire annuler *une délibération* par laquelle le conseil municipal avait rejeté sa demande d'indemnité. Le Conseil d'État serait, *a fortiori*, compétent si le maire avait, en un cas semblable, pris un arrêté ordonnant des sonneries civiles. (Conseil d'État, 5 août 1908, 30 juillet 1909, 17 mars 1911. — V. *Revue d'organisation*, 1911, p. 217.)

Si un agent communal exécutait une sonnerie pour un baptême, un mariage ou un enterrement civil, cet acte, étant un acte de la fonction, échapperait à la compétence des tribunaux civils, mais ceux-ci deviendraient compétents si, dans l'exécution de l'ordre, apparaissait une faute personnelle du préposé, faute détachable de la fonction. (Trib. des conflits, 22 avril 1910.)

Si une sonnerie de cloches est exécutée sur l'initiative d'un particulier, il y a là, bien entendu, une faute, au sens de l'article 1382 du Code civil, de nature à engager la responsabilité de l'auteur et à donner ouverture à une action en dommages-intérêts.

L'article 52 du décret du 16 mars 1906 dispose qu' « une clef du clocher est déposée entre les mains du président ou directeur de l'association cultuelle, une autre entre les mains du maire, qui ne peut en faire usage que pour les sonneries civiles mentionnées à l'article précédent et l'entretien de l'horloge publique. — Si l'entrée du clocher n'est pas indépendante de celle de l'église, une clef de la porte de l'église est déposée entre les mains du maire. »

Les sonneries civiles autorisées par la loi peuvent être exécutées, soit par le sonneur ordinaire, soit par un sonneur spécial nommé par le maire; dans l'une et l'autre hypothèses, le sonneur a le droit d'être rétribué, pour cet office, sur le budget communal. (Circulaire du ministre des Cultes, 1er décembre 1906.)

Morgand, *La loi municipale*, 10e éd., 1923, t. II, n. 1131 sq.; Dalloz, *Manuel des cultes*, n. 1172 sq., 1311 sq., 1665 sq.; *Manuel pratique d'action religieuse* (Action populaire), 1913, article de M. Crouzil, p. 102 sq.

Lucien Crouzil.

CLOTILDE (lat. *Clotildis* ou *Chlothieldis*). — Clotilde, fille du roi Burgonde Chilpéric et de la chrétienne Carétène, naquit vers 474, probablement à Lyon : elle fut élevée dans la pratique de la vertu et dans la vénération des martyrs lyonnais, spécialement de l'esclave Blandine. Lorsque Chilpéric mourut vers 490, elle eut pour tuteur son oncle Godégisil, roi de Genève. Demandée en mariage par le roi des Francs, Clovis, encore païen, qui voulait trouver dans les Burgondes des alliés contre les Visigoths, elle accepta sous cette condition que les enfants à naître de leur union seraient élevés dans la foi catholique. Le mariage fut célébré à Soissons avec la pompe des coutumes barbares : la grande préoccupation de Clotilde, à partir de ce moment, fut la conversion de son époux. L'œuvre devait être lente; on pouvait craindre sérieusement que, si Clovis se faisait chrétien, il ne tombât aussitôt dans l'arianisme. L'auxiliaire envoyé par la Providence fut Remi, évêque de Reims, qui avait gagné les bonnes grâces du roi barbare, en le félicitant de son avènement au trône. La naissance de son premier enfant fut pour Clotilde une source de douleurs : elle avait obtenu de le faire baptiser, mais ce fut pour le voir mourir aussitôt après; d'où le reproche du monarque : « C'est votre Dieu, dit-il à

Clotilde, qui est cause de la mort de l'enfant; si je l'avais consacré aux miens, il vivrait encore. » La digne épouse, sans se laisser abattre, accepta cette épreuve avec résignation, et ses prières, humbles, ardentes obtinrent la guérison de son second fils tombé malade après avoir été baptisé. En 496, la victoire de Clovis sur les Alamans à Tolbiac, après qu'il eut fait la promesse de recevoir le baptême et d'adorer le Dieu de Clotilde, vint remplir de joie le cœur de la reine : sans perdre de temps, elle fit prévenir l'évêque Remi, qui se hâta de venir instruire le prince, pour le baptiser ensuite à Reims, le 25 décembre 496.

Cette mission providentielle accomplie, Clotilde rentra dans l'ombre durant le règne de Clovis. La reine s'occupa principalement de l'éducation de ses quatre enfants; elle vit se terminer d'une façon relativement satisfaisante la lutte de Clovis contre les Burgondes; elle se concerta avec son époux pour la construction de l'église qui devait leur servir de tombeau sur le mont de Lutèce (plus tard la montagne Sainte-Geneviève). Devenue veuve après vingt ans de mariage, elle connut des années de mortelles angoisses. Elle dut se séparer de sa fille Clotilde et la donner en mariage au roi des Visigoths, Amalaric; Clodomir perdit la vie dans une bataille contre les Burgondes, Childebert et Clotaire traitèrent en prisonniers les enfants de Clodomir et finalement assassinèrent les deux premiers tandis que le troisième ne leur échappait que pour être recueilli dans un cloître. Maltraitée par Amalaric, la jeune princesse Clotilde ne fut arrachée aux mains de ce tyran que pour expirer au moment où elle rentrait en France. Finalement Childebert et Clotaire entrèrent en lutte l'un contre l'autre et il fallut un miracle, dû aux prières de leur mère, pour empêcher que cette lutte fratricide eût de funestes résultats.

Résignée et pénitente sous le coup de tant d'épreuves, Clotilde multiplia ses pieuses fondations : elle éleva à Chelles près Paris un monastère de femmes en l'honneur de saint Georges, reconstruisit et orna la basilique qui abritait les restes mortels de saint Germain d'Auxerre, fonda aux Andelys un monastère qui fut l'émule de celui de Chelles, passa ses dernières années à Tours où l'avait attirée son culte de prédilection pour saint Martin et se fit la gardienne du tombeau de ce grand évêque thaumaturge. C'est là qu'elle mourut à soixante-dix ans, le 3 juin 545. Son corps fut transporté de Tours à Paris; l'église du mont Lutèce, que le peuple commençait à appeler du nom de Sainte-Geneviève, reçut dans sa crypte le corps de la reine qui l'avait fondée. Là, Clotilde fut associée aux honneurs dont Geneviève était l'objet.

Cependant au IXe siècle, les invasions normandes obligèrent les Parisiens à transporter la châsse de sainte Clotilde au château de Vivières (Aisne). Quand les reliques furent rendues aux génovéfains de Paris, ceux-ci laissèrent à Vivières la tête et un bras, et ce furent là les origines d'un culte de sainte Clotilde resté populaire dans cette localité. En 1656, une côte de la sainte fut concédée à l'église de Notre-Dame des Andelys, demeurée toujours fidèle au culte de sa fondatrice. En 1793, la rage des révolutionnaires s'acharna contre le sanctuaire de sainte Geneviève; les cendres sacrées de cette pieuse vierge furent jetées au vent; on parvint à grand'peine à sauver les ossements de Clotilde et à les mettre en lieu sûr; ces ossements sont conservés dans la petite église paroissiale de Saint-Leu.

La gloire impérissable de Clotilde est d'avoir obtenu de Dieu par ses prières et par ses larmes le baptême du peuple franc et de son roi. Cependant elle a dû acheter cette gloire par de cruelles douleurs; la dernière partie de sa vie se résume en trois mots : souffrances, prières, charité. Elle a dû expier aussi, victime innocente, les crimes qu'elle n'avait pas commis.

G. Kurth, *Sainte Clotilde*, Paris, 1900.

J. Baudot.

CLOTURE DE CHŒUR, DE CHAPELLE.

— Pour isoler le sanctuaire où est disposé l'autel, on prit de bonne heure l'habitude de l'entourer de clôtures. Celles-ci, de hauteur très variable, parfois établies pour se relier à un jubé dont elles continuaient l'imagerie, pouvaient former aussi une enceinte complète, comme à la cathédrale d'Albi, ou se fermer par une grille. On en garnit le devant des chapelles; mais elles y sont presque toujours ajourées, tandis que les clôtures de chœur les plus importantes sont pleines, avec des panneaux ornés de peintures ou avec une décoration sculptée, parfois surmontée d'un dais ou de motifs architecturaux. Ce type, outre son aspect monumental, présente l'avantage de garantir le clergé contre les courants d'air froids pendant les longs offices. On le rencontre à Paris, à Amiens, à Chartres, en des chefs-d'œuvre justement célèbres.

A Notre-Dame de Paris, c'est une sorte de frise en haut-relief surmontant une arcature. Commencée par Jean Ravy, terminée par son neveu Jean de Bouteiller en 1351, elle a été depuis mutilée et restaurée, mais conserve ses beaux groupes : la *Visitation*, l'*Annonce aux bergers*, la *Nativité*, l'*Adoration des Mages*, le *Massacre des Innocents*, ordonné par Hérode que conseille un démon; la *Fuite en Égypte* où, suivant une coutume chère au Moyen Age, le passage de l'Enfant Jésus suffit pour que s'écroulent les idoles tandis qu'un arbre incline ses branches afin d'offrir ses fruits; la *Présentation*, *Jésus au milieu des docteurs*, le *Baptême du Christ*, les *Noces de Cana*, l'*Entrée à Jérusalem*, la *Cène*, le *Lavement des pieds*, le *Jardin des oliviers* et, sur la paroi méridionale, les *Apparitions du Christ*. La *Passion*, la *Crucifixion* et la *Résurrection* trouvaient leur place sur le magnifique jubé construit à la même époque et malheureusement détruit. Ces petites scènes animées et vives sont traitées, particulièrement sur la paroi du Nord exécutée par Jean Ravy, avec un art charmant bien caractéristique de la fin du XIIIe siècle.

De nombreuses et très remarquables clôtures historiées s'élevèrent au XVe et au XVIe siècles. Celle de Chartres, admirable de grâce et de délicatesse, ne devait s'achever qu'au XVIIIe; celle d'Amiens, décorée de nombreux personnages en ronde-bosse placés devant un fond à hauts-reliefs sous de riches dais flamboyants, est d'une verve amusante et pittoresque. On y reconnaît l'histoire de saint Jacques le Majeur, de saint Firmin, de saint Jean-Baptiste; quant au soubassement, parfois évidé d'une niche contenant un tombeau, il est orné de quatrelobes et de fenestrages. — Citons encore, parmi les clôtures en pierre, celle de la chapelle du Trésor à la cathédrale de Rouen, dont le soubassement à remplage, où se répète fréquemment une rose, et la claire-voie flamboyante furent conçus au XVe siècle par Guillaume Pontifs, auteur du fameux escalier de la librairie dans la même cathédrale.

Plus fréquemment encore, peut-être, rencontre-t-on dans nos églises des clôtures en bois. A Gassicourt (Seine-et-Oise), à Valognes (Manche), elles ferment le chœur; à Ribemont (Aisne), à Verneuil, à Fontenay-les-Louvres, à Pontoise (Seine-et-Oise), les chapelles. Elles se confondent souvent avec la partie haute des stalles qui leur sont adossées, montrant alors le plus généralement au-dessus de leur soubassement une partie ajourée composée de colonnettes ou d'arcatures portant un dais ou un entablement. Les clôtures de chapelles de la cathédrale d'Évreux forment une série qui va du gothique flamboyant au style de la Renais-

sance et comptent parmi les œuvres les plus intéressantes au point de vue de l'histoire de l'art de nos huchiers.

Carletta DUBAC.

1. CLOUD (lat. *Clodoaldus*). — Cloud, fils de Clodomir, roi d'Orléans, et petit-fils de Clovis et de sainte Clotilde, fut, après la mort de son père, livré avec ses deux frères à la merci de leurs oncles qui, pour se partager entre eux deux le royaume d'Orléans, prirent le parti d'en massacrer les héritiers. Plus heureux que ses aînés, Cloud échappa comme par miracle. Pour bien montrer qu'il voulait renoncer à la royauté, il se coupa lui-même les cheveux, distribua aux églises et aux pauvres les biens que ses oncles n'avaient pu lui ravir, et se plaça sous la conduite d'un solitaire nommé Séverin, dans l'ermitage où celui-ci vivait non loin de Paris. Mais, désireux de mieux se cacher, il alla quelque temps en Provence : là encore, sa renommée de sainteté lui attira des visiteurs et il prit le parti de revenir à son premier ermitage. Ordonné prêtre un peu plus tard, il se transporta sur les bords de la Seine, en un lieu nommé Nogent et qui plus tard devint la ville de Saint-Cloud. Il y construisit une église et des disciples vinrent s'édifier sous sa conduite. Cloud est le premier prince français que l'Église a honoré d'un culte public : les nouveaux propres de Paris, de Versailles et d'Orléans ont sa fête le 7 septembre, jour de sa mort (560).

J. BAUDOT.

2. CLOUD (lat. *Clodulphus*). — Cloud, fils de saint Arnoul, naquit en 605. Il parut pendant quelques années à la cour des rois d'Austrasie, mais il se dégoûta vite des grandeurs humaines et résolut de se consacrer au service de Dieu. En 656, il devenait évêque de Metz et s'appliqua avec un zèle infatigable à tous ses devoirs. Il mourut en 696, âgé de quatre-vingt-onze ans. Son corps fut inhumé chez les bénédictins de Lay près Nancy; mais on laissa des parties de ses reliques à Metz, dans l'église qui lui est dédiée. Sa fête est au 8 juin dans le nouveau propre du diocèse de Metz.

J. BAUDOT.

CLOVIS. — Clovis avait quinze ans quand il succéda à son père Chilpéric comme roi des Francs de Tournai; il était né en 466. D'après la coutume des Francs, la majorité commençait à douze ans; il n'y eut donc aucune interruption dans l'exercice du pouvoir royal à Tournai.

Son avènement fut salué par saint Remi, évêque de Reims, dont la lettre pleine de déférence et de leçons de sagesse nous a été conservée.

Clovis se trouvait, comme ses prédécesseurs, en présence d'une puissance adverse dans la personne de Syagrius, qui représentait la Gaule romaine du Nord. Le centre du pays, qui reconnaissait alors la domination de Syagrius, c'était le Soissonnais. Soissons était une des cités les plus riches et les plus animées de la Gaule-Belgique. On ne s'étonnera pas qu'elle ait provoqué l'envie de Clovis et de ses Francs. Syagrius ne sut pas supporter leur attaque et abandonna son « royaume » pour se réfugier auprès des Visigoths de Toulouse (486). L'asile n'était pas sûr. Alaric livra Syagrius à ses ennemis qui le jetèrent dans les fers. Syagrius avait du moins la vie sauve. Mais bientôt, en secret, sans doute pour ne pas provoquer ouvertement ses partisans, Clovis fit tomber sa tête sous la hache du bourreau.

La prise de Soissons et du « royaume » de Soissons avait fourni aux Francs un butin considérable, et, parmi les richesses, une urne d'une beauté remarquable que l'évêque propriétaire eut le courage de revendiquer auprès de Clovis. Celui-ci, touché de la démarche, essaya de se faire adjuger, dans le partage du butin, le précieux vase, afin de le restituer à qui de droit. Mais un soldat mécontent protesta contre une pareille prétention et cassa le vase avec sa hache, en déclarant que le roi n'en aurait tout ou partie que si le sort le mettait dans son lot. Clovis, qui ne pouvait méconnaître le droit strict de cette déclaration, dévora l'outrage. Mais l'année suivante il trouva une occasion de se venger et il le fit cruellement. Passant ses troupes en revue, il rencontra l'homme au vase et le gourmanda sévèrement sur l'état de ses armes. Il lui prit sa hache et la jeta à terre. Comme le soldat se baissait pour la ramasser, Clovis lui abattit sa francisque sur la tête en disant : « C'est ce que tu as fait au vase de Soissons. » Cet acte de sévérité remplit de terreur, sinon de respect, tous les soldats.

Sur la période de dix années qui s'écoule depuis la bataille de Soissons en 486, jusqu'à la guerre contre les Alamans en 496, les documents qui ont trait à Clovis sont muets. Une ligne de Grégoire de Tours, l'historien des Francs, nous apprend seulement qu'il fit beaucoup d'expéditions et remporta beaucoup de victoires. Mais comme au bout de cet intervalle nous trouvons le roi des Francs en possession de toute la Gaule jusqu'à la Loire, il est permis de penser que Paris lui ouvrit ses portes après un siège plus ou moins long, et que de cette époque datent ses bonnes relations avec sainte Geneviève. La protectrice de Paris exerça sur le vainqueur une heureuse influence. Clovis lui témoigna toujours une grande affection, nous dit son biographe, et, par égard pour elle, il était prêt à se départir de certaines rigueurs que semblait exiger la politique. Plus d'une fois, sur la demande de la vénérable vierge, il consentit à libérer des prisonniers et à exempter du dernier supplice les criminels que la justice avait traduits devant son tribunal.

C'est à cette période qu'il faut aussi rattacher l'annexion des deux royaumes de Cambrai et de Tongres à la monarchie de Clovis. Si l'on en croit une légende rapportée par Grégoire de Tours, le roi des Francs aurait marqué sa conquête par la mise à mort des deux rois Chararic et Ragnacaire, ou même d'un grand nombre d'autres princes, qui étaient également ses parents. Après cela, il se serait écrié : « Malheur à moi, qui reste maintenant comme un étranger parmi les étrangers et qui n'ai plus un seul parent pour venir à mon aide en cas d'adversité! » Mais de bons critiques voient dans ces récits une interprétation populaire et légendaire d'événements tragiques et mal connus.

Vers le même temps, c'est-à-dire en 492 ou 493, eut lieu le mariage de Clovis. Devenu par ses conquêtes l'un des arbitres de l'Occident, le roi des Francs voulut avoir pour épouse une personne de sang royal. Ses vœux se portèrent sur la race des roi burgondes, sur Clotilde, fille du païen Chilpéric, élevée chez son oncle Godegisil par une mère chrétienne. Une ambassade solennelle alla selon l'usage chercher la jeune fiancée à Genève et l'amena à son époux, qui était venu à Villery, près de Troyes, aux confins des deux royaumes. Il la conduisit lui-même à Soissons, où, selon toute apparence, eurent lieu les fêtes du mariage.

Leur union fut heureuse. Bientôt en naquit un fils, que Clotilde voulut faire baptiser. Clovis y consentit. Mais, comme l'enfant mourait avant même d'avoir déposé la robe blanche du baptême, le père traduisit sa douleur par des paroles amères : « C'est votre baptême, dit-il, qui est la cause de sa mort; si je l'avais consacré aux dieux, il serait encore vivant. » La naissance d'un second enfant, Clodomir, vint consoler les parents de leur deuil. Clotilde obtint encore qu'il reçût le baptême. Bientôt après, il tombait malade. « Il a été baptisé au nom de votre Christ; il faut bien qu'il meure, » gémit Clovis. Heureusement l'enfant guérit, et Clotilde éclata en actions de grâces.

Quelques années plus tard, la reine goûta une joie plus grande encore. Clovis, menacé par les Alamans, se précipita à leur rencontre dans la vallée du Rhin (496). Le lieu du combat est ignoré; plus tard, on l'identifia avec Tolbiac (aujourd'hui Zülpich), non loin de Cologne. Quoi qu'il en soit, au plus fort de la mêlée Clovis sentit que ses Francs fléchissaient et allaient connaître la déroute. Il se souvint du Dieu de Clotilde : « Jésus-Christ, lui fait dire notre vieil historien, Jésus-Christ, toi qui es, selon Clotilde, le Fils du Dieu vivant, secours-moi dans ma détresse, et si tu me donnes la victoire, je croirai en toi et me ferai baptiser. » La bataille se rétablit, les Alamans plient à leur tour, leur roi est tué, ils jettent bas leurs armes et demandent grâce au roi des Francs, qui les traite avec douceur et générosité.

Est-ce à cette date qu'il faut rapporter la vraie conversion de Clovis ? Sainte Clotilde, nous dit saint Nizier, racontait à ses petits-fils : « Votre grand-père était tenté de se faire arien, comme les autres rois germaniques. Mais, ayant visité à Tours le tombeau de saint Martin, le grand sanctuaire des Gaules, il fut témoin de nombreux miracles qui firent sur lui une impression décisive. » Cette visite était peut-être de peu antérieure à la victoire sur les Alamans. Ce qui paraît sûr, c'est que Clotilde mit dès lors Clovis en rapports avec Remi, évêque de Reims. Une tradition fort ancienne, qu'on voudrait croire authentique, nous fait assister à l'un des entretiens de l'évêque et du prince. Celui-ci, en entendant le récit de la Passion du Sauveur, aurait bondi dans un transport de colère et se serait écrié : « Que n'étais-je là avec mes Francs! » Le baptême eut lieu à Reims, le 25 décembre 496, jour de la fête de Noël. Pour donner à la cérémonie un caractère triomphal, Remi déploya une pompe extraordinaire. « Est-ce là, aurait demandé Clovis, le royaume du ciel que tu m'as promis ? » « Baisse la tête, fier Sicambre, adore ce que tu as brûlé et brûle ce que tu as adoré. » Et Clovis fut baptisé, ainsi que trois mille Francs, qui voulurent imiter leur chef.

Cet événement eut une immense portée. La France était désormais, parmi tous les peuples ariens qui l'entouraient, la seule nation catholique dans son chef et dans ses membres. Jusque-là nos ancêtres étaient divisés par la religion. Les Francs étaient païens; la plupart des Gallo-Romains, catholiques. Ce n'était pas un peuple, mais deux peuples. Après son baptême, Clovis fut accepté comme roi par le clergé avec enthousiasme. Les fidèles ont suivi. Les Gallo-Romains tendent la main aux Francs; il n'y a plus qu'un peuple. C'est la naissance de la nation française.

C'est ce que comprit et exprima merveilleusement, dans une lettre à Clovis, saint Avit, évêque de Vienne, qui n'avait pu, comme tant d'autres de ses collègues dans l'épiscopat, assister à la cérémonie du baptême : « Votre foi, c'est notre victoire à nous... Vos aïeux vous ont préparé de grandes destinées; vous avez voulu en préparer de plus grandes à ceux qui viendront après vous. Vous marchez sur les traces de vos ancêtres en gouvernant ici-bas; vous ouvrez la voie à vos descendants en voulant régner au ciel... Puisque Dieu, grâce à vous, va faire de votre peuple le sien tout à fait, offrez une part de votre foi à ces peuples qui sont encore assis à l'ombre de la mort; ne craignez pas de leur envoyer des ambassades et de plaider auprès d'eux la cause du Dieu qui a tant fait pour la vôtre. »

La guerre de Burgondie, la conquête de l'Aquitaine, la guerre de Provence, trois campagnes où les princes ariens durent céder devant l'épée du roi des Francs, enfin l'annexion du royaume des Ripuaires occupèrent Clovis pendant de longues années encore.

Nous le voyons aussi à l'œuvre pour l'organisation sociale et religieuse de son royaume. On lui doit la convocation du concile d'Orléans en 511. Tous les évêques francs y furent invités. Mais sur soixante-quatre sièges épiscopaux que contenait alors le royaume, trente-deux seulement y furent représentés. La plus forte représentation fut celle des trois Lyonnaises, qui formaient le noyau de la monarchie. Ce qui est frappant, c'est l'absence des évêques des deux Germanies et de la première Belgique. Leur œuvre achevée, les évêques, Cyprien de Bordeaux et les autres métropolitains en tête, signèrent les actes et en adressèrent une copie au roi avec une lettre de déférente soumission : « A leur seigneur, fils de la sainte Église catholique, le très glorieux roi Clovis, etc. Puisque un si grand souci de notre glorieuse foi vous excite au service de la religion... Si ce que nous avons décidé est approuvé par vous, le consentement d'un si grand roi augmentera l'autorité des résolutions prises en commun par une si nombreuse assemblée de prélats. » N'est-ce pas déjà l'union sacrée de l'Église et de l'État ?

Les libéralités de Clovis pour les évêques et pour les abbayes furent immenses. La reconnaissance populaire s'est traduite par une série de légendes qui forment une glorieuse couronne au premier roi chrétien des Francs.

Les dernières années de Clovis s'écoulèrent à Paris, où, selon l'expression de son historien, il avait fixé le siège de son royaume. Il mourut à l'âge de quarante-cinq ans, le 27 novembre 511, et fut enterré dans l'église Saint-Pierre ou des Saints-Apôtres qu'il avait commencé de construire, sur le mont *Lucotetius*, pour y abriter le tombeau de sainte Geneviève, morte une dizaine d'années auparavant (3 janvier). L'œuvre n'était pas encore achevée, quand il disparut; mais Clotilde, son épouse, y mit la dernière main. L'édifice, appuyé sur une crypte qui devait recevoir les sépultures royales, offrait l'aspect des basiliques primitives. L'intérieur en était non voûté, mais lambrissé à la manière antique; des peintures murales en animaient les parois. On y avait accès du côté occidental, par un simple portique orné, comme l'intérieur, de mosaïques et de peintures représentant des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est là que reposa, à côté de Geneviève, le vainqueur de Tolbiac, en attendant que son épouse vînt l'y rejoindre en juin 545. La gloire de la vierge de Nanterre ne pâlit pas du voisinage de ces têtes couronnées. Un temps vint où l'église du mont Lutèce qui contenait les restes de Clovis et de Clotilde, ne fut plus pour les Parisiens que l'église Sainte-Geneviève. Et ce nom, populaire entre tous, finit par se communiquer à la montagne elle-même.

Godefroid Kurth, *Clovis*, 2e édit, 2 vol. in-8°, Paris, 1901. Cet ouvrage peut tenir lieu de tous les autres sur le même sujet. Toutefois, sur *Le lieu du baptême de Clovis*, qui a été discuté jusqu'en ces derniers temps, cf. Vacandard, *Revue du Clergé français*, 15 octobre 1913, p. 143 sq.

E. Vacandard.

COADJUTEUR ET AUXILIAIRE. — On appelle ainsi celui qui est adjoint à un prélat ou à un autre bénéficier pour lui aider à faire les fonctions attachées à sa prélature ou autre bénéfice. Seul le Saint-Siège peut établir dans des bénéfices des coadjuteurs (avec ou sans future succession) : il y a cependant exception pour les coadjuteurs des curés (vicaires). C. 1433. Il sera question ailleurs des coadjuteurs des curés (voir Vicaire); nous ne parlerons ici que des coadjuteurs et auxiliaires des *évêques*.

1° *Espèces.* — Le pape seul peut donner un coadjuteur à un évêque. Généralement c'est à la *personne* de l'évêque qu'est donné un coadjuteur avec future succession; mais il peut arriver qu'un coadjuteur soit donné au *siège* épiscopal. Il arrive aussi qu'un coadju-

teur soit donné à la personne de l'évêque, mais sans aucun droit de succession; il porte alors le nom d'*auxiliaire*. C. 350.

2° *Prise de possession.* — Tout coadjuteur, pour prendre canoniquement possession de son office, doit montrer à l'*évêque* ses lettres apostoliques. De plus, le coadjuteur avec future succession et le coadjuteur donné au siège doivent les montrer également au *chapitre*, dans les mêmes conditions que les nouveaux évêques. V. Évêques. Toutefois, si l'évêque à qui l'on donne un coadjuteur est incapable d'un acte humain, les coadjuteurs, quels qu'ils soient, montreront leurs lettres de nomination au chapitre, mais non à l'évêque. C. 353.

3° *Droits et devoirs.* — Pour déterminer les droits d'un coadjuteur donné à la *personne* d'un évêque, il faut examiner les lettres apostoliques qui l'ont établi. Si l'évêque à qui est donné un coadjuteur est absolument incapable de tout ministère, le coadjuteur — à moins d'indication contraire contenue dans ces lettres — a tous les droits et tous les devoirs épiscopaux. Les autres coadjuteurs n'ont que les pouvoirs que leur confie l'évêque. Le coadjuteur, non légitimement empêché, est tenu d'officier pontificalement et de faire les autres fonctions que devrait faire l'évêque, toutes les fois que celui-ci l'exige.

Le coadjuteur donné au *siège* peut, dans le territoire qui lui est assigné, faire tous les actes de l'ordre épiscopal, sauf les ordinations; pour le reste, il ne peut faire que ce que le Saint-Siège ou l'évêque lui confie.

Tout coadjuteur est tenu, comme l'évêque, de résider dans le diocèse et ne peut s'en éloigner que pour peu de temps, et avec la permission de l'évêque. Il a droit cependant à des vacances, dans les mêmes conditions que l'évêque. C. 354. (V. Évêques.)

4° *Cessation des fonctions.* — Dès que le siège épiscopal devient vacant, le coadjuteur avec future succession devient aussitôt Ordinaire du diocèse pour lequel il avait été établi, pourvu qu'il ait légitimement pris possession de la manière que nous avons indiquée plus haut.

Les pouvoirs de l'auxiliaire cessent au contraire avec ceux de l'évêque, à moins que les lettres apostoliques n'en décident autrement.

Quant au coadjuteur donné au siège, son office continue même pendant la vacance. C. 355.

F. Cimetier.

COCHIN Augustin. — D'une famille parisienne dont le nom était déjà célèbre au temps de saint Louis, Augustin Cochin naquit le 11 décembre 1823 et perdit sa mère à trois ans. Son âme douce et tranquille trouva dure la vie de collège et chercha sa consolation dans le travail qui devait lui assurer le succès. Ses études terminées au collège Rollin en 1841, il rentra au foyer paternel pour se préparer au barreau sous les yeux de son père dont il était devenu le confident. La Providence ne tarda pas à lui ravir ce soutien : Augustin eut assez de force pour préparer à la mort celui qui aurait dû le guider dans le chemin de la vie. Sous le coup de cette nouvelle épreuve, le jeune homme s'adonna tout entier à l'étude du droit et aux œuvres de bienfaisance. Pour se former à l'habitude de la parole, il organisa avec quelques amis une conférence où l'on traiterait les questions les plus intéressantes du droit, de l'histoire et de la philosophie. Voulant aller au pauvre, il établit dans son quartier une conférence de Saint-Vincent de Paul. Désireux de rendre service aux travailleurs, il forma à Saint-Jacques du Haut-Pas une société de secours mutuels; de concert avec de la Rochefoucauld et de la Bouillerie, il ouvrit une maison de patronage pour les jeunes ouvriers. Cette vie mouvementée ne l'empêcha pas d'être reçu docteur en droit avec les éloges unanimes de ses professeurs.

Les événements de 1848 vinrent le détourner complètement du barreau pour l'orienter dans une direction toute nouvelle. Dans les clubs et les réunions électorales, il afficha ses croyances, voulut servir le peuple en se faisant le défenseur de l'ordre. Il fut nommé député : de Falloux l'appela à préparer la loi de 1850 sur l'enseignement de concert avec de Montalembert, Thiers, l'abbé Dupanloup, etc. Augustin Cochin prit une part notable à cette œuvre, attira sur sa personne l'attention publique : il devint adjoint au maire du X^e^ arrondissement où il avait fixé son domicile. Marié à Mlle Benoit d'Azy, sa cousine, il continua de dépenser son activité dans les œuvres charitables. Sous l'Empire, en 1853, il fut nommé maire du X^e^ arrondissement, groupa autour de son nom toutes les sympathies, fit preuve de compétence et de dévouement dans les diverses commissions dont il était membre. Dévoué, généreux, soucieux des besoins de ses administrés, il lui arriva pourtant de déplaire au gouvernement ombrageux de l'Empire à cause de son intervention dans la question romaine. Ne voulant pas sacrifier ses principes, Augustin Cochin donna sa démission; un blâme sur ses articles parus dans le *Correspondant*, lui était venu du ministère. Son livre sur l'*Abolition de l'esclavage* fut couronné par l'Académie française et le fit entrer à l'Institut dans la Section des sciences morales et politiques.

Ce fut un besoin de toute sa vie de travailler à la solution des grands problèmes économiques : on le vit au conseil d'administration de la Compagnie du Chemin de fer d'Orléans, où il fonda une Société de secours mutuels; puis dans la Compagnie des Glaces de Saint-Gobain, dont il écrivit l'histoire. Il s'intéressa à l'œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers qui était alors à ses débuts. Battu par Jules Ferry aux élections de 1869, il porta son attention vers le concile du Vatican, partagea les illusions libérales, mais fut des premiers à accepter les décisions conciliaires. Pendant la guerre de 1870, Aug. Cochin s'enrôla dans la société des ambulances et se donna la mission d'aller ramasser les blessés et les morts sur les champs de bataille du Bourget, de Champigny, de Montretout. A son poste de garde national au moment de la Commune, il faillit tomber comme otage entre les mains des révolutionnaires : un ouvrier dévoyé auquel il avait autrefois rendu service l'avertit secrètement de mettre au moins sa famille en sûreté. Échappé ainsi au danger, il accepta, après le rétablissement de l'ordre, la préfecture de Seine-et-Oise, où son influence fut considérable, mais où son ardeur au travail acheva d'user ses forces ébranlées. Au retour des obsèques du P. Gratry, il se sentit frappé à la tête. C'était l'avertissement final : il se prépara à la mort. Quand Mgr Dupanloup se présenta chez lui, il lui dit : « Je suis foudroyé, je sens que je m'enfonce dans la mort. Je meurs dans la foi de l'Église catholique, soumis et croyant. » Cet homme aux pensées généreuses, d'un dévouement si constant et d'une charité si égale, expira le 15 mars 1872.

J. Baudot.

CODE DU TRAVAIL. — Quand on songe que toute la législation française du travail, pendant presque un siècle, ne comprenait que trois articles du Code civil sur le louage d'ouvrage, une loi de police, la loi de l'an XI, et les articles du Code pénal contre toutes les associations; et quand on examine ensuite l'abondance des lois protectrices du travail qui se sont multipliées surtout depuis quarante ans, on voit immédiatement quelle transformation radicale s'est opérée dans l'esprit public et qu'à un siècle d'individualisme a succédé un siècle d'organisation.

« Le Code civil, disait il y a longtemps déjà M. Ernest Glasson, doyen de la Faculté de Droit de Paris,

n'est que l'ensemble de la législation du capital; il ne s'occupe pas de la législation du travail. C'est un code bourgeois et non un code populaire. » Comment cela s'était-il fait ? M. Charles Benoist l'indiquait en 1905 à la Chambre : « Ignorance forcée ou volontaire de la grande industrie à peine naissante; haine et terreur de la corporation dégénérant en terreur et en haine de la simple association; nécessité de reconsolider la terre de France que la vente des biens nationaux avait brutalement mobilisée... »

Nécessairement, devant la succession ininterrompue de lois réparatrices d'un douloureux passé d'erreurs et d'abus, l'idée devait venir et la nécessité s'imposer, de les réunir en un Code du travail, comme toutes les lois qui régissent les commerçants ont été réunies en un Code de commerce.

1. *Histoire du Code du travail.* — Le 13 juin 1898, M. Groussier, député socialiste, déposait sur le bureau de la Chambre un projet de loi considérable qui essayait de créer de toutes pièces toute une organisation et toute une législation du travail adaptées au monde nouveau. Malheureusement il eût fallu plusieurs législatures, et encore à condition qu'elles y consacrassent tout leur temps, pour discuter un pareil projet. M. Millerand fut plus modeste et plus pratique. En 1901, profitant de son passage aux affaires, il fit nommer une commission extra-parlementaire, chargée de commencer un travail de simple codification.

Cette commission prit sa tâche au sérieux; elle était d'ailleurs composée d'hommes remarquables, parmi lesquels M. Arthur Fontaine et l'éminent catholique social Raoul Jay. C'est le texte de la commission extra-parlementaire qui fut pris par le Gouvernement comme base des discussions et déposé sur le bureau de la Chambre en 1905 et du Sénat en 1909; seuls, les deux premiers livres votés par la Chambre et le Sénat furent promulgués le 30 décembre 1910 et le 30 novembre 1912. Il faut ajouter que la Chambre des députés — mais elle seule — avait voté les trois livres suivants.

2. Il y avait deux *méthodes* possibles pour faire ce Code du travail. La méthode étroite et littérale consistait à *codifier*, à coudre les uns aux autres, les divers textes législatifs existants, à en supprimer les redites, mais sans avoir le droit d'en corriger les imperfections, parfois même les contradictions, ni d'en combler les lacunes. La méthode large consistait à dresser les plans d'un vaste édifice moderne, y logeant les lois actuelles, mais préparant les appartements pour les lois futures dont le titre seul serait indiqué et dont la rédaction serait laissée aux parlements de l'avenir.

Les deux méthodes avaient des avantages et des inconvénients; c'est la première qui fut choisie.

Elle a abouti, dit durement M. Scelle, à « un ramassis de textes dont plusieurs sont en fait périmés, quoique maintenus en vigueur; les dispositions nouvelles s'y insèrent au fur et à mesure et donnent l'impression du disparate. A côté de lui, subsiste un *corpus* de textes, non codifiés, lois et décrets, qui s'échelonne de 1806 à l'heure actuelle et s'enfle chaque jour. » M. Paul Pic, dans son *Traité élémentaire de législation industrielle*, Paris, 1922, n'est pas moins sévère. « C'est, dit-il, un Code en trompe-l'œil. »

Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que telle qu'elle est, cette codification a au moins pour avantage de réunir et coordonner les dispositions multiples qui forment la matière des lois ouvrières.

3. En voici la *charpente actuelle.*

Le Code du travail et de la prévoyance sociale — c'est son titre officiel — comprend sept livres, dont les deux premiers seuls, nous l'avons dit, ont été codifiés par nos deux assemblées.

Livre I : *Des conventions relatives au travail.* — Il contient les lois qui concernent le contrat d'apprentissage, le contrat de travail, le salaire, le placement des travailleurs, les pénalités.

Livre II : *De la réglementation du travail.* — Il contient tout ce qui concerne les conditions du travail, l'hygiène et la sécurité des travailleurs, l'inspection du travail.

A ces deux livres, il faut ajouter les cinq autres, qui sont encore à discuter et à promulguer :

Livre III : *Groupements professionnels* .— Coalitions et grèves, syndicats professionnels, bourses du travail, sociétés ouvrières de production.

Livre IV : *Juridiction, conciliation et arbitrage, responsabilité professionnelle.* — Conseils de prud'hommes, Conseils de conciliation et d'arbitrage, représentation professionnelle.

Livre V : *Assurances ouvrières.* — Accidents du travail, vieillesse, invalidité, maladie et décès, chômage.

Livre VI : *Prévoyance.* — Sociétés de secours mutuels, épargne, habitations à bon marché, coopératives de consommation et de crédit.

Livre VII : *Assistance.*

Sans être parfait, ce plan apparaît bien ordonné et clair.

Mais le Code du travail (de Dalloz), sans s'occuper de cet ordre idéologique, est obligé de ne donner, après les deux premiers livres, que tous les textes concernant les travailleurs, dans leur *ordre chronologique.* On voit le beau désordre qui en résulte pour la suite des idées.

S'il faut reconnaître qu'une besogne sérieuse a déjà été faite, on doit aussi avouer qu'un immense travail reste encore à accomplir; la loi sur les assurances sociales en particulier, quand elle sera votée, sera une nouvelle pierre apportée à l'édifice.

Les catholiques ont bien travaillé dans le passé à cette grande œuvre, et les noms des de Mun, des Lorin, des Gayraud, des Lerolle, des Raoul Jay sont inscrits dans la mémoire reconnaissante des travailleurs. Les catholiques sociaux de l'heure présente n'ont qu'à recueillir leurs enseignements et imiter leurs exemples.

Paul Six.

COÉDUCATION. — Ce mot désigne le système d'éducation dans lequel garçons et filles sont réunis, pour l'enseignement tout au moins (*écoles mixtes, écoles géminées*) ou pour l'enseignement et aussi, à des degrés divers, pour une vie sociale commune (*coéducation intégrale, coéducation restreinte*). Les éducateurs, dans ce système, sont indifféremment choisis parmi les hommes ou les femmes; pour les petits enfants, toutefois, c'est à un personnel féminin que, comme il convient, la préférence est donnée. — I. Appréciation. II. Législation française.

I. Appréciation. — Laissant de côté la question d'économie qui, dans certains pays, paraît avoir influé sur la solution adoptée, on se placera ici au double point de vue de la moralité et de la pédagogie pour porter un jugement motivé. Le P. J. de la Vaissière, S. J., dans sa *Psychologie pédagogique*, Paris, 1916, p. 289-303, a recueilli les données expérimentales qui sont nécessaires pour traiter ce sujet en connaissance de cause. C'est à lui que, à moins d'indication contraire, sont empruntées les citations faites au cours de cet article.

La coéducation se pratique, même pour l'enseignement secondaire, dans une mesure très variable, il est vrai, en bon nombre de nations européennes et surtout aux États-Unis de l'Amérique du Nord. Qu'en pense-t-on d'ordinaire ?

Même à ne voir dans l'Église catholique qu'une société purement humaine, nous ne saurions refuser

à son avis une valeur exceptionnelle. Elle ne manque pas d'esprit d'observation, elle encourage les études sérieuses, et elle a le scrupuleux souci, pour ses enfants, « non seulement de cette morale qui sauvegarde la correction extérieure, mais de celle qui veille sur les pensées les plus secrètes. » Or nul n'ignore que « l'Église catholique se montre défavorable, hostile même à la coéducation, cela sans aucune restriction pour l'enseignement secondaire. » C'est qu'elle « voit dans la coéducation un danger pour la moralité de l'élève à l'âge où se donne l'enseignement secondaire (treize à dix-sept ans). » Les cardinaux, archevêques et évêques de France, dans leur lettre pastorale, du 14 septembre 1909, « sur les droits et les devoirs des parents relativement à l'école, » s'exprimaient ainsi : « Outre le péril de la foi, il y a le péril de la vertu; vous devez vous en préoccuper aussi, surtout s'il s'agit de ces écoles mixtes, où l'on pratique, par le mélange des enfants des deux sexes, un système d'éducation contraire à la morale et tout à fait indigne d'un peuple civilisé. » Nos évêques parlent des écoles primaires comme des autres. Il se peut que, dans d'autres pays où la coinstruction est pratiquée même dans des écoles primaires catholiques, elle ne présente pas de tout point les mêmes inconvénients que chez nous. Mais, nulle part, l'Église n'y voit un idéal à poursuivre.

Quant aux avis des enquêteurs particuliers, ils se montrent des plus divergents. L'enquête mondiale qui a été ainsi instituée engage cependant, jusqu'à preuve du contraire, à s'en tenir aux conclusions suivantes : 1° La coéducation demanderait des éducateurs particulièrement attentifs, aussi soucieux de propreté morale que doués de « flair psychologique et pédagogique ». Nous verrons tout à l'heure, en effet, que les aptitudes des garçons et des filles sont différentes, et nous savons déjà que de graves inconvénients moraux, pour les adolescents surtout, sont à craindre. — 2° La coéducation est loin de ne produire que de bons résultats relativement au mariage : tantôt ce sont des mariages d'une précocité folle, bientôt suivis de divorce, et tantôt c'est le mariage qui n'inspire plus d'attrait : jeunes gens et jeunes filles coéduqués, dit-on, connaissent trop bien leurs défauts mutuels; trop souvent, ce qui fait en grande partie le charme de la jeune fille, sa délicate pudeur et sa réserve, est amoindri par une camaraderie où elle a plus à perdre qu'à gagner.

Du point de vue moral et social, il paraît donc que, « à tout prendre, en s'en tenant aux résultats apparents du système, la coéducation apporte plus de maux que de bienfaits. Pour donner à cette conclusion une valeur vraiment scientifique, note à propos le P. de la Vaissière, il serait utile de faire les observations avec plus de rigueur dans la méthode, en les faisant porter principalement sur les trois époques suivantes : première enfance, début de la puberté, période finale de l'éducation ». Mais tout porte à croire que ces observations rigoureuses ne modifieraient pas la conclusion qu'on vient de dire.

Notre jugement, du point de vue pédagogique proprement dit, ne sera pas moins défavorable au système coéducatif.

L'union, dans l'homme, de l'esprit et de la matière est telle que « la différence des sexes doit avoir » et a réellement « une influence inéluctable sur l'exercice des fonctions supérieures. » Va-t-on, par la coéducation, amoindrir ces différences psychologiques qui caractérisent naturellement l'homme et la femme? La société y trouverait-elle son compte? « Plus l'homme sera viril et plus la femme sera femme, plus aussi la société conjugale sera riche en ressources, plus en général la société humaine contiendra d'éléments de succès pour atteindre son but. Le garçon doit être élevé pour devenir un homme dans toute la force du mot, la jeune fille pour être une femme accomplie comme femme. Ce n'est pas là considérer la femme à un point de vue étroit, mais bien la traiter de manière à donner à ses trésors naturels le plus grand rendement possible. »

Nous faisons de la coinstruction dans nos catéchismes préparatoires à la première communion solennelle. Avec des enfants de cet âge et dans les conditions très spéciales où se font les catéchismes, ce coenseignemeut n'offre pas d'inconvénients. Mais, après la première communion, les catéchisés sont séparés presque partout, du moins après une année ou deux de persévérance. Il est tellement manifeste que, en dépit des conditions spéciales que je viens de mentionner, des « catéchismes mixtes » produiraient de fâcheux effets; tellement manifeste que la délicatesse morale des persévérants ou persévérantes et leur bonne formation religieuse, tant de l'esprit que du cœur et de la volonté, exigent des « catéchismes distincts »!

Abstraction faite de nécessités pécuniaires — extrêmement rares — avec lesquelles il faudrait compter, nous devons *a fortiori* répéter de l'école ce qu'on vient de dire du catéchisme. Notamment quand il s'agit de garçons et de filles de douze à seize ou dix-huit ans, la coéducation publique ne peut, en général, qu'être réprouvée.

II. Législation française. — Pour être précis, distinguons entre les *écoles mixtes* et les *écoles géminées*. Voici ce qu'en écrivait l'Action Populaire dans son *Manuel pratique d'action religieuse*, 1913, p. 367 :

1° *L'école mixte* est celle des petites communes à école unique, qui ne compte pas 500 habitants, et que la loi n'oblige pas à avoir une école spéciale pour les garçons et une école spéciale pour les filles.

Dans ce cas, garçons et filles sont réunis dans la même classe; il n'est pas possible de s'opposer au coenseignement qui est inévitable dans ces écoles et permis par la loi; mais ni le mélange des filles et des garçons alternés sur les mêmes bancs de classe, ni leur mélange dans la même cour de récréation, ne sont permis par l'esprit des lois scolaires, pour obtenir ce qu'on appelle la coéducation des sexes.

2° Les *écoles géminées* sont celles des grandes communes où il y a deux écoles, l'une de garçons, l'autre de filles, et où instituteurs et institutrices s'entendent pour prendre en classe, l'un les grands garçons et les grandes filles, l'autre les petits garçons et les petites filles. La loi n'autorise pas ce système d'écoles géminées.

« Lorsque la commune ou la réunion de communes compte 500 habitants et au-dessus, lit-on, d'une part, dans la loi du 30 octobre 1886, art. 11, elle doit avoir au moins une école spéciale pour les filles, à moins d'être autorisée par le conseil départemental à remplacer cette école spéciale par une école mixte. » Une école mixte, une seule, donc pas d'écoles géminées. Et cette unique école mixte ne peut, dans une commune de 500 habitants et au-dessus, être autorisée que par le conseil départemental, qu'exceptionnellement, pour des raisons pécuniaires sans doute et non pour favoriser la coéducation.

Une circulaire ministérielle du 24 juillet 1906, signée Briand, déclare, d'autre part, que les convenances demandent que les écoles mixtes soient dirigées par des institutrices; ne peut-on dire que les convenances exigent encore davantage que les sexes soient séparés en classe et en récréation ? Au demeurant, l'instruction ministérielle du 18 janvier 1887, art. 25, 35, est très nette à cet égard : « La classe de l'école mixte ne sera pas divisée par une cloison. Les filles et les garçons seront groupés séparément. Dans les écoles mixtes, la cour sera divisée par une claire-voie. » Et cet esprit de la loi française était reconnu par la Cour d'appel de Paris, dans son arrêt du 4 janvier 1911 concernant le cardinal Luçon : « En classe

comme en récréation, les garçons et les filles sont séparés, aucune école n'est bâtie et acceptée sans remplir cette condition. »

La loi et la jurisprudence sont claires. On ne pourrait pratiquer la coéducation en France sans les violer manifestement. Il n'en reste pas moins vrai qu'elle se pratique de plus en plus dans l'enseignement primaire, malgré la loi et avec les encouragements de moins en moins déguisés des autorités universitaires et qu'elle commence à s'introduire dans l'enseignement secondaire et dans les œuvres postscolaires ou sportives officielles. Que les Associations catholiques de chefs de famille dénoncent hardiment cette illégalité et ce danger. Sur les voies de recours à suivre pour essayer de mettre fin à ces tentatives, voir Auguste Rivet, *Documentation catholique*, 6 mai 1922, t. VII, col. 1130, 1131.

Les études sur la coéducation sont innombrables. Parmi celles qui émanent de pédagogues non catholiques et qui sont *relativement* modérées, je ne citerai que H. Marion, *L'éducation des jeunes filles*, Paris, 1902, p. 52-68. Marion ne voit pas d'inconvénients à ce que les enfants, jusqu'à douze ans, et puis les étudiants et étudiantes des Facultés soient réunis dans une école mixte ou autour des mêmes chaires. Mais il partage « la répugnance à peu près insurmontable qu'inspire à un nombre immense de familles » l'idée de mêler filles et garçons « dans l'âge où le sentiment s'éveille », « dans l'âge intermédiaire », quand même il ne s'agirait que d'un externat et pour les seuls « enseignements qui leur conviennent au même titre. » Il approuve fort, cependant, dans une « famille normale et saine », dans un « milieu honnête », la coéducation non seulement des frères et des sœurs, mais des cousins et des cousines, des amis, des camarades d'enfance. « Il faut seulement, remarque-t-il, choisir bien, quand on a des filles, les petits amis de la maison. »

J. BRICOUT.

1. CŒUR DE JÉSUS. — Outre son sens propre, le mot cœur a toujours eu de nombreuses acceptions; il peut signifier l'intelligence, la volonté libre, ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme; le plus souvent, il est pris pour le symbole de l'amour. Il y a un peu de tout cela dans la dévotion au Sacré-Cœur : on dira son origine, son objet, ses fruits, ses principales formes.

I. ORIGINES DE LA DÉVOTION. — Sans remonter jusqu'à l'Ancien Testament où cependant on lit dans le Cantique des cantiques : « Vous avez blessé mon *cœur*, » IV, 9; « Mettez-moi comme un sceau sur votre *cœur*, » VIII, 6, on voit dans l'Évangile Notre-Seigneur se représenter comme un maître « doux et humble de *cœur*, » Matth., XI, 29. — « L'homme de bien, dit-il, tire du bon trésor de son *cœur* le vieux et le nouveau. » Luc., VI, 45. Ce sont des expressions métaphoriques où l'on chercherait vainement la première idée de la dévotion au Cœur de Jésus.

1. Lorsque saint Jean raconte qu'après la passion du Sauveur « un des soldats lui transperça le côté avec sa lance et qu'aussitôt il en sortit du sang et de l'eau, » Joa., XIX, 24, il ouvre la voie. Saint Augustin s'y engage lorsqu'il dit : « L'évangéliste s'est servi d'une expression choisie à dessein, il ne dit pas : il frappa ou blessa son côté ou toute autre chose semblable, mais « il ouvrit son côté, » pour nous apprendre qu'il ouvrait ainsi la porte de la vie d'où sont sortis les sacrements de l'Église ». *Traités sur l'Évangile de saint Jean*, CXX, 2.

2. Cependant on ne voit pas qu'ils aient regardé la blessure du côté comme emblème du cœur blessé d'amour, encore moins qu'ils aient songé à rendre un culte au cœur même de Notre-Seigneur. Pendant les dix premiers siècles, on regarde le côté percé d'où sortaient l'eau et le sang comme une source de grâces, où l'on pouvait puiser. Saint Jean, dit saint Augustin, « reposait à la Cène, sur la poitrine du Maître, pour signifier par là qu'il buvait dans l'intime de son cœur des secrets plus hauts. » *Ibid.*, XVIII, 1. On s'y réfugie comme dans un lieu de repos et d'union à Jésus; on est tout près du Sacré-Cœur, mais on ne le distingue pas encore dans la poitrine ouverte.

3. Au XI^e siècle, on passe de la plaie du côté à celle du cœur. Dans une méditation quelquefois attribuée à saint Anselme, on lit ceci : « Jésus est doux... dans l'ouverture de son côté; car cette ouverture nous a révélé les richesses de sa bonté, la *charité de son cœur envers nous.* » *P. L.*, t. CLVIII, col. 762. Le cœur est clairement désigné comme le symbole de l'amour. Au XII^e siècle, saint Bernard sera plus explicite encore quand il dira : « Le secret du cœur est découvert par les ouvertures du corps; découvert ce grand sacrement de bonté, les entrailles miséricordieuses de notre Dieu. » *In Cant., sermo* LXI, 4. On veut mystiquement pénétrer jusqu'à ce Saint des Saints, dans ce « siège assuré de la miséricorde ». Jusqu'ici il est difficile encore de trouver trace d'une vraie dévotion au Cœur de Jésus.

4. On la constate au XIII^e siècle. Dans la *Vigne mystique*, sermon longtemps attribué à saint Bernard, placé maintenant dans le bréviaire (leçons du II^e nocturne de la fête) sous le nom de saint Bonaventure, il est dit : « Comme il est bon, comme il est doux d'habiter dans ce cœur! Le bon trésor, la perle exquise que votre cœur, ô bon Jésus! Qui ne voudrait de cette perle ?... J'irai *prier* dans ce temple, dans ce Saint des Saints, près de cette arche du Testament... Accueillez mes prières dans le sanctuaire où vous exaucez; ou plutôt, tirez-moi moi-même tout entier en votre cœur... Qui n'aimerait ce cœur blessé? Qui ne l'aimerait en retour, lui qui aime tant ? » On ne peut nier qu'il est question dans ce texte du cœur même de Notre-Seigneur; on ne trouvera guère mieux pour exprimer la dévotion, indiquer sa fin, son esprit, son acte propre.

5. Avec sainte Mechtilde († 1298) et sainte Gertrude († vers 1303), la dévotion devient plus vivante; elle se met en acte dans une foule d'exercices, l'âme entre en relation de plus en plus familière avec Jésus : Mechtilde, invitée par Jésus lui-même, entre dans le Sacré-Cœur pour s'y reposer, lui parle comme à l'ami le plus tendre; un jour le Maître lui prend « le cœur de son âme », le presse contre le sien, de sorte qu'ils ne font plus qu'un, etc. *Livre de la grâce spéciale*, III, c. XXVIII, Paris, 1878. Avec sainte Gertrude, les relations sont plus intimes encore; le Cœur divin lui apparaît comme un trésor où sont renfermées toutes les richesses, une lyre touchée par l'Esprit Saint pour célébrer la sainte Trinité, une source abondante de toutes les grâces, un autel sur lequel les fidèles déposent leurs offrandes, les élus leurs hommages, les anges leurs respects. *Révélations*, préface, p. XVIII, Paris, 1878. Saint Bernard et saint Bonaventure s'étaient faits les premiers chantres inspirés du Cœur de Jésus, sainte Mechtilde et sainte Gertrude furent pour ainsi dire les prophétesses de la dévotion qui se répand dans les grandes familles religieuses, bénédictines et cisterciennes; franciscaines surtout, avec saint Antoine de Padoue, saint Bernardin de Sienne; dominicaines aussi, avec Jean Tauler, Henri Suso; chez les chartreux, avec Ludolphe de Saxe, etc.

6. Dans la seconde moitié du XV^e siècle et la première du XVI^e siècle, la dévotion passe du domaine de la mystique dans celui de l'ascétique; elle ne consiste plus seulement en relations personnelles entre Jésus et certaines âmes privilégiées, elle tend à devenir la dévotion d'un plus grand nombre. On ne se réfugie plus dans le Cœur de Jésus pour s'y reposer, on lui demande d'apprendre à mieux vivre. Lansperge, chartreux de Cologne († 1539), veut que l'image du

cœur divin ou des cinq plaies nous embaume du parfum de ses vertus, nous enflamme de l'amour des choses célestes. Louis de Blois († 1566) conseille d'offrir les bonnes œuvres que l'on fait au Sacré-Cœur de Jésus-Christ, afin qu'il les purifie et les perfectionne. Tous les deux, par leurs écrits, font connaître et pratiquer au loin la dévotion.

7. Ils préparent ainsi l'épanouissement qui s'accomplira à la fin du XVIe siècle et pendant tout le XVIIe siècle, avec sainte Thérèse, saint Pierre d'Alcantara, le bienheureux Jean d'Avila. Les saints et ascètes de la Compagnie de Jésus, parmi lesquels il faut nommer surtout Ignace, François-Xavier, François de Borgia, Pierre Canisius, Alphonse Rodriguez, Salmeron, Suarez, L. Lallemand, Saint-Jure, Nouet, Huby, etc., sont des dévots du Cœur de Jésus; ils composent d'admirables prières, invitent les âmes à puiser l'amour et la connaissance de Dieu dans le Cœur de Jésus; la Compagnie se considère comme choisie de Dieu pour être l'apôtre de la dévotion.

8. Saint François de Sales, en fondant la Visitation, lui prépare le berceau où elle pourra commencer à grandir, pour faire ensuite la conquête du monde. Les premières Mères ont conscience de cette mission : « Nous aurons l'honneur, dit la Mère L'huillier, de porter le nom de filles du Cœur de Jésus. » Jusqu'au XVIIe siècle, la dévotion était restée individuelle; elle va devenir sociale : on la rencontre partout dans le monde et même à la cour, comme dans le cloître. Le P. de Bérulle, en fixant davantage l'attention sur la personne de Jésus, fait une grande place au cœur : « Son cœur, dit-il, est éternellement ouvert, éternellement navré; sa gloire n'ôte point cette plaie, car c'est une plaie d'amour. » *Œuvres*, Migne, col. 1046. Par lui et ses disciples Condren, Olier, Eudes, l'objet de la dévotion se précise.

9. Jusque-là, il n'y a encore que *dévotion* au sens propre du mot; le Cœur de Jésus va devenir l'objet d'un *culte* et avoir sa fête. Dès 1641, le bienheureux Jean Eudes avait composé un office du *Cœur de Marie* qui était en quelque sorte l'office du *Cœur de Jésus*. Car, pour lui, la dévotion au *Cœur adorable* de Jésus s'épanouit pour ainsi dire sur la dévotion au *Cœur admirable* de Marie. En 1643, il marque à ses fils les jours où ils doivent célébrer la *fête* de ces deux Cœurs « qui n'en font qu'un moralement. » Il leur prescrit de ne terminer aucun exercice sans les bénir; il choisit pour sceau et pour armes de son institut un cœur avec une croix fixée dans l'enclavure et dans l'intérieur, gravées en face l'une de l'autre, les figures de Notre-Seigneur et de sa sainte Mère. En 1646, il fait célébrer, le 20 octobre, la fête du Cœur de Marie qu'il fixera plus tard au 8 février pour consacrer le 20 octobre au Cœur de Jésus. En 1648, son office du Cœur de Marie est approuvé par quelques évêques et la fête célébrée dans la cathédrale d'Autun; en 1655, les eudistes inaugurent dans leur séminaire de Coutances la première église érigée en l'honneur des *Cœurs de Jésus et de Marie;* la fête du Cœur de Marie est acceptée par quelques évêques. Jusqu'alors le P. Eudes n'avait proposé qu'une fête, composé qu'un office; le cœur de Jésus était honoré *dans* et *avec* le cœur de Marie et l'office mentionnait souvent le cœur de Jésus. En 1670, il publiait *La dévotion au Cœur adorable de Jésus* avec messe et office propre, approuvés par les évêques de Rennes, Coutances, Évreux. L'office, œuvre originale qui rappelle par endroits l'office du Saint-Sacrement, fut récité dans quelques monastères de la Visitation jusqu'à l'approbation donnée par Clément XIII à un autre (1765); il l'est encore dans les communautés fondées par lui, eudistes et Charité du Refuge ou du Bon Pasteur. En 1672, la fête fut fixée au 20 octobre et devint patronale pour toutes les maisons des deux congrégations; elle continue de l'être et fut adoptée par d'autres ordres religieux, notamment dès 1674 par les bénédictines du Saint-Sacrement. Dans son ouvrage le plus important : *Du Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu*, qu'il termina quelques semaines avant sa mort, les onze premiers livres traitent surtout du Cœur de Marie, le douzième tout entier est consacré au Cœur de Jésus. Pour toutes ces raisons, Léon XIII, qui l'a déclaré *vénérable* (6 janvier 1903), lui donne le titre d'*Auteur du culte liturgique des SS. Cœurs de Jésus et de Marie*, et Pie X dit qu'on doit le regarder comme le père, le docteur, l'apôtre de cette dévotion (décret de béatification, 11 avril 1909).

10. Le culte qu'il rendit aux Cœurs de Jésus et de Marie resta pendant sa vie *particulier* à ses congrégations et à quelques diocèses; le même décret lui attribue « l'idée d'un culte *public* » en leur honneur, culte qui sera rendu au Cœur de Jésus à *la suite* des révélations à sainte Marguerite-Marie, par les efforts de la sainte et ceux des PP. de la Colombière, Croiset, de Galliffet, etc., S. J. « Jamais, dit le cardinal Billot, le culte de l'Église ne peut avoir pour fondement des révélations privées... Le P. Eudes l'avait établi et l'avait trouvé non dans une révélation privée faite à lui-même ou à d'autres, mais dans les plus belles pages de l'Évangile et les plus pures sources de la théologie. » Bremond, *op. cit.*, t. III. Dans la dernière des grandes apparitions (Octave du Saint-Sacrement, 1675; pour le détail, voir MARGUERITE-MARIE), Notre-Seigneur avait demandé une fête pour le vendredi après l'octave du Saint-Sacrement. Une idée, celle de réparation, apparaît, qui ne se trouvait ni dans le P. Eudes, ni dans les dévotions précédentes. Ce n'est qu'en juillet 1685 que la fête fut célébrée pour la première fois à Paray, puis en 1686 à Moulins, à Dijon; en 1688, Paray a sa chapelle dédiée au Sacré-Cœur, l'office et la messe sont approuvés dans le diocèse de Langres. En 1693, des confréries sont acceptées par Rome et enrichies d'indulgences; on espère obtenir la fête désirée, mais, en 1697, le pape Innocent XII accorde seulement aux monastères de la Visitation la messe des Cinq-Plaies pour la fête du Sacré-Cœur. En 1707, nouvelle demande des visitandines, nouveau refus; en 1720, lors de la peste de Marseille, Mgr de Belzunce consacra son diocèse au Sacré-Cœur et y établit la fête pour l'année suivante. En 1729, malgré des instances réitérées, la S. Congrégation des Rites refusait encore. Ce ne fut qu'en 1765, à la demande des évêques polonais, que Clément XIII approuva la messe *Miserebitur* et l'office actuel pour la Pologne. Le décret est du 11 mai; le 10 juillet, les visitandines obtenaient la fête pour leurs couvents; la reine de France, Marie Leczinska, insistait auprès des évêques et, à l'assemblée du clergé de juillet 1765, l'archevêque de Reims, qui présidait, fit part en son nom « du désir qu'elle aurait de voir établir dans tous les diocèses où ils ne sont pas encore la dévotion et l'office du Sacré-Cœur de Jésus. » La fête fut établie aussitôt dans presque tous les diocèses; il suffit dès lors de la demander à Rome pour l'obtenir et, en 1856, la S. Congrégation des Rites pouvait dire qu'il n'y avait presque plus une église au monde qui n'eût obtenu le privilège. La fête était concédée, non prescrite encore. A la demande des évêques de France réunis pour le baptême du prince impérial, Pie IX (12 août 1856) la rendit obligatoire avec le rit double-majeur pour l'Église universelle et, en 1889, Léon XIII l'élevait au rite double de première classe sans octave.

II. OBJET DE LA FÊTE DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS. — Dans tout ce *processus*, la doctrine s'est formée, perfectionnée; il faut l'exposer à son point d'aboutissement en tenant compte à la fois de la nature des

choses, des faits historiques, des documents officiels, des pratiques communément reçues.

1° La fête a un objet qu'on peut appeler *principal*, l'amour de Notre-Seigneur pour l'humanité, amour qui l'a porté à s'incarner, à vivre de notre vie pour servir d'exemple à la nôtre, à mourir pour nous en nous laissant en particulier le don ineffable de l'eucharistie. Tous les actes de sa vie : naissance, vie cachée, vie publique, passion, etc., sont des actes d'amour de l'Homme-Dieu. L'Église a institué des fêtes pour les célébrer; chacune d'elles, Noël, Pâques, etc., rappelle une marque d'amour de Jésus. Le propre de la fête du Sacré-Cœur est de célébrer l'*amour même* de Notre-Seigneur. « Elle est, dit le P. Eudes, la fête des fêtes..., le principe de tous les mystères qui sont contenus dans les autres fêtes qui se font dans l'Église et la source de tout ce qu'il y a de grand, de saint et de vénérable dans ces autres fêtes. » *Œuvres*, t. VIII, p. 313. La S. Congrégation des Rites, en approuvant la fête, ne s'exprime guère différemment : « Cette fête n'a pas pour objet un mystère particulier, dont l'Église n'ait pas fait mention en temps et lieu; c'est comme un résumé des autres fêtes où l'on honore des mystères spéciaux; on y rappelle l'*immense amour* qui a poussé le Verbe à s'incarner. »

2° Il faut ajouter en union avec son Cœur. En parlant ainsi, on indique l'objet *matériel*, le cœur même de Notre-Seigneur, son cœur de chair qui battait dans sa poitrine, qui recevait le sang rédempteur pour le transmettre à tout son corps, le cœur transpercé sur la croix et qui fait encore partie de son humanité. Mais ce cœur ne doit pas être séparé de son humanité, ni par conséquent de sa divinité; au contraire, il doit toujours dans la pensée être uni à l'une et à l'autre comme il l'est dans la réalité vivante qu'il a au ciel. Dans la constitution apostolique *Auctorem fidei*, du 28 août 1794, Pie VI, condamnant la 63e proposition du synode de Pistoie, proteste que les fidèles n'opèrent ni cette séparation ni cette abstraction, mais « qu'ils adorent le Cœur de Jésus comme tel, c'est-à-dire le Cœur de la personne du Verbe à laquelle il est indissolublement uni, tout comme le corps exsangue du Christ durant les trois jours de la mort, sans séparation ni *précision* de la divinité, fut adorable au tombeau. » On peut donc adresser ses hommages au *Sacré-Cœur de Jésus*, et non à Jésus *et* à son Sacré-Cœur, parce que le cœur isolé de l'humanité l'est aussi de la divinité et ne peut mériter le culte d'adoration. De plus, l'Église ne veut pas séparer une partie de ce tout divin, si noble soit-elle, pour en faire en elle-même et en vue d'elle-même l'objet d'un culte spécial; elle le pourrait sans doute, elle pourrait honorer telle partie du corps de Notre-Seigneur, l'épaule, les mains, la bouche. On ne voit pas qu'elle l'ait fait, afin d'éviter la ferveur indiscrète qui après ceci voudrait honorer cela, après le cœur, l'épaule qui a porté la croix, etc. On tomberait ainsi dans le ridicule ou, tout au moins, ces formes de dévotion seraient inutiles. On ne peut pas dire toutefois que ce culte n'est en réalité que le culte de l'amour du Christ sans aucune part faite au cœur de chair et vivant qui nous représente cet amour.

3° Mais il faut dire au cœur *symbole* de l'amour : objet *formel* de la dévotion. On considère le cœur sous l'aspect spécial qui nous le fait envisager comme symbole de l'amour, à peu près comme on peut dire que la couleur est l'élément formel de la vue, le son l'élément formel de l'ouïe, parce que l'œil perçoit l'objet en tant que coloré, et l'oreille en tant que sonore. Le culte va donc au cœur de chair de Notre-Seigneur à cause de l'importance, de la noblesse, de la dignité de cet organe vital du corps de Jésus, mais il ne s'arrête pas là, il va au cœur signe et souvenir d'une réalité mystérieuse, d'un bienfait spécial d'amour; il est choisi comme *débordant* d'amour pour les hommes et comme *affligé* de leur ingratitude : « Voilà, dit Jésus à Marguerite-Marie, ce cœur qui a tant aimé les hommes... et pour reconnaissance, je ne reçois de la plupart que des ingratitudes. »

a) Il faut dire *symbole* de l'amour et non figure parce qu'il y a un lien réel entre les deux. Il y a une correspondance intime, indéniable entre les mouvements du cœur et nos affections non seulement sensibles, mais spirituelles et même surnaturelles, parce que le cœur éprouve les impressions ou les répercussions de nos amours. On n'en peut dire autant du culte de la sainte Face. Si les actes du Saint-Siège approuvent le culte rendu au cœur vivant du Sauveur, ils réprouvent le culte spécial et direct de la sainte Face. Saint-Office, 4 et 5 mai 1892. Ils admettent seulement que l'on continue à vénérer l'antique *image* de la Face meurtrie du Sauveur et les copies qu'on en a faites (culte relatif). Sans doute, les souffrances sont empreintes sur la face, mais la face ne représente pas que la douleur, elle n'est pas symbole de souffrance, comme le cœur est symbole d'amour : « Dans la dévotion au Sacré-Cœur, l'*image* du cœur n'est pas le symbole qu'on honore : elle représente le cœur véritable et vivant qui, lui, reçoit nos hommages comme symbole réel et naturel de l'amour. » Vermeersch, *op. cit.*, t. II, p. 30. Le culte du Sacré-Cœur est un culte absolu de latrie.

b) Mais l'Église refuse d'aller plus loin et ne veut pas que l'on dise le cœur source ou origine ou organe de l'amour. En 1873, le concile provincial de Québec ayant représenté le cœur de Jésus comme « la source et l'origine de l'amour du Christ, » la S. Congrégation du Concile a remplacé les mots *fontem et originem* par le mot *symbolum* pour n'avoir pas l'air de se prononcer sur une question de physiologie. L'expression admise de tous et reconnue exacte en 1860 par le maître des cérémonies du palais apostolique est celle que le P. Tétamo donnait en 1779 : « La fête du Sacré-Cœur a pour objet l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ symboliquement représenté dans le cœur matériel. »

c) Quelques-uns ajoutent que, en raison de l'admirable accord de la volonté humaine du Christ avec la volonté divine, la charité *créée* du Christ est une imitation parfaite de la charité *incréée* et qu'alors le symbole de l'une devient en quelque sorte le symbole de l'autre; on peut donc dans un sens plus large comprendre dans le culte du Sacré-Cœur la charité *incréée*, l'amour divin approprié au Verbe par lequel il s'est fait chair et même « la charité incréée commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, à laquelle par le culte du Sacré-Cœur nous rendons finalement hommage. » Vermeersch, t. II, p. 106.

4° D'autres, insatiables dans leur dévotion préférée, l'étendent à toute la personne de Jésus, à ses travaux et à ses souffrances, à ses vertus et à ses sentiments, à sa présence eucharistique, à Jésus tout entier désigné personnellement sous le nom du Sacré-Cœur : objet *total*. Alors la dévotion déborde l'idée du cœur comme symbole d'amour pour s'appliquer à toute la vie intime du Dieu fait homme, à toutes les richesses cachées dans son humanité. « Ainsi, disait le postulateur de 1765, par la fête du Cœur de Jésus, on ne nous représente pas quelque grâce spéciale : on nous ouvre toute grande la source de toutes les grâces. On n'y rappelle pas un mystère particulier : on propose à méditer et à adorer le principe de tous les mystères. » Les litanies du Sacré-Cœur composées en 1718 par Anne-Madeleine de Rémusat sont très caractéristiques de cette conception. L'objet propre de la fête ne se distingue plus aussi bien des autres fêtes de Notre-Seigneur et surtout de celle du Saint-Sacrement.

Comme elle arrive immédiatement après, on se la représente facilement comme une réparation des irrévérences commises pendant la fête. Sans doute, le Sacré-Cœur est en rapport étroit avec l'eucharistie : Notre-Seigneur demandait à Marguerite-Marie des communions réparatrices. L'un pourtant n'est pas l'autre, l'objet n'est pas spécifiquement le même. En pratique, il semble qu'on soit arrivé à ceci : le culte de l'eucharistie, surtout à la Fête-Dieu, est un culte d'honneur et de gloire; à la fête du Sacré-Cœur, il est plutôt un culte de réparation : sainte Marguerite-Marie est pour quelque chose dans cette forme spéciale du culte du Saint-Sacrement uni au culte du Sacré-Cœur. De même pour la passion : la dévotion au Sacré-Cœur est en rapport étroit avec elle; la passion et la mort du Christ étant la plus grande marque de l'amour d'un Dieu pour nous, on ne peut honorer le Sacré-Cœur sans y penser; l'un pourtant n'est pas l'autre. — Ainsi, on a commencé par célébrer l'amour tout seul, puis le Cœur symbole de l'amour, pour honorer sous le nom du Cœur de Jésus toute la personne du Sauveur et même toute l'œuvre de l'Incarnation.

III. Fruits. — La dévotion ainsi comprise a de précieux avantages pratiques. En effet : 1° Si l'on considère l'auteur de la religion, avant tout sous cet aspect de l'amour qu'il a porté à l'humanité, l'acte propre, non seulement de cette dévotion, mais de la religion chrétienne tout entière, ne sera-t-il pas l'amour ? « Nous donc, aimons Dieu, puisqu'il nous a aimés le premier. » I Joa., iv, 19. Les jansénistes, qui feignaient de voir dans cette dévotion un acte d'idolâtrie, n'en voulaient pas, surtout parce qu'ils s'étaient fait une religion rigide comme celle de l'ancienne Loi. La réponse est celle-ci : faisons tout par amour. Sans doute, l'esprit de devoir est nécessaire, mais « l'amour exclut la peine; s'il ne l'exclut pas, il la fait aimer. » S. Augustin, *De bono viduit.*, 21. La religion ainsi comprise est éminemment capable de susciter les plus saints enthousiasmes, les plus généreux dévouements. — 2° Le propre de l'amour n'est-il pas d'établir une certaine égalité entre ceux qui s'aiment ? La dévotion au Sacré-Cœur rappelle que, par amour, le Christ « s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave, en se rendant semblable aux hommes. » Phil., ii, 7. Et alors, celui qui est en haut de l'échelle sociale par l'autorité, la richesse... ne doit-il pas s'incliner jusqu'à celui qui peine, et celui qui se trouve au bas, à qui sa destinée commande d'obéir, doit-il s'abandonner à la jalousie, puisque tout le monde est enveloppé dans le même amour d'un Dieu ? — 3° Si la religion est délaissée du plus grand nombre, c'est qu'on ne la connaît pas. Un Dieu inaccessible dans son éternité laisserait froid; le Sacré-Cœur humanise la religion, il nous présente un Dieu qui a un corps et qui aime comme nous. Si l'on arrivait à faire comprendre à la foule que le christianisme est avant tout une grande pitié venue au secours d'une grande misère, les préjugés accumulés contre lui disparaîtraient plus facilement. Le Sacré-Cœur peut obtenir ce résultat mieux encore que la Croix, qui rappelle l'amour aussi, mais exige plus la souffrance et la contrainte qu'elle n'inspire la confiance. Léon XIII désigne cette dévotion comme le *Labarum* des temps nouveaux, il y voit un signe d'espérance, signe tout divin, présage de la paix sociale. Lettre du 25 mai 1899.

IV. Principales dévotions. — Les formes de la piété nées de la dévotion au Sacré-Cœur sont très nombreuses.

Quelques-unes se rattachent aux demandes ou aux promesses faites par Notre-Seigneur. D'abord la consécration au Sacré-Cœur. Marguerite-Marie, qui lui donnait le sens « d'une donation totale et irrévocable, » la demanda vainement à Louis XIV en 1688; plus tard, en 1873, le président de la République de l'Équateur l'accomplit; en 1875, Pie IX approuva une formule qu'il engageait à réciter; sur les instances de Mère Marie du Divin-Cœur, supérieure du Bon Pasteur de Porto, Léon XIII ordonna pour le 11 juin 1899 la consécration non seulement du monde catholique mais du genre humain au Sacré-Cœur, consécration qu'en 1906 Pie X prescrivit de renouveler chaque année dans les églises et que Benoît XV conseilla dans les familles. En 1688, Notre-Seigneur avait promis, après plusieurs autres faveurs, d'accorder « à tous ceux qui communieraient neuf premiers vendredis du mois de suite la grâce de la pénitence finale. » La dévotion des neuf premiers vendredis du mois en résulte; au même ordre de choses appartiennent l'habitude de communier le premier vendredi du mois, d'exposer le Saint-Sacrement; le mois du Sacré-Cœur, etc.

D'autres dévotions sont plus particulières : œuvre de l'Adoration perpétuelle, archiconfrérie du Sacré-Cœur en union avec Montmartre, Apostolat de la prière, archiconfrérie de la Garde d'honneur, archiconfrérie de Prière et de pénitence, Communion réparatrice, Cœur agonisant, images et scapulaires du Sacré-Cœur, Heure sainte, Rendez-vous de 9 heures et 16 heures, Nuit sainte du jeudi saint, neuvaines ou triduums, pèlerinages à Montmartre ou à Paray, Petit office approuvé et indulgencié en 1901, chapelet ou couronne du Sacré-Cœur, Dévotion aux trente-trois années de la vie mortelle du Christ, etc.

Le 9 novembre 1921, Benoît XV concédait à l'Église universelle pour le jeudi après l'octave de la Fête-Dieu la fête avec messe et office propres du *Cœur eucharistique de Jésus*. Cette dévotion est née en France vers le milieu du xix^e^ siècle et s'est développée non sans quelque difficulté, parce que l'expression dont on se sert peut avoir deux sens et signifier ou *Cœur de Jésus, présent dans la sainte eucharistie*, ou bien *Cœur de Jésus à qui nous sommes redevables de l'eucharistie*. Sans condamner le premier sens, un décret du Saint-Office du 3 juin 1891 désapprouvait les nouveaux emblèmes du Sacré-Cœur dans l'eucharistie et expliquait que le *culte du Sacré-Cœur dans l'eucharistie* n'est pas plus parfait que le culte de l'eucharistie, ni différent de celui du Sacré-Cœur : la dévotion manquait donc d'objet propre ou du moins était inutile. Dans l'autre sens, celui d'une « spéciale vénération rendue à cet acte de suprême dilection par lequel le Cœur très aimant de Jésus institua l'adorable sacrement de l'Eucharistie, » elle s'explique beaucoup mieux; car la présence réelle, l'immolation, la donation célébrées dans le culte du Saint-Sacrement constituent ensemble l'un des plus grands bienfaits que la dévotion au Sacré-Cœur rapporte à l'amour de Jésus-Christ. Par un bref du 16 février 1903, auquel sont empruntées les paroles citées plus haut, Léon XIII érigeait, dans la nouvelle église de Saint-Joachim, une archiconfrérie pour développer la dévotion ainsi entendue; la direction en est confiée aux Pères de la congrégation du Très-Saint-Rédempteur qui desservent l'église. Au congrès eucharistique d'Amsterdam (23-27 août 1924), on a rappelé que le maître du Sacré-Palais avait nommé la dévotion au Cœur eucharistique de Jésus « le couronnement de la dévotion au Saint-Sacrement, » et le cardinal Amette, « l'efflorescence de la dévotion au Sacré-Cœur. » Puissent ces démonstrations se compléter par la consécration effective de la nation française au Sacré-Cœur!

Les ouvrages sur le Sacré-Cœur sont très nombreux. Parmi les anciens, citons J. Croiset, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Lyon, 1691, et Paris; P. de Galliffet, *De l'excellence de la dévotion au Cœur adorable de J.-C.*, Rome, 1726, en latin; Lyon, 1733, en français; Paris, 1861.

Parmi les modernes : Bainvel, *Cœur de Jésus*, dans le *Dict. de théol. cath.*; *Id.*, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 5e édit., 1921; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III, p. 582 sq.; L. Garriguet, *Le Sacré-Cœur de Jésus. Exposé historique et dogmatique de la dévotion*, Paris, 1920; Ch. Lebrun, *Le bienheureux Jean Eudes et le culte public du Sacré-Cœur*, Paris, 1917; A. Vermeersch, *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, Tournai, 6e édit., 1922; les autres ouvrages y sont indiqués.

A. MOLIEN.

2. CŒUR DE MARIE. — La dévotion au saint Cœur de Marie s'est formée parallèlement à la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus; on rencontre dans les Pères et les auteurs ascétiques l'éloge des vertus du Cœur de Marie sans qu'il soit question d'une dévotion même privée; sainte Mechtilde et, après elle, sainte Gertrude, Jules II, saint François de Sales, Marie de l'Incarnation ont pour ce Cœur un vrai culte dont le bienheureux Eudes sera le premier apôtre. Voir CŒUR DE JÉSUS et EUDES. En 1668 et 1674, les papes Clément IX et Clément X accordèrent des indulgences aux confréries érigées sous son vocable. Quand la fête du Sacré-Cœur de Jésus fut approuvée par Rome (1765), une fête du Cœur de Marie fut permise; à partir de 1805, elle fut accordée aux diocèses et aux communautés qui en firent la demande et fixée d'abord au troisième dimanche après la Pentecôte, puis au dimanche après l'octave de l'Assomption. En 1838, une confrérie du *Très saint et immaculé Cœur de Marie* fut érigée dans l'église Notre-Dame des Victoires à Paris, et enrichie d'indulgences.

Cette dévotion consiste dans la pratique habituelle du culte intérieur et extérieur d'*hyperdulie* à l'égard du Cœur de Marie, considéré comme symbole du parfait amour de la sainte Vierge envers Dieu et envers les hommes : 1° Marie est Mère de Dieu. Sa pureté privilégiée lui valut les ineffables complaisances de la sainte Trinité; Fille bien-aimée de Dieu le Père, Temple de prédilection pour le Saint-Esprit, elle attira en elle le Verbe divin; c'est en son sein que Dieu le Fils épousa notre nature, c'est de son sein qu'il prit la chair à laquelle il s'unit; elle lui a donné le sang de son Cœur, le sang répandu pour la rédemption; son Cœur a tressailli aux accents du *Magnificat*, il conservait les paroles divines, *conferens in corde suo*. — 2° Elle est Mère des hommes, puisqu'elle est Mère d'un Fils que saint Paul appelle « le premier-né d'un grand nombre de frères. » Rom., VIII, 29. La dévotion porte vers le Cœur de Marie comme vers le cœur d'une mère compatissante que touchent nos misères, que touche surtout notre infirmité principale, celle dont toutes les autres sont dérivées : la misère morale du péché. Le Cœur immaculé de Marie nous inspire à ce titre une indicible confiance, avant tout pour obtenir la conversion des pécheurs. — 3° Elle est le modèle de notre amour. Jésus accepta un cœur modelé physiquement sur celui de Marie, mais Marie reçut du Cœur de Jésus une vraie plénitude de grâces et de dons spirituels. « Durant des mois, depuis l'incarnation jusqu'à la nativité, ces deux cœurs mêlèrent leurs battements; la communauté des sentiments ne prit jamais fin... Aucun autre cœur ne fut autant que celui de Marie semblable au Cœur de Jésus. » Vermeersch, *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, 1922, t. II, p. 129. Marie est donc la parfaite imitatrice de Jésus, elle peut donc nous servir de modèle en tout, spécialement dans notre dévotion au Sacré-Cœur; plus que nous tous, elle a réalisé dans la perfection notre constante prière : Cœur sacré de Jésus, rendez notre cœur semblable au vôtre!

Eudes, *Le Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu*, Caen, 1680; Œuvres complètes, Vannes, 1908, t. VI-VIII; Le Doré, *Le vénérable Jean Eudes premier apôtre des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie*, 2e édit., Paris, 1870; J.-V. Bainvel, *Le saint Cœur de Marie*, 3e édit., Paris, 1922; R. Marchal, *L'étude mystique du saint Cœur de Marie*, Paris, 1924.

A. MOLIEN.

CŒUR (INSTITUTS DE RELIGIEUX DU SACRÉ-). — Sans parler ici des association religieuses de femmes, dont il sera fait mention ultérieurement, nombreux sont les instituts de réguliers qui militent dans l'Église sous l'étendard du Sacré-Cœur. Ils ont tous pris naissance au cours du siècle dernier. Leur objectif se trouve plus ou moins stipulé par les constitutions. Il est uniforme. Ces sociétés tendent indistinctement à rendre et à faire rendre au cœur sacré de l'Homme-Dieu le culte d'adoration et de réparation auquel il a droit.

Citons, en suivant l'ordre chronologique : la congrégation dite de Picpus, les frères du Sacré-Cœur, les prêtres du Sacré-Cœur de Béthharram, les oblats du Sacré-Cœur, les missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun, les fils du Sacré-Cœur, les ouvriers diocésains du Sacré-Cœur, les prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin.

1° *La congrégation des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie et de l'adoration perpétuelle dans le Très Saint Sacrement de l'autel, dite de Picpus*: telle est, au complet, la dénomination canonique de la première en date. Sa formation fut conçue, en pleine Terreur, par l'abbé Coudrin, prêtre poitevin. Elle vit ensuite le jour à Paris, rue de Picpus. L'idée du fondateur était d'une opportunité trop évidente. Il visait à restaurer la foi religieuse naguère si combattue en France par les sectes maçonniques de la Révolution. Les moyens préconisés par lui se ramenaient à deux : la prédication de l'Évangile et les labeurs de plus longue haleine qui concernent l'éducation de la jeunesse.

Pour la création d'une annexe féminine qui se vouerait à l'instruction des jeunes filles, la Providence lui adjoignit une femme fort éprouvée, elle aussi, par les événements tragiques de l'époque : Mme Aymer de la Chevalerie.

L'approbation du Saint-Siège fut octroyée dès l'année 1817.

A quelque temps de là, vers 1825, le recrutement abondant du noviciat permit l'envoi de nombreux missionnaires à l'étranger. Dans les archipels et dans les îles de l'Australasie, où ils abordèrent des premiers, l'anthropophagie sévissait encore.

Pendant la Commune de 1871, la maison mère de Paris fut livrée au pillage, la chapelle profanée, et les fédérés fusillèrent, rue Haxo, quatre religieux.

Après les persécutions de 1880-1902, les Picputiens s'expatrièrent dans l'Amérique du Sud : au Chili, où leur collège de Santiago regorge d'élèves; au Pérou, où les deux séminaires de Huaraz, grand et petit, sont confiés à leur zèle; dans l'Équateur enfin, où ils comptent plusieurs établissements.

Le P. Damien († 1889), d'héroïque mémoire, appartenait à cette congrégation. Ses frères en religion continuent son apostolat auprès des lépreux de Molokaï. Est aussi membre de cette famille le P. Matthéo Crawlay-Boevey, universellement connu comme apôtre de l'intronisation du Sacré-Cœur de Jésus dans les foyers chrétiens.

Avant la dernière guerre, l'institut comptait 6 provinces, 40 résidences, 600 religieux.

Le costume est de couleur blanche. La mozette échancrée laisse voir, brodés sur le scapulaire, l'image du cœur de Jésus et du cœur de Marie juxtaposés.

2° *Les frères du Sacré-Cœur* furent fondés à Lyon en 1821, par le P. Coindre, des missionnaires de Lyon.

Selon l'intention du fondateur, ces nouveaux religieux devaient être appliqués, eux aussi, à relever à leur manière les ruines accumulées par la Révolution française, en se vouant à l'enseignement des enfants

du peuple, dont ils conduiraient les plus doués jusqu'à l'accès des carrières commerciales et même libérales.

De Lyon, la société transféra dans la suite sa maison mère à Paradis près Le Puy. Puis il fallut s'exiler en Espagne, après la fermeture officielle des nombreux pensionnats de France.

Après avoir été, en 1891, l'objet d'un bref laudatif de la part du Saint-Siège, l'institut reçut, trois ans plus tard, l'approbation provisoire de ses constitutions.

A Rome, la procure générale lui est commune avec la famille des Petits-Frères de Marie de Saint-Genis-Laval, originaire également du diocèse de Lyon.

3° *Les prêtres du Sacré-Cœur de Bétharram* ont vu le jour au diocèse de Bayonne. Ils se réclament, non sans une légitime fierté, du très humble prêtre que l'Église vient d'inscrire au catalogue des bienheureux : le Basque Michel Garicoïtz.

Leur existence remonte aux années 1832-1841. Ils s'adonnent, selon l'esprit de leur vocation, au ministère de la prédication et à l'enseignement secondaire.

Ils ont eu la joie de voir leurs constitutions définitivement approuvées en cour de Rome en 1901. Mais, depuis 1903, la maison généralice siège, hélas! au delà de la frontière, à Irun, en Espagne.

D'après les recensements de 1922, ils dénombrent en Europe sept résidences, et, en outre, dix autres centres d'évangélisation en Palestine et au Chili.

4° *Les oblats du Sacré-Cœur de Jésus et du Cœur Immaculé de Marie*, connus encore sous les noms de *Pères de Pontigny* ou *Missionnaires de Saint-Edme*, furent institués à Pontigny, au diocèse de Sens, en 1843. Le très austère P. Muard, futur fondateur des bénédictins-prêcheurs de la Pierre-qui-Vire, orienta ses fils aînés vers les établissements d'enseignement libre. Il leur demanda par surcroît de venir en aide aux prêtres des paroisses dans les diocèses particulièrement dépourvus d'un clergé indigène. L'approbation pontificale leur fut octroyée en 1911.

5° *Les missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun* ont eu pour fondateur le P. Chevalier, prêtre du diocèse de Bourges. Ils datent leur bulletin de naissance d'une journée mémorable : celle de la définition et de la promulgation du dogme de la Conception immaculée de la Vierge : 8 décembre 1854. C'était d'un heureux augure. La diffusion du nouvel institut tint en effet du prodige.

Il comporte un quadruple groupement. Il y a la branche des missionnaires; celle des religieuses de Notre-Dame du Sacré-Cœur; celle des prêtres séculiers qui travaillent dans leur ministère respectif et de concert avec les religieux à la propagation du culte du Sacré-Cœur; enfin celle du tiers ordre, où peuvent se faire agréger les fidèles de l'un et de l'autre sexe.

D'après les statistiques de 1918, les Pères, à eux seuls, atteignent au chiffre de 900 sujets répartis en 5 provinces ; 400 d'entre eux sont appliqués au ministère des missions étrangères à Cuba, à Porto-Rico, au Brésil, dans la Nouvelle-Guinée hollandaise et anglaise, aux îles Philippines, Gilbert, Marshall et Célèbes.

A Issoudun, au berceau de la fondation, les religieux desservent en outre une splendide basilique dédiée à Notre-Dame du Sacré-Cœur. La Vierge est honorée là sous les vocables particulièrement attrayants de *Trésorière du Cœur de Jésus*, de *Dispensatrice des grâces* dont il dispose, de *Patronne des causes difficiles et désespérées*.

L'archiconfrérie qu'elle préside groupe des millions et des millions d'adhérents. Son image miraculeuse, qui fut, en 1869, l'objet d'un couronnement solennel, est sans cesse visitée par de fervents pèlerins. Ils affluent surtout le 8 septembre, jour anniversaire du couronnement de la statue, et le 17 octobre, jour anniversaire de la consécration publique de la France à Notre-Dame du Sacré-Cœur, au nom de soixante-quatre évêques français.

La société des missionnaires d'Issoudun eut ses constitutions définitivement approuvées en 1891. Elle en obtint confirmation en 1907.

D'une même vénération elle entoure le souvenir du P. Chevalier, son fondateur très aimé, et la mémoire de Mgr Verjus, évêque missionnaire, mort en odeur de sainteté. Le P. Bourjade, missionnaire mort prématurément en Nouvelle-Guinée, et, pendant la dernière guerre, officier-aviateur d'une valeur d'exception, appartenait à cette congrégation.

6° *Les Fils du Sacré-Cœur* ont été suscités à Vérone (Italie) en 1867, pour l'évangélisation de l'Afrique. Ils composent donc un institut de missionnaires pour la conversion des infidèles.

Approuvés une première fois par Rome en 1910, leurs règlements l'ont été d'une façon définitive en 1921.

A l'heure présente, ils sont au nombre de 140 religieux.

7° *Les pieux ouvriers du Sacré-Cœur* ont fait leur première apparition en 1874, à Tortosa, en Catalogne. Le programme tracé par le fondateur propose aux postulants l'œuvre de la formation du clergé et leur attribue la direction des séminaires.

Les derniers recensements assignent à l'institut une centaine de prêtres disséminés dans 25 séminaires ou collèges de langue espagnole.

8° *Les prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin*, au diocèse de Soissons, ont eu pour fondateur, en 1877, le P. Dehon, qui est encore, à l'heure actuelle, leur supérieur général. Leur but, au dire des constitutions, est de rendre au cœur de Jésus le culte qu'il demanda lui-même à sainte Marguerite-Marie et de travailler à son règne dans le monde.

Ils s'y emploient de nos jours soit en s'adonnant, en France, au ministère de la prédication et des œuvres sociales, soit en annonçant l'Évangile dans leurs missions lointaines de l'Europe, de l'Afrique, de l'Amérique.

D'abord diocésain, l'institut rayonna bientôt jusqu'au Canada, au Brésil, aux Indes hollandaises, en Suède.

Honoré dès 1885 d'un bref très laudatif, qui débute par ces mots : « Cette société est née comme une fleur odoriférante au milieu des ronces de notre temps..., » il fut, en 1906, définitivement approuvé par le Saint-Siège. Il compte aujourd'hui le chiffre imposant de 700 religieux, répartis dans 4 provinces et 8 missions.

A l'exception des Picputiens, tous ces religieux n'ont pas de costume distinctif. Ils portent celui du clergé séculier.

Élie MAIRE.

COGESTION. — Les institutions humaines se modifient et évoluent sous la pression des choses, et aussi sous la pression morale des hommes qui, portant en eux le sens de la justice et un certain idéal social, tâchent d'y amener ou d'y ramener les organisations diverses de la société. Le régime du salariat ne pouvait pas échapper à cette loi : il a évolué, il évolue, il évoluera.

Qu'était le salariat il y a cent ans, par exemple, et qu'est-il aujourd'hui ?

Il y a un siècle, le salarié était un isolé obligatoire, travaillant douze, quatorze ou quinze heures par jour, n'ayant généralement d'autre contrat de travail qu'un vague règlement d'atelier ou un ensemble de coutumes locales ayant force de loi, sans défense et sans protection contre les accidents du travail, les injustices et les aléas de la vie ouvrière.

Aujourd'hui les organisations syndicales et une forte législation sociale montent la garde autour de lui. Il

est membre de groupements professionnels puissants qui ont le droit d'ester en justice et un droit sans limite à la propriété de tous biens meubles et immeubles; son contrat individuel de travail est souvent prévenu et soutenu par une convention collective qui a réglé, traitant d'égal à égal avec le patronat, les conditions fondamentales du travail dans chaque profession; il est protégé contre les accidents du travail, et mis à l'abri de leurs conséquences par le principe du risque professionnel à la charge de l'employeur; il ne travaille plus que huit heures, etc.

Quelles transformations ! Et pourtant c'est toujours le régime du salariat.

Cette évolution est-elle arrêtée ? Le passé dit non, et le présent lui fait écho. Écoutez les mots qui retentissent partout, les mots de participation aux bénéfices, de contrôle, de démocratie industrielle, de cogestion, de droit de regard, et d'autres analogues: mots imprécis évidemment, à double ou triple sens, mais qui traduisent cette loi de l'évolution continue.

La participation aux bénéfices aura son étude à part. Ici, nous essaierons d'analyser dans le mot de cogestion ce qui se cache de prématuré, de juste et de possible sous toutes les autres dénominations analogues que nous avons énumérées plus haut.

I. Le problème. — Il ne s'agit pas d'abord ici de la participation des ouvriers à l'élaboration et à l'exécution des conditions du contrat de travail. Salaires, heures de travail, etc., sont, de l'avis de tous, essentiellement de la compétence des travailleurs et de leurs organisations syndicales. Il ne s'agit pas non plus de la participation à la cogestion des entreprises, quand cette participation est *de droit*, par exemple pour les ouvriers ou groupements ouvriers propriétaires d'actions dans les sociétés anonymes, dans les compagnies de chemins de fer, etc. Tout propriétaire d'un nombre suffisant d'actions, qu'il soit ouvrier ou grand industriel, prend part de droit à l'assemblée générale des actionnaires, et donc à la gestion de l'entreprise. Il s'agit de savoir si l'on ne pourrait pas, si l'on ne devrait pas trouver et un nouveau stimulant pour l'activité plus productrice des travailleurs (question d'ordre matériel) et un moyen de traiter l'ouvrier plus honorablement en collaborateur intelligent (question d'ordre moral), par la cogestion des entreprises.

Qu'on l'envisage sous des angles divers, qu'on s'appuie sur des raisons, ou des comparaisons empruntées à des ordres différents, tout le problème est là.

Écoutons M. Millerand expliquant sa pensée dans une réunion, en 1906, à l'Association pour la protection légale des travailleurs : « Un pays ne peut se trouver dans cet état contradictoire, d'avoir, dans son régime politique, le suffrage universel comme règle et d'avoir, à l'usine, le pouvoir absolu. On ne pourra admettre longtemps que le même homme ait, comme citoyen, le droit de régler les destinées publiques et, en même temps, que, dans sa vie courante, comme ouvrier ou comme employé, il soit soumis à un régime qu'il n'a pas le droit de contrôler. Dans le régime politique comme dans le régime économique, le règne du bon tyran, du patron-providence est bien fini, et le développement de la responsabilité et de la conscience de tous doit le remplacer. » On voit que M. Millerand a cherché dans l'ordre politique moderne une raison d'y adapter plus ou moins le régime économique.

Écoutons la déclaration du 1er Congrès des Syndicats catholiques d'Espagne, le 20 avril 1919 : « Une société dont l'organisation en vue de la production est telle que la plupart des producteurs aient intérêt à produire peu ou n'aient pas intérêt à produire beaucoup et bien est une société mal organisée. » Ici la raison est tirée d'une productivité plus grande à obtenir.

L'Amérique, pratique et réaliste, ne parle pas autrement par la bouche des quatre Évêques américains chargés par l'épiscopat, en avril 1919, d'étudier le problème d'une meilleure organisation du travail : « Il apparaît évident que le système industriel actuel est destiné à durer longtemps, dans ses grandes lignes, c'est-à-dire que la propriété privée du capital ne semble pas devoir être supplantée par l'organisation collectiviste de l'industrie... Néanmoins le système actuel a un besoin sérieux de modifications considérables et de perfectionnement... Le travail doit graduellement obtenir une plus grande représentation dans ce que le groupe anglais des patrons Quakers a appelé la participation industrielle dans l'administration des affaires. »

Ces quelques citations suffisent pour comprendre le problème qui se pose et sa nature tout à la fois d'ordre matériel et d'ordre moral.

II. Les essais de solution, les faits. En France. — 1. Tous connaissent le conseil d'usine du Val-des-Bois qui, dès 1885, fonctionnait chez M. Léon Harmel. Ce conseil s'occupait de tout ce qui touche au travail : apprentissage, accidents, hygiène, observation des tarifs de salaires. Les œuvres sociales et de bienfaisance que l'intelligente générosité de ce patron modèle instituait, il voulait qu'elles fussent gérées paritairement par les ouvriers et les patrons, et certainement que s'il vivait encore, non seulement il organiserait les allocations familiales selon les formules modernes, puisqu'il les avait devancées, mais il n'hésiterait pas à confier la gestion des fonds et la répartition des allocations à un comité comprenant des représentants du capital et du travail. Sa belle devise : faire du bien à l'ouvrier par l'ouvrier, l'eût amené d'emblée à la cogestion de l'institution des allocations familiales.

2. En 1917, M. Alb. Thomas, ministre de l'Armement, créa dans les usines de guerre de nombreuses délégations d'atelier élues par le personnel, 347, dit un rapport officiel. Leur rôle était limité aux réclamations, non collectives — celles-ci étaient réservées aux syndicats — mais individuelles, aux suggestions relatives à l'organisation technique du travail.

Il faut reconnaître que la plupart de ces délégations montrèrent peu d'activité : 25 établissements seulement connurent des réunions périodiques de délégués. Cependant elles tranchèrent souvent d'importantes questions : révision des salaires, heures de travail, questions d'embauchage ou de renvoi, règlement d'atelier, discipline intérieure, installations hygiéniques, procédés de fabrication, outillage, caisses de secours, lutte contre la vie chère, etc.

46 industriels sur 140 ont jugé satisfaisants les résultats obtenus, soit un tiers environ des chefs d'entreprise ; 77 les ont jugés peu appréciables, et 17 déplorables. La plupart de ces délégations disparurent après l'armistice. Depuis 1918, on signale 63 établissements, la plupart importants, qui ont créé une délégation d'atelier. Sur 31 avis exprimés par les employeurs, les résultats obtenus ont été jugés satisfaisants ou même excellents par 24 chefs d'entreprise.

3. La fabrique de draps Pascal Valluit et Cie, de Vienne (Isère), mérite une mention particulière.

En 1919, elle fit placarder dans ses ateliers (2 000 ouvriers) une affiche où on lisait : « Avant la guerre, ouvriers et patrons s'ignoraient complètement. La plupart des différends sont nés de cette ignorance... Il faut que des malentendus ne se produisent plus... A cet effet, la maison a mis à l'étude tout un programme de prévoyance sociale. Les questions qu'il contient intéressant au plus haut point tout le personnel et spécialement les familles nombreuses, la création d'un conseil de délégués ouvriers est adoptée et il aura à donner son avis sur les œuvres projetées, comme

aussi à étudier les moyens de prévenir les conflits. »

L'usine Joya, à Grenoble, sous l'inspiration de M. Romanet, le créateur-fondateur des allocations familiales et des caisses de compensation, peut être citée aussi en modèle. Là encore, le conseil d'usine a donné d'excellents résultats, car c'est là qu'ont été proposées ou étudiées la plupart des organisations actuellement en vigueur dans cet établissement. Le conseil a permis d'établir un salaire minimum et des institutions de prévoyance sociale (secours mutuel, secours en cas de décès, retraites, etc.). Voici la conclusion de M. Romanet : « Les résultats de cette organisation sont très encourageants : 1° L'outillage est beaucoup mieux entretenu et mieux conservé, les marchandises sont utilisées avec plus d'économie, l'ordre et la propreté dans les ateliers se sont accrus d'une manière très sensible. 2° Le rendement a augmenté d'environ 30 0/0. Ces faits constituent une réponse victorieuse aux critiques de ceux qui considèrent l'attribution d'une part de bénéfice aux ouvriers comme la ruine des entreprises. La preuve semble faite de manière indiscutable que le bénéfice du capital sera d'autant plus important que l'attribution faite aux ouvriers a été prévue plus importante, et on arrive une fois de plus à cette conclusion : le travailleur bien payé, bien encouragé, par conséquent satisfait, est un producteur à bon marché. »

A la fin de 1922, cinquante et une concessions de mines ont été accordées par l'État français sous un régime spécial établi par la loi du 9 septembre 1919. Cette loi stipule l'obligation de fixer dans le cahier des charges l'établissement de commissions mixtes patronales et ouvrières.

La loi du 29 octobre 1921 sur le régime des chemins de fer, malheureusement sabotée par le Sénat sur plusieurs innovations des plus remarquables et des plus importantes, a du moins institué un conseil supérieur des chemins de fer où le personnel se trouve représenté.

III. Les essais de solution a l'étranger. — 1. La *République allemande* a, la première, introduit dans sa constitution un article, l'article 165, établissant les conseils ouvriers et leur attribuant des droits importants. En voici le texte, en partie du moins : « Les ouvriers et les employés sont appelés et ont un droit égal à collaborer avec les employeurs à la fixation des salaires et des conditions de travail, ainsi qu'au développement économique des forces productives... Ils auront, pour la défense de leurs intérêts sociaux et économiques, une représentation légale dans les conseils ouvriers d'exploitation (*Betriebsarbeiterräte*), ainsi que dans les conseils ouvriers de districts (*Bezirksarbeiterräte*) et dans le conseil ouvrier du Reich (*Reichsarbeiterrat*). Les projets importants de lois sociales et économiques seront présentés par le gouvernement au conseil économique du Reich qui donnera son préavis. »

Mais c'est le 18 janvier 1920 que fut votée la loi sur les conseils d'exploitation (*Betriebsrätegesetz*). Ces conseils sont obligatoires dans les entreprises qui occupent au moins vingt salariés. Ils ont le droit d'établir, d'accord avec l'employeur, les règles générales pour l'embauchage des ouvriers et des employés, et aussi le droit d'exprimer des réclamations à l'employeur pour le renvoi des salariés dans un certain nombre de cas déterminés. Ils ont pour mission de coopérer avec le patron à tout ce qui pourrait améliorer l'économie de l'entreprise, introduction de nouvelles méthodes de travail, etc. ; de déléguer deux de leurs membres dans le conseil de contrôle de l'entreprise, avec le droit de vérification des livres, de la caisse et des marchandises. La loi oblige en outre l'entrepreneur à présenter tous les trois mois au bureau du conseil d'exploitation un exposé de la situation de l'entreprise et des prévisions du travail, et tous les ans le bilan de l'entreprise. Comme le remarque M. Max Turmann dans une solide étude sur ce sujet, la loi du 18 janvier 1920 organise, jusqu'à un certain point, la participation des salariés, non seulement à la vie administrative de l'établissement, mais à sa vie économique et financière.

L'avenir dira les résultats de cette lourde machinerie législative dont les rouages doivent amener bien des frottements, du moins quand ils fonctionnent.

Des lois semblables ont été établies en Autriche (loi du 15 mai 1919) ; en Norvège (loi du 23 juillet 1920) ; en Tchéco-Slovaquie (loi du 12 août 1921).

2. *En Angleterre*, la fameuse commission Withley fit adopter, en janvier 1919, l'idée des conseils industriels, mais laissant facultative leur réalisation.

L'idée fondamentale est la nécessité d'établir des rapports permanents entre les employeurs et les salariés. A la base est le conseil d'usine, qui a les attributions suivantes : établissement et révision des règlements d'atelier, règlement des plaintes, renvois, bien-être matériel, questions de discipline et relations entre la direction et les ouvriers, conditions d'embauchage des ouvriers, formation des apprentis, bibliothèque professionnelle, propositions pour améliorer les méthodes et l'organisation du travail.

3. *En Amérique*, des conseils d'usine fonctionnaient, dès la fin de 1919, dans plus de 250 établissements occupant ensemble un million d'ouvriers.

4. *En Suisse*, de nombreux directeurs d'entreprises ont établi des conseils d'usine pour régler avec eux « les questions relatives aux salaires, à l'hygiène, aux méthodes de travail, au règlement de fabrique, etc. » Ils reconnaissent que « la création de ces conseils, trait d'union entre le personnel ouvrier et la direction, ne peut être qu'avantageuse pour les bons rapports entre le capital et le travail, l'ouvrier sentant qu'il peut présenter réglementairement à la direction ses desiderata, et que ceux-ci seront discutés avec lui. »

Cette déclaration d'industriels importants, se plaçant uniquement sur le terrain des faits, est significative.

IV. Cogestion et syndicats chrétiens du textile. — Tous ces faits semblent bien montrer que le monde s'engage lentement, par ces réalisations, vers des transformations industrielles nouvelles. Nous en avons eu récemment une preuve de plus dans les importantes résolutions prises à Strasbourg, les 17 et 18 septembre 1924, au congrès de la Fédération internationale des syndicats chrétiens du textile. Après avoir affirmé que le problème de la cogestion intéresse non seulement les travailleurs, mais aussi les autres classes de la population, on ajoutait :

III. Le congrès demande aux organisations représentées:

a) De défendre, dans les pays où il existe, en vertu d'une réglementation légale, des délégations d'ouvriers, des conseils d'entreprise, des conseils économiques, des chambres du travail ou d'autres organismes chargés de la défense des intérêts des salariés, ces institutions avec la dernière énergie contre toutes tendances réactionnaires, et de s'en servir, au contraire, pour procurer aux travailleurs la participation à la direction des entreprises et de la vie économique;

b) De favoriser dans les autres pays une participation des ouvriers dans les entreprises par des organes appropriés (conseils d'entreprises, etc.) ;

c) De tendre énergiquement à ce que, dans tous les pays, avec le soutien nécessaire du législateur, le droit de participation à la direction de la vie économique soit assuré par la création de conseils paritaires qui seraient composés de représentants attitrés des employeurs et des ouvriers, en vue de l'organisation de la profession.

IV. Les devoirs incombant à ces institutions ne pourront être remplis qu'à condition que celles-ci restent en contact étroit avec les organisations syndicales dont l'importance n'est, en aucune manière, amoindrie par leur établissement.

Les syndicats sont plus nécessaires que jamais pour procurer aux représentants des travailleurs les connaissances et les capacités dont ils ont besoin pour mener à bien leur tâche difficile et les défendre contre des représailles des patrons ou d'autres adversaires.

L'expérience a démontré que les conseils d'entreprise qui n'avaient pas maintenu le contact avec les syndicats ont rapidement été réduits à l'impuissance; que par contre, en cas de collaboration confiante avec les organisations professionnelles, un travail fécond a été possible pour le plus grand bien des travailleurs comme de l'économie nationale.

V. Nos conclusions. — Nous ne pouvons mieux faire que de les emprunter à la délibération de l'*Union d'études des catholiques sociaux*, toujours si sagement progressistes. Cette question avait fait l'objet spécial d'une assemblée générale tenue à Paris, en mai 1921. Sur un rapport de M. Crétinon et après une discussion à laquelle prirent part notamment MM. Eug. Duthoit, Boissard et Jean Lerolle, l'Union a accepté les conclusions suivantes :

L'Union d'études des catholiques sociaux, en face des divers projets ou systèmes qui tendent à organiser la participation des travailleurs à la gestion des entreprises, constate qu'en vertu des principes que les catholiques sociaux ont toujours défendus, ils ont le devoir de préparer l'introduction progressive dans le régime économique de toute forme qui, développant vraiment chez les travailleurs la conscience professionnelle et la solidarité d'intérêt de ceux-ci avec les entreprises qui les emploient, constituerait un progrès moral et social....

Il y a donc lieu de favoriser les projets qui se rapportent à la cogestion, en tenant compte cependant :

1° Que la direction doit demeurer une, et que la participation des travailleurs à la direction, si elle peut offrir des avantages pour tous, ne peut sans danger pour tous dégénérer en parlementarisme d'usine;

2° Que la participation des ouvriers aux bénéfices de l'entreprise n'a pas été, jusqu'ici, l'objet d'expérimentations suffisantes pour permettre d'en faire une obligation légale.

En conséquence, l'Union d'études des catholiques sociaux recommande :

L'institution progressive dans la grande industrie de conseils d'usines formés des représentants des travailleurs et des patrons, chargés d'étendre le champ d'application des contrats collectifs, d'arrêter les règlements d'atelier, de connaître toutes les difficultés relevant du contrat de travail et d'émettre des avis sur l'organisation technique et le rendement du travail dans l'entreprise...

Ce langage est celui du bon sens.

Oui, la loi du progrès est une loi qu'il faut approuver; mais une autre loi en est la compagne et la sauvegarde: la loi d'un progrès parallèle dans la valeur morale et sociale de l'homme. Des droits plus étendus, à la bonne heure, et nous y applaudissons, pourvu que marchent du même pas, et l'accomplissement des devoirs, et le sens des nouvelles responsabilités, et l'acquisition des compétences requises.

Zamanski, *Dossiers de l'Action populaire*, 10 juin 1920; Arnou, *La participation des travailleurs à la gestion des entreprises*, Paris, 1920; Fagnot, *La part du travail dans la gestion des entreprises*, Paris, 1920; Max Turmann, *Problèmes sociaux du travail industriel*, Ire série, Paris; Dubreuil, *La république industrielle*, Paris.

Paul Six.

1. COLETTE (lat. *Coletta*). — D'une famille de pauvres artisans, Colette (abréviation de Nicolette) Boylet ou Bœllet naquit à Corbie, le 13 janvier 1381. Elle fut dès l'âge le plus tendre l'objet de faveurs divines extraordinaires : à neuf ans, elle recevait une révélation sur l'esprit de l'ordre séraphique et comprenait dès ce moment la nécessité d'une vie pénitente et mortifiée. Son père était affligé de sa petite taille; elle obtint de Dieu, par l'intercession de Marie, de grandir subitement. Blessée par une cognée dans l'atelier de son père, elle voulut cacher à ses parents la cruelle plaie qu'elle s'était faite à la jambe : le soir elle l'entoura elle-même d'un bandage bien serré et s'en remit à Dieu de sa guérison; le lendemain, de la plaie complètement fermée il ne restait plus qu'une légère cicatrice. Elle transforma la maison paternelle en un sanctuaire dans lequel elle partageait son temps entre le travail, la prière et les œuvres de charité. Désireuse d'assister, même la nuit, à l'office liturgique des bénédictins, elle s'en trouva empêchée par son père qui se préoccupait de la santé de son enfant. Colette éprouva une peine très vive de cette défense; elle s'en ouvrit à un vieil ami qui lui vint en aide pour tromper la vigilance paternelle : finalement, le père leva sa défense et Colette, sous la conduite du même ami, put se rendre à l'église pour assister à l'office.

A dix-sept ans, Colette comprit que la beauté de son corps pouvait être un danger pour son âme et pour celle des autres; elle supplia Notre-Seigneur de lui enlever ces attraits périssables; elle obtint cette grâce et, dès lors, la blanche pâleur de son visage n'inspira plus que le respect et l'admiration de ceux qui la voyaient. A dix-huit ans, elle perdit ses parents et son vieil ami; elle voulut vendre ses biens, en distribuer le prix aux pauvres et se donner toute à Dieu. L'abbé de Corbie, dom Raoul de Roye, auquel le père mourant l'avait recommandée, exigea un temps de probation: un religieux célestin, le P. Bassan, qu'elle rencontra et auquel elle demanda son avis, trouva qu'elle avait une vocation religieuse, mais ne put lui dire dans quelle famille monastique Dieu la voulait : il lui conseilla d'attendre et l'autorisa à faire le vœu de chasteté perpétuelle.

Après des années d'épreuves et un essai chez les clarisses urbanistes, Colette se fit recluse près de l'église de Notre-Dame de Corbie le 17 septembre 1402. Dans cette espèce de tombeau, on vint la consulter et se recommander à ses prières; la grande partie de ses journées et de ses nuits était consacrée à la contemplation et à d'effrayantes austérités; pendant les moments où elle donnait audience aux visiteurs, elle ne cessait de prêcher l'obéissance aux lois de Dieu et de l'Église. Le démon lui livra de rudes assauts, mais elle eut d'autre part des visions et des révélations divines; un jour, saint François d'Assise, se manifestant à elle, la réclama pour la réforme de son ordre. Cette dernière demande la jeta dans le trouble, elle craignit d'être le jouet d'une illusion. Un franciscain du couvent de Chambéry, le P. Henry de la Baume, lui fut envoyé; sur l'autorisation de Benoît XIII, reconnu comme pape dans les régions de langue française, Colette fut relevée de son vœu de reclusage, quitta sa retraite, parcourut la Bourgogne, la Champagne, les Flandres, pour ramener les couvents des clarisses urbanistes à la stricte observation de la règle franciscaine. Elle y réussit en bon nombre de maisons, au milieu de grandes difficultés, mais grâce aux miracles que Dieu lui donna d'accomplir; elle le fit aussi dans une moindre mesure pour les cordeliers de Dôle ou colettans. Elle établit en même temps de nouvelles fondations; puis s'efforça d'amener la fin du grand schisme. Enfin elle s'occupa de rédiger des statuts pour assurer la stabilité de sa réforme. A Gand, on lui demanda la fondation d'un couvent; elle accéda à ce désir en 1442; trois ans plus tard, elle fonda la maison d'Amiens et annonça sa fin prochaine. Rentrée à Gand, elle expira doucement le 6 mars 1447, après plusieurs mois de maladie. Des miracles déterminèrent une information canonique en vue de sa canonisation. La cause introduite à Rome en 1472 subit d'assez longs retards; ce fut seulement en 1807 que Pie VII canonisa solennellement sainte Colette. On put faire alors une reconnaissance des reliques qui avaient échappé à la destruction. La châsse fut rendue aux religieuses de Poligny, en 1822.

A. Pidoux, *Sainte Colette*, Paris, 1907; E. Sainte-Marie Perrin, *La belle vie de sainte Colette de Corbie*, Paris, 1920.

J. BAUDOT.

2. COLETTE (Mme) acquit la renommée dans le monde des lettres par sa série des *Claudine*, écrite en collaboration avec Willy. Voir WILLY. En dehors de cette collaboration, qui d'ailleurs a complètement cessé, Mme Colette a publié : *L'ingénue libertine, Les vrilles de la vigne; La retraite sentimentale; Sept dialogues de bêtes; La vagabonde; L'entrave; Le blé en herbe; Chéri.* Ce qui caractérise ces œuvres, — y compris bien entendu les *Claudine*, — c'est l'absence complète, totale, absolue, de pudeur. On dirait que Mme Colette appartient à un monde qui n'a jamais eu le moindre contact avec le christianisme, qu'elle descend de quelque prêtresse de Vénus, et qu'elle est demeurée immuablement vouée à son culte, sans aucune foi d'ailleurs, ni même aucun soupçon de sentiment religieux. Si quelque singe ou quelque levrette s'avisaient d'écrire leurs rêveries sentimentales et leurs aventures, j'imagine que c'est à peu près de cette sorte qu'ils les conteraient. Par contre, Mme Colette a des qualités littéraires de tout premier ordre, une observation aiguë, une imagination vive et brillante, une sensibilité délicate, infiniment d'esprit et un style d'une simplicité et d'une pureté classiques.

Deux romans, *Mitsou ou comment l'esprit vient aux filles* et *La maison de Claudine*, parus ces dernières années, et un recueil de nouvelles qui vient de paraître (1924), *La femme cachée*, tranchent un peu sur le ton des ouvrages précédents. C'est toujours la même perfection littéraire, mais la pudeur chrétienne y a moins cruellement à souffrir.

Léon JULES.

COLIN. — Né le 7 août 1790, à Saint-Bonnet-le-Troncy (diocèse de Lyon), Jean-Claude-Marie Colin avait cinq ans à peine quand il perdit sa mère. Celle-ci succombait à la douleur que lui causaient les persécutions dont son mari était l'objet pour refus d'adhérer au schisme constitutionnel. Ordonné prêtre le 23 juin 1815, en même temps que le bienheureux curé d'Ars et le vénérable Marcellin Champagnat, il avait déjà à ce moment la pensée de constituer une société de prêtres pour promouvoir le culte de Marie. Nommé vicaire à Cerdon, paroisse dont son frère était curé, il était d'une santé délicate, mais il se sentait toujours poussé à exécuter son projet. Il s'en ouvrit à son frère qui promit de s'adjoindre à lui. Alors les constitutions furent rédigées et soumises à l'autorité ecclésiastique; en 1823, le nonce du Saint-Siège à Paris donnait un rapport favorable. Cependant M. Boyer, un prêtre de Saint-Sulpice auquel l'abbé Colin avait communiqué son manuscrit, estima que ces règles paraissaient faites pour des anges plutôt que pour des hommes. Plusieurs points furent corrigés en conséquence de cette observation. Quand il fut informé du projet, Mgr Devie, le nouvel évêque de Belley, sous la juridiction duquel était placée la paroisse de Cerdon, fit des difficultés parce qu'il manquait de prêtres; finalement il permit à l'abbé Colin de s'adjoindre un ou deux compagnons pour son œuvre (1824). La petite communauté s'établit au petit séminaire de Belley; le P. Colin en fut nommé supérieur; l'année suivante, le P. Champagnat (voir ce mot), avec trois compagnons dits petits-frères de Marie, vint s'adjoindre aux premiers maristes. Dix ans durant, il fallut lutter avec Mgr Devie, qui voulait faire de la Société de Marie une congrégation purement diocésaine. Toutefois, dès l'année 1835, le pape Grégoire XVI avait approuvé la Société pour les petites missions des campagnes; l'année suivante, on obtenait une approbation plus solennelle, une réunion plénière se tenait à Belley, le P. Colin était nommé supérieur général. Alors on s'installa à Lyon, la maison mère fut pourvue d'un noviciat. Pendant les dix-huit années que dura son administration, le P. Colin prêcha de parole et d'exemple à ses religieux surtout par sa foi et son humilité : il créa quatre grands collèges de jeunes gens, établit des résidences dans une douzaine de diocèses de France, pourvut à l'établissement des missions de l'Océanie qui bientôt devaient compter un martyr (voir CHANEL), fonda un corps de frères coadjuteurs pour décharger ses religieux du souci des affaires temporelles, groupa quelques jeunes filles qui devaient former un peu plus tard les sœurs maristes. En 1854, il donna sa démission de supérieur général, en raison de ses infirmités, et aussi dans le dessein de réviser ses constitutions. Celles-ci furent approuvées définitivement par Pie IX en 1873, et, le 15 novembre 1875, le bon vieillard mourut, après avoir édifié, pendant toute sa vie, ceux qui l'entouraient, par sa bonté, sa simplicité, sa tendre dévotion à l'eucharistie et à la sainte Vierge. A sa mort, la Société de Marie comptait cinq cents membres répartis dans neuf collèges, cinq séminaires, vingt-cinq résidences et cinq vicariats apostoliques. La cause de béatification du serviteur de Dieu a été introduite à Rome en 1908.

G. Goyau, *Le vénérable P. Colin*, Paris, 1910; A. Cothenet, *L'humilité d'un fondateur : le vénérable J.-C. Colin*, Paris.

J. BAUDOT.

COLOMB (Christophe). — Il est difficile de fixer le lieu et la date de naissance de Christophe Colomb. Calvi (en Corse) et un grand nombre de villes d'Italie revendiquent l'honneur de lui avoir donné le jour; de toutes ces villes, Gênes seule offre des titres sérieux à cette revendication. Le père de Christophe, nommé Domenico Colombo, exerçait le métier de tisserand. Et pendant quelque temps Christophe exerça la même profession. Il est né sûrement entre le 31 octobre 1446 et le 31 octobre 1451; l'hypothèse la plus probable est qu'il naquit vers la fin de l'année 1446.

Ses études furent très sommaires, et ses connaissances, même en géométrie, en astronomie et en géographie, très incomplètes. Après le 7 août 1473, on perd sa trace, en Italie. Il dut se rendre assez tôt en Portugal, où il se maria. La vie de marin lui souriait : « J'ai navigué sur mer pendant vingt-trois ans sans interruption notable, écrivait-il en 1492; j'ai vu tout le Levant et le Ponant, ce qu'on appelle le Chemin du septentrion qui est l'Angleterre et j'ai voyagé en Guinée. » Il avait été dans la Méditerranée jusqu'à l'île de Chio; d'Angleterre, il s'était avancé, en 1477, à cent milles en mer vers Thulé (les îles Féroë). Son mariage donne à penser qu'il se rendit à Porto-Santo, près de Madère. Christophe Colomb épousa, en effet, en Portugal, Philippa Moniz, parente par alliance des Perestrello, qui avaient colonisé Porto-Santo. Il est vraisemblable que le mariage fut célébré à Lisbonne; la date est inconnue. Toutefois Christophe abandonna sa femme et ses enfants quand il quitta le Portugal pour l'Espagne (de 1484 à 1486). C'est une tache à sa mémoire.

Le navigateur qu'était Colomb s'intéressait nécessairement aux questions de voyages maritimes. Il ne faudrait pas croire que sa découverte du Nouveau Monde fut le fruit d'une intuition de génie. Christophe alimentait sa curiosité dans les ouvrages spéciaux et, entre tous ces livres, il lut avec une attention particulière l'*Imago mundi* de Pierre d'Ailly, cardinal-évêque de Cambrai, écrite vers l'an 1410. Ce traité, sous une forme scolastique, offre une compilation d'un bon nombre d'auteurs antérieurs. Désireux de réunir toutes les connaissances des anciens sur le monde, d'Ailly cite, pêle-mêle, la Bible, les Grecs, les Arabes, les Latins, voire quelques modernes; il ignore pour-

tant Marco Polo. C'est dans l'*Image du monde* que Colomb a puisé tout son bagage cosmographique et géographique, et surtout les idées générales qui le dominent sur la grandeur et la forme de la terre, le peu de largeur de l'Océan, la situation du paradis terrestre, l'approche de la fin du monde. L'ardeur de Christophe Colomb dans ses recherches cosmographiques fut surtout accrue par l'espoir de trouver sur la côte orientale de l'Inde le paradis terrestre qu'Isidore de Séville, Jean Damascène, Bède et d'Ailly plaçaient là, sur les pentes d'une immense montagne.

Un des maîtres qui orientèrent particulièrement Christophe dans ses recherches fut Toscanelli, médecin de Florence, qui avait une connaissance assez approfondie, pour son époque, des choses cosmographiques. Il avait dressé une carte de l'ensemble de la terre pour mettre en lumière son opinion. Christophe Colomb entra en relations avec lui. Et c'est la carte du savant florentin qui guida les premières navigations du grand Génois : Toscanelli avivait la confiance de Christophe Colomb : « Je loue votre projet de navigation vers l'ouest, lui écrivait-il, et je suis convaincu que la route que vous voulez suivre n'est pas aussi difficile qu'on le croit ; au contraire, telle que je l'ai tracée, elle est sûre. »

Mais l'entreprise que voulait tenter Colomb était extrêmement coûteuse. Et Colomb était pauvre. Par bonheur, il entra fortuitement au monastère de Rabida, près de Huelva, où il fit la connaissance d'un moine, nommé Juan Pérez, qui avait été le confesseur de la reine Isabelle. Le frère se rendit à la cour et eut une conférence avec la reine, à qui il fit partager sa confiance ; quelques mois plus tard, une nouvelle conférence, où le cardinal Mendoza, archevêque de Tolède, le premier personnage ecclésiastique d'Espagne, joua le principal rôle, se prononça en faveur du projet de Christophe Colomb ; dès lors sa cause était gagnée. En vertu d'une convention signée le 17 avril 1492, Colomb fut autorisé à prendre la mer. Le 30 avril 1492, l'ordre d'armer l'expédition à Palos fut enfin donné. Par armement, il faut entendre l'équipement de trois caravelles appartenant à des particuliers et qui furent mises en réquisition au nom de Ferdinand et d'Isabelle pour un temps illimité. La plus grande et la seule pontée des trois caravelles était montée par Christophe Colomb ; elle s'appelait la *Santa-Maria* ou la *Marigalante*. L'expédition était aux frais de la couronne de Castille. Il y fut dépensé 1 140 000 maravédis, soit environ 336 500 francs de la monnaie française.

Christophe Colomb appareilla, le 3 août 1592, à l'embouchure du rio Tinto, en face de Huelva, et cingla vers les Canaries. En septembre, la mer devint très dure et les matelots inquiets se mutinèrent. Ce fut là un terrible sujet de préoccupation pour le capitaine (ou plutôt pour l'amiral, car Colomb avait le titre d'amiral). Une pension annuelle de 10 000 maravédis fut promise à qui signalerait le premier *la terre*. Le 11 octobre, vers le soir, Colomb lui-même aperçut une lueur, que ses compagnons ne firent pas de difficulté de reconnaître. Plus tard, il devait se faire adjuger la pension promise à celui qui aurait vu la terre le premier. Le 12, quand le soleil se leva, les navigateurs purent contempler une belle île couverte de verdure. Colomb entonna le *Te Deum*. Les passagers se précipitèrent sur le rivage et embrassèrent la terre ferme. Christophe Colomb donna à l'île le nom de *San-Salvador*. Il y avait trente-deux jours que l'équipage avait quitté les îles Canaries. De San-Salvador, Colomb gagna la côte septentrionale de Cuba, puis Haïti, qu'il baptisa Española ou Hispaniola.

Nous n'entrerons pas dans le détail de ses voyages et de ses découvertes. Après être rentré en Espagne, il fit un second voyage en Amérique, de 1493 à 1496 : découverte de la Guadeloupe et de la Jamaïque. Troisième voyage (1498-1500) : Colomb se dirigea vers sa colonie d'Hispaniola, qu'il avait quittée depuis dix-huit mois ; son frère Barthélemy y avait étendu la domination espagnole et fondé la ville de San-Domingo. De 1502 à 1504, quatrième voyage, inspiré surtout par des idées mystiques. L'idée de la fin prochaine du monde, l'urgence d'une nouvelle croisade hantaient l'esprit de Colomb. Il fallait se procurer les trésors nécessaires pour une expédition en Terre sainte ; les Indes pouvaient les fournir. Colomb comptait marcher ensuite à la conquête du Saint-Sépulcre. Parti de Cadix le 11 mai 1502, il passa par la Jamaïque et aborda à la côte de Honduras. Des tempêtes et des luttes contre les indigènes le forcèrent à battre en retraite. Le 13 août 1504, il était à Saint-Domingue et, le 7 novembre, il abordait à San-Lucar, en Espagne.

Les dernières années de Christophe Colomb furent tristes. Isabelle morte, le roi Ferdinand ne tint pas à l'égard de l'amiral les promesses que la reine avait faites. L'âme de Colomb se reflète en son testament ou majorat, dans lequel il dispose définitivement, pour l'avenir, de l'emploi des rentes et produits qu'assuraient à sa lignée, par droit d'aînesse, ses conventions avec la couronne de Castille. On voit qu'il entendait payer la dîme à Dieu dans ses pauvres, coopérer à la délivrance du Saint-Sépulcre, assurer l'indépendance du pape, soulager les malades et travailler à la conversion des Indiens.

Il mourut dans les bras des franciscains de Valladolid, le 21 mai 1506. Ses restes furent d'abord déposés dans le couvent. Mais, en 1537, la veuve de son fils Diego obtint de Charles-Quint l'autorisation de les transporter à Hispaniola, alléguant que telle était la volonté de Christophe Colomb. Ils furent donc inhumés dans la cathédrale de Saint-Domingue. En 1795, quand Saint-Domingue fut cédé à la France, l'amiral don Gabriel d'Artibazel les fit transporter à la Havane : ils furent solennellement déposés dans la cathédrale, le 16 janvier 1796.

Harris, une série d'ouvrages très savants sur Christophe Colomb, notamment *Christophe Colomb, son origine, sa vie, ses voyages, sa famille et ses descendants*, Paris, 1884 ; Roselly de Lorgues, *Christophe Colomb, histoire de sa vie et de ses voyages*, Paris, 1878.

E. VACANDARD.

COLOMBAN (lat. *Colombanus*, *Columbanus*). — Les renseignements sont rares, sur la patrie, la famille, les premières années de ce saint. Colum, ou Colman, dont nous avons fait en français Colomban, naquit vers 540 en Irlande : sa mère, à qui, dans une vision, il avait été dit que cet enfant montrerait à ses frères le chemin du salut, exerça sur lui une direction vigilante. Colomban, après ses études, éprouva quelque inquiétude au sujet de son avenir : une pieuse recluse qu'il consulta à ce sujet lui dit : « Jeune homme, tu veux éviter la chute : eh bien, fuis ! » Il crut entendre, dans ces paroles, la voix même du Seigneur, et y répondit sur-le-champ : il dit adieu à ses compagnons et à ses amis, alla déclarer à sa mère que, décidé à suivre le divin Maître dans la voie de l'abnégation et du sacrifice, il se proposait de la quitter pour toujours. Larmes et supplications ne purent rien sur son inflexible volonté : passant sur le corps de sa mère qui voulait l'arrêter, il alla se mettre à l'école du vieil abbé de Cluain-Inis. Ne se sentant pas encore assez éloigné du pays natal, il courut chercher la voie de la perfection dans la colonie naissante de Bangor. Fervent novice, il passa quelques années dans la prière et le jeûne : bientôt, stimulé par son humeur voyageuse et par un désir mystique de renoncement plus absolu, il se dit que Bangor, situé en terre d'Irlande, ne devait pas être le lieu de son repos.

Il ira donc vivre en étranger loin de la terre natale, et, selon les indications de la Providence, il sera ermite, cénobite, missionnaire et même, s'il plaît à Dieu, tout cela simultanément. Il s'en ouvrit à Comgall, abbé de Bangor, qui voulut éprouver cette vocation, et par trois fois refusa de laisser partir un moine dans lequel il espérait trouver le soutien de ses vieux ans. Mais Colomban insista et finit par obtenir son congé; on lui permit même de prélever sur la tribu des moines douze compagnons, parmi lesquels se trouvaient Colomban le jeune, Gall, Potentien, et peut-être aussi Déicole. Après quelques jours de repos en Grande-Bretagne, où dominaient les Angles et les Saxons, envahisseurs exécrés, la petite caravane s'embarqua pour la Gaule. C'était en 590, période de la décadence mérovingienne. L'empire de Clovis, par les fluctuations des partages, se trouvait disloqué en trois souverainetés, Austrasie, Bourgogne et Neustrie; deux femmes rivales, Brunehaut et Frédégonde, y commandaient les événements; les monastères assez nombreux subissaient la déchéance commune. Colomban se crut appelé à remplir le rôle de saint Jean-Baptiste; il prêcha la pénitence pour la rédemption des péchés. Il lui fallait un abri : Gontran, le roi de Bourgogne, le lui procura; la colonie irlandaise se fixa d'abord dans la solitude d'Annegray (Haute-Saône). Les débuts furent pénibles; un accès de fièvre mit en danger la vie de l'un des immigrants; Colomban imagina un remède héroïque; trois jours durant, il jeûna et fit jeûner ses frères; le malade guérit. Les prières de la communauté ne furent pas moins efficaces pour rendre la santé à l'épouse d'un bienfaiteur. La renommée s'en répandit, les malades et les infirmes affluèrent au monastère.

En quittant Annegray, on s'était transporté à Luxeuil : la famille religieuse y fit de nombreuses recrues, puis de nouvelles fondations surgirent. Colomban présidait à leur gouvernement, les visitait, et, par l'exemple plus encore que par les exhortations, il leur imprimait une impulsion vigoureuse. Il fallut bientôt leur donner une règle. Colomban ne l'inventa pas de toutes pièces; il s'inspira de celle de Bangor et de ce que celle-ci devait à l'Orient, mais avant tout il puisa dans l'Évangile où se trouvaient les enseignements du Sauveur. Miroir de perfection religieuse, la règle de Luxeuil a pour principe fondamental que cette vie n'est point la vie véritable; le moine qui aspire à préparer son avenir éternel doit viser à un détachement complet, à l'abnégation absolue. Colomban appliqua ce principe fondamental avec une vigueur parfois déconcertante; il voulut le renoncement absolu; pas de ménagements quand il s'agit de renoncer à la volonté propre; pour ce rude chef, la mesure de l'obéissance fut d'être sans mesure. La correction qui châtiait le passé et prévenait l'avenir était particulièrement sévère; soit complaisance pour des traditions irlandaises, soit désir de bien marquer les usages propres à Luxeuil, Colomban entra dans de minutieux détails sur l'ordre et la durée de la psalmodie, surtout de la psalmodie nocturne. Cette règle toute marquée de sa personnalité excita l'admiration et souleva l'enthousiasme. La vertu du fondateur de Luxeuil inspirait le respect et la vénération : on venait à lui pour chercher dans la pénitence le vrai et seul remède au péché. Cependant l'épiscopat ne paraît pas lui avoir été très favorable.

Mais il eut surtout à subir la fureur de Brunehaut qu'il lui arriva de froisser dans sa dignité. Un jour vint où, devant la rancune de cette femme et la colère de Thierry, il dut quitter, le cœur brisé, la solitude où il avait cru trouver son repos. On le vit errer quelque temps en France, puis sur les terres allemandes. Finalement, pendant son séjour à la cour lombarde, il fit chercher un lieu favorable pour y fixer son monastère errant. Il le trouva à Bobbio, où le site à la fois sauvage et gracieux plaisait à sa rude nature. Malgré la fatigue et les ans, il se mit à la construction d'un nouveau monastère (614). Vainement, après la mort de Théodebert et de Brunehaut, Clotaire II voulut-il le rappeler à Luxeuil. Colomban refusa pour demeurer fidèle à sa fondation de Bobbio. Il chargea Eustate, qu'on avait dépêché vers lui, de remercier le roi en son nom. Se souvenant qu'il avait sévèrement traité son disciple Gall, laissé en Suisse, il pria ses moines de lui porter son bâton pastoral, comme une preuve authentique qu'il le relevait de la suspense. Un an après son arrivée à Bobbio, Colomban expira le 23 novembre 615. Son corps fut enseveli sous l'église du monastère : son tombeau devint le centre d'un pèlerinage très fréquenté et la voix populaire lui décerna les honneurs dus aux bienheureux. Le ciel ratifia par des prodiges cette canonisation spontanée.

E. Martin, *Saint Colomban*, Paris, 1905.

J. Baudot.

1. COLOMBE (lat. *Columba*). — Si l'on en croit la légende, Colombe, de famille royale mais païenne, naquit en Espagne au cours du IIIe siècle. Elle était toute jeune encore, quand, ne voulant ni prier ni adorer les idoles, elle quitta secrètement la maison paternelle et alla chercher en Gaule le bonheur d'embrasser le christianisme. Avec plusieurs compagnons animés des mêmes sentiments, elle s'arrêta d'abord à Vienne en Dauphiné, et y reçut le baptême. Remontant ensuite vers le nord, elle s'arrêta dans la ville de Sens, où elle croyait pouvoir pratiquer en paix sa religion. Mais, en 274, l'empereur Aurélien se présenta dans la ville, où il avait séjourné auparavant, et voulut exécuter lui-même les édits de persécution lancés par lui contre les chrétiens. Colombe, avec ses compagnons, fut amenée devant son tribunal. Aurélien commença par condamner à mort les confesseurs de la foi : il épargna Colombe, espérant pouvoir la faire apostasier. Mais la jeune fille fut inébranlable dans sa foi : condamnée à périr dans les flammes, elle fut préservée par miracle de leur atteinte, et, sur l'ordre d'Aurélien, eut la tête tranchée. Les reliques, longtemps conservées dans l'église des bénédictins, furent brûlées au XVIe siècle par les huguenots. Beaucoup d'églises en France sont sous le vocable de cette sainte martyre : on trouve sa fête dans les nouveaux propres des diocèses de Sens, Meaux et Lyon.

J. Baudot.

2. COLOMBE Michel est un des plus célèbres parmi nos *tailleurs d'images* du XVe siècle. On ne connaît avec exactitude ni la date ni le lieu de sa naissance; mais une lettre de Jean Lemaire à Marguerite d'Autriche, datée de 1511, le dit âgé d'environ quatre-vingts ans. Il serait donc né vers 1430; c'est en tout cas en pleine période gothique que s'est formé son talent. Il résida longtemps à Tours et certains auteurs le croient tourangeau, tandis que d'autres, parmi lesquels M. Paul Vitry, *Michel Colombe et la sculpture de son temps*, Paris, 1901, semblent se rallier à l'opinion d'après laquelle il serait breton, originaire des environs de Saint-Pol-de-Léon.

On attribue à Michel Colombe les sculptures de la cathédrale de Tréguier et celles du calvaire de Folgoet; mais ces attributions ne sont étayées d'aucune preuve. Les débuts de cette carrière artistique sont mystérieux encore pour les historiens. La première œuvre dont on y puisse avec certitude relever la trace est un bas-relief d'albâtre longtemps conservé à l'abbaye de Saint Michel-en-l'Herm, où les protestants le brisèrent en 1569. L'archange saint Michel y était figuré perçant de sa lance un sanglier furieux à côté d'un roi disant ses prières. Ce travail avait été commandé par Louis XI, en témoignage de sa reconnaissance au saint

patron de l'abbaye qui l'avait protégé lors d'un accident de chasse.

En 1474, le paiement d'une autre commande royale vient confirmer la faveur dont jouissait Michel Colombe et associe son nom à celui du peintre de Tours, Jean Fouquet. En 1480, il modèle la maquette du tombeau de Louis de Rohault, évêque de Maillezais; en 1502, il commence l'exécution du tombeau que la reine Anne voulait élever au duc de Bretagne François II, son père; un peu plus tard, c'est un grand retable pour le maître-autel des Carmes, puis un *Sépulcre* destiné à l'église Saint-Sauveur de La Rochelle, et un autre retable pour Saint-Saturnin de Tours, représentant en bas-relief le *Trépassement de la Vierge*. De 1508 à 1511, il exécute la statue funéraire de Guillaume de Guégen, évêque de Nantes; de 1508 à 1509, le relief du *saint Georges* du château de Gaillon. Il s'engage, le 3 décembre 1511, à faire *de sa propre manufaiture* la maquette de terre cuite des figures du tombeau des ducs de Savoie à Brou; mais l'exécution du monument ne lui fut jamais confiée. Aucun texte ne parle de Michel Colombe après 1512, et l'on ignore la date exacte de sa mort.

Le tombeau du duc de Bretagne est vraiment son œuvre maîtresse, bien qu'édifié d'après les plans du peintre Jean Perréal. C'est celui-ci qui choisit les thèmes et les décors italianisants qu'on y remarque, mais le sculpteur transforma les données étrangères en y appliquant son propre tempérament. La grâce sans afféterie, la pondération, la vérité sans vulgarité, une certaine noblesse douce et sans emphase, une précision dans les détails qui révèle une habileté extrême, tels en sont les caractères. Ce sont ceux-là mêmes qui distinguent l'art gothique au début du XVI^e^ siècle après ses transformations successives, au moment où un courant d'italianisme est sur le point de l'anéantir. Michel Colombe est l'artiste qui représente le mieux notre école de sculpture nationale à cette époque.

Carletta DUBAC.

COLOMBIE. — Vaste pays qui mesure 1 200 000 kilomètres carrés (le double de la France) et compte un peu plus de 4 000 000 d'habitants : à peine 500 000 blancs, contre 1 600 000 métis, 1 400 000 indiens, presque tous civilisés, et 700 000 nègres mulâtres. La république de Colombie ne s'est définitivement constituée sur ses bases actuelles qu'en 1851. La révolte contre l'Espagne et l'indépendance remontent à 1819. Les Colombiens sont à peu près tous catholiques. L'enseignement public est, en grande partie, sous la direction immédiate des congrégations religieuses, et les rapports sont généralement bons entre la république et le Saint-Siège, représenté, à Bogota, par un délégué apostolique.

Quinze sièges :

Carthagène des Indes, métrop.; — suffrag. : Santa-Marta; Panama.

Bogota, métrop.; — suffrag. : Ibagué; Nueva-Pamplona; Soccorro; Tunja.

Medellin, métrop.; — suffrag. : Antioquia et Jérico; Manizales; Santa Rosa de Osos.

Popayan, métrop. ; — suffrag. : Garzon; Pasto.

« C'est à Carthagène des Indes que saint Pierre Claver exerça son admirable charité vis-à-vis des noirs, » et c'est à Bogota que, « tous les ans, au 6 août, jour anniversaire de la fondation de la ville, on expose les ornements sacrés qui servirent à célébrer pour la première fois le saint sacrifice sur cette terre, dans une petite chapelle qui subsiste encore. » P. Termoz, *Amérique latine*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 1093, 1094.

J. BRICOUT.

COLOMBINI Jean. — Jean, de l'illustre famille des Colombini, naquit à Sienne au XIV^e^ siècle : il épousa une jeune personne de qualité, nommée Blaise Bandinelli, dont il eut un fils et une fille. Élevé à l'une des premières charges de la république, il était occupé du matin au soir à traiter d'affaires multiples qui lui laissaient à peine le temps de prendre ses repas. Impatient et prompt à se mettre en colère, il ne supportait aucun retard. Un jour qu'il n'avait pas trouvé le dîner prêt à temps, il s'emporta et traita durement son épouse : celle-ci s'excusa doucement et, pour l'occuper, lui mit entre les mains la Vie des saints, l'exhortant à en lire quelque passage. Jean jeta brusquement le livre à terre; mais, regrettant aussitôt cet acte de violence, il ramassa le livre, l'ouvrit et fut vivement impressionné par ce qu'il lut sur l'illustre pénitente Marie Égyptienne. C'est là que l'attendait la grâce de la conversion : il devint un homme tout nouveau et travailla sans retard à se sanctifier. Il obtint de son épouse qu'ils vivraient désormais ensemble comme frère et sœur, s'imposa à lui-même les pratiques d'une austère pénitence, voulut consacrer sa fortune à soigner les pèlerins et les malades. Animé d'un saint zèle, il amena des hommes vertueux à imiter son exemple, institua une nouvelle famille religieuse, à laquelle des enfants de Viterbe donnèrent le nom de « jésuates » parce qu'ils avaient entendu les disciples de Colombini répéter continuellement : « Vive Jésus! louange à Jésus! »

Soupçonnés d'abord par Urbain V d'avoir quelque relation avec la secte fanatique des « fraticelles », les nouveaux religieux se justifièrent pleinement et obtinrent l'approbation pontificale en 1367. Urbain V leur fixa lui-même un costume, composé d'une soutane blanche et d'un manteau brun : il les exhorta à ne plus parcourir en masses les campagnes, mais à fonder des résidences fixes. Ils adoptèrent plus tard la règle de saint Augustin, après avoir suivi tout d'abord la règle de saint Benoît modifiée; ils ne formaient qu'une congrégation pieuse, et, pour ce motif, ne faisaient pas de vœux solennels. L'année même de leur approbation, Jean Colombini mourut saintement, au cours d'un voyage à Aquapendente, le 31 juillet 1367. La Congrégation fut abrogée en 1668 par le pape Clément IX.

J. BAUDOT.

1. COLONIES DE VACANCES. — Les colonies de vacances ont pris un développement considérable, qu'il ne faut pas déplorer, mais qu'il faut s'employer à mettre à profit pour le plus grand bien des enfants.

Colonies privées et colonies municipales. — Distinguons tout de suite les colonies privées d'avec les colonies municipales. Inaugurées par les Conférences de Saint-Vincent-de-Paul de Montpellier en 1860, les colonies privées furent fondées, dans la Seine, par le pasteur Lorriaux, à l'Œuvre des Trois-Semaines, de Levallois-Perret, en 1881. Les colonies municipales ne sont venues qu'après. C'est la Caisse des écoles du IX^e^ arrondissement qui a établi les premières de ce genre, à Paris du moins, en 1883. Tandis que les colonies privées ont assez généralement une direction confessionnelle, les colonies municipales affichent une complète neutralité religieuse et politique. Ces dernières, pour Paris, fonctionnent sous le contrôle de la Caisse des écoles de chaque arrondissement. Elles vivent surtout des contributions fournies par les Caisses des écoles, et aussi des subventions qui leur sont accordées par l'État, les conseils généraux, les conseils municipaux, le Pari mutuel, etc. Elles se recrutent parmi les enfants des écoles communales appartenant à des familles nécessiteuses, enfants chétifs et dignes d'intérêt, et elles sont gratuites ou presque. Les colonies privées — à part celles qui, constituées en associations déclarées, peuvent recevoir des subven-

tions de l'État, des départements ou des communes — vivent des cotisations demandées aux enfants et, plus encore en général, des ressources mises à leur disposition par la charité privée. — Pour se faire une idée des colonies de vacances et des œuvres du grand air qui, rien qu'à Paris et dans sa banlieue, existaient en 1921, voir *Paris charitable, bienfaisant et social*, publié par l'Office central des œuvres de bienfaisance, 1921, p. 389-429. Cette longue énumération d'œuvres générales et d'œuvres locales, par arrondissements et par communes, témoigne de l'intérêt universel que l'on porte aux petits colons.

Après ces considérations qui visent les colonies municipales autant que les colonies privées, nous ne nous occuperons plus, dans la suite de cet article, que des colonies catholiques. Encore laisserons-nous de côté les colonies de vacances pour petits séminaristes, les colonies d'hivernage, ce qu'on appelle la demi-colonie et la caravane de vacances, pour nous en tenir aux colonies de vacances proprement dites. Pour celles-là, on trouvera dans le *Manuel pratique d'action religieuse*, publié par l'Action populaire, 1913, p. 525-529, quelques indications et références. C'est également à ce manuel, p. 516-525, 530-532, que nous empruntons la plupart de nos renseignements sur les dernières.

But. — « La colonie de vacances, y lit-on, est d'abord une cure physique au grand air : elle tient une large place dans l'armement antituberculeux. Mais elle est aussi une cure morale... Les catholiques n'ont pas à dissimuler que s'ils font de la colonie de vacances, comme tout le monde, une œuvre de culture physique, ils entendent en faire aussi une œuvre éducatrice. Au point de vue social, moral et religieux, la colonie offre à l'éducateur un champ merveilleusement préparé. La communauté de vie pendant plusieurs semaines, l'intimité des relations quotidiennes créent de particulières facilités d'influence et d'apostolat. Grâce à une direction éclairée, les colonies deviendront, pour l'organisation sociale et religieuse des milieux ouvriers, des pépinières de militants. »

Organisation. — 1. *Local.* « Certaines colonies usent du placement individuel des enfants dans les familles rurales, à la montagne, et, alors, ou bien les jeunes colons vivent isolés, ou bien ils se rencontrent à certains jours, à certaines heures pour des exercices en commun. » La méthode préférée est celle de la vie en commun. « Disperser les colons, c'est renoncer à faire leur éducation morale et religieuse, c'est en même temps les priver des jeux et des divertissements que permet seul le groupement. » Mais où trouver le gîte qui abritera les colons, dans le voisinage de la mer ou de la montagne, ou dans la plaine? Les paroisses ou les œuvres qui possèdent en propre une maison appropriée sont assez rares. Aussi les colonies cherchent-elles généralement leur habitation dans un collège, un pensionnat, un petit séminaire. « Il est désirable que, de plus en plus, pour favoriser l'organisation des colonies, les maisons d'éducation, externats et surtout pensionnats, ouvrent leurs portes durant les vacances aux colons des villes. L'installation étant toujours prête, les directeurs des colonies n'auraient à leur charge que les frais de location et de séjour. Dans ces établissements scolaires, les enfants des villes trouveraient le plus souvent le matériel indispensable à certains jeux de plein air et toute une organisation adéquate à leurs besoins. Un château, une villa peuvent présenter certains avantages très précis, mais l'installation matérielle en sera nécessairement moins adaptée au tempérament des hôtes de passage. » L'Action populaire donne ici une liste sommaire du matériel nécessaire, comme, plus loin, une liste des objets indispensables aux enfants pour un mois de séjour : ces détails sont à envisager soigneusement et contribuent au succès d'une colonie. — 2. *Recrutement.* Pour la désignation des enfants, certaines conditions s'imposent. « Conditions *physiques :* La principale de ces conditions est que l'enfant, tout en étant faible et maladif, ne soit atteint d'aucun mal contagieux. Il est donc très recommandé d'exiger un examen médical des futurs colons. Renouvelé au retour, cet examen fera connaître les résultats obtenus. Une seconde condition physique est la propreté. Évitons d'admettre des enfants qui, par leur malpropreté, leur désordre et le négligé de leur tenue, sont d'un mauvais exemple pour les autres et nuisent à la réputation de nos œuvres. Conditions *morales :* Les conditions morales généralement exigées sont la régularité au patronage ou à l'école, car il est bon que les directeurs connaissent les enfants dont ils auront la responsabilité. » Préférât-on les enfants qui s'annoncent comme de futurs sujets d'élite, il sera bon de ne pas écarter « les pauvres petits souffreteux dont l'intelligence tarde à s'ouvrir en raison de leur faiblesse physique et auxquels quelques semaines à la campagne feront tant de bien. » — Il vaut mieux, en général, exiger une cotisation, si réduite soit-elle. Le nombre des enfants d'une colonie peut varier de 25 à 50. Les enfants seront groupés en colonies diverses suivant leur âge : au-dessous de neuf ans; de neuf ou dix ans à treize ou quatorze; au-dessus. Ces chiffres n'ont rien d'absolu. Avec les petits, la direction d'une femme dévouée est tout indiquée. Sauf exceptions justifiées, il est préférable de ne pas mettre ensemble des enfants d'une condition sociale trop inégale. On peut très bien former des colonies interparoissiales.

Le *Manuel pratique d'action religieuse* donne *in extenso* un règlement-type pour les colonies de vacances. Rien n'y paraît oublié. Discipline; rapports avec les directeurs et avec les camarades; sections et grades; argent; infirmerie; ordre général; avis pratiques pour éviter les accidents, les dégâts, les réclamations du dehors; dortoir; réfectoire; jeux et promenades; messe; offices du dimanche; confession; causeries; lettres; bains; travaux de propreté : tout est prévu et expliqué aux jeunes colons pour que leur séjour soit agréable et bon.

Colonies de jeunes filles. — Ce qu'on vient de lire intéresse presque également garçons et filles. Il suffira donc de signaler brièvement deux points plus spéciaux aux colonies féminines. — 1. Quand la colonie n'est pas dirigée par de bonnes religieuses habituées à mener quelque patronage ou maison de famille, la grosse affaire est de trouver des femmes sérieusement chrétiennes et pieuses, qui se plaisent au milieu des fillettes et des jeunes filles; « des femmes charitables qui se dévoueront à remplir, pendant trois ou quatre semaines, le rôle de mère ou de sœur aînée; » des femmes qui aient assez de santé pour « se mêler aux jeux, prendre part aux plus longues promenades, se lever avant les autres et se coucher les dernières; » des femmes qui, de plus, soient bonnes maîtresses de maison, aient un jugement sûr et fassent accepter leur autorité par leurs aides et par les enfants. — 2. En dehors des exercices de piété, la vie se partagera entre le travail et les distractions. Celles-ci occupent sans doute la plus grande partie de la journée. Toutefois on fera bien, d'ordinaire, de réserver quelques heures aux soins du ménage. « L'école ménagère n'est pas facile à organiser avec de jeunes fillettes, » ni même avec des jeunes filles en vacances. « Mais il ne faut pas, tout au moins, qu'elles perdent l'habitude d'aider, comme elles le font chez elles, à éplucher les légumes, à laver la vaisselle, à balayer la maison et à faire les lits. Un peu de travail manuel n'est pas de trop. Pendant que les doigts sont occupés, c'est le moment de raconter

une histoire; on peut, par cette porte, faire entrer bien des idées justes et introduire des pensées édifiantes. » « Un peu de travail manuel » n'empêchera pas ces chères enfants de se bien récréer. Mais comme ce sage équilibre de choses qui paraissent d'abord se contredire suppose, chez la directrice, un rare assemblage de qualités précieuses!

Les colonies de vacances, pour garçons ou pour filles, peuvent être un excellent moyen d'éducation : a nous d'en user heureusement!

J. Bricout.

2. COLONIES FRANÇAISES. — On prend ici le mot « colonies » dans son sens le plus large; car on range ici parmi nos colonies l'Algérie elle-même, qui est comme une extension du territoire français au delà de la Méditerranée, et aussi les pays sur lesquels nous exerçons notre protectorat en notre propre nom (Tunisie, Maroc, Annam), ou en vertu d'un mandat de la Société des Nations (Syrie et Liban, Togo et Cameroun). Les pays protégés gardent leurs chefs nationaux, mais ceux-ci sont liés par des traités et soumettent leur administration au contrôle des agents de la métropole.

I. Leur importance. — Le magnifique empire colonial que nous n'avons pas su constituer ou garder au XVIIIe siècle s'est reformé et développé depuis bientôt cent ans.

Nos colonies comptent, en superficie, plus de 12 millions de kilomètres carrés. C'est plus que toute l'Europe, puisque l'Europe n'a que 10 millions de kilomètres carrés, plus de vingt-deux fois la France; c'est à peu près un dixième de notre planète. Mettons que la moitié de cet immense domaine soit sans valeur, comme est sans grande valeur la moitié environ de la planète. Il n'en reste pas moins que nous avons à civiliser, à mettre en valeur, à franciser onze ou douze Frances.

Les statistiques relatives à la population de nos colonies sont encore assez mal fixées. Celles qui paraissent les plus exactes fournissent les chiffres suivants :

Afrique du Nord (Maroc, Algérie, Tunisie, Mauritanie, Sahara).....	13 700 000
Afrique Occidentale (Sénégal, Soudan, Crimée, Côte d'Ivoire, Dahomey)....	12 000 000
Afrique Équatoriale (Gabon, Loango, Congo, Oubanghi-Chari-Tchad).....	6 000 000
Océan Indien (Madagascar, Réunion, Côte des Somalis, Indes françaises)...	4 300 000
Indo-Chine (Cochinchine, Cambodge, Annam, Laos, Tonkin).....	18 000 000
Amérique (Saint-Pierre-et-Miquelon, Antilles, Guyane).....	430 000
Océanie (Nouvelle-Calédonie, Taïti, etc.).	100 000
Au total.....	54 530 000

auxquels il faut maintenant ajouter les populations du Togo et du Cameroun, sans oublier celles de nos zones d'influence en Syrie et ailleurs, ce qui permet de porter le chiffre total de notre population coloniale à 60 millions d'habitants au minimum. Ces 60 millions d'habitants sont répartis dans les diverses parties du monde. Mais bon nombre se trouvent à proximité de la métropole : ce qui est un avantage de plus.

Après l'Angleterre, c'est la France qui détient l'empire colonial le plus important. Les Pays-Bas, la Belgique, le Portugal, les États-Unis, le Japon ne viennent qu'après nous.

II. Notre politique coloniale. — Il y a différentes manières de concevoir la politique coloniale, et toutes n'ont pas la même valeur au point de vue moral.

Gardons-nous ici de toute généralisation abusive : les indigènes de toutes nos colonies ne sont pas à traiter absolument de la même façon, puisque tous n'en sont pas au même stade de civilisation ni au même degré d'attachement à la France.

Gardons-nous également de tout esprit systématique.

Les uns exaltent une politique exclusivement réaliste ou, plutôt, utilitariste. Nous sommes les plus forts, dominons ces indigènes et pressons-les comme des « éponges fiscales ». Les autres — ils sont nombreux dans notre pays — ne parlent que d'idéalisme, d'humanité, de dévouement, d'aide à ces faibles que sont nos protégés. Comme on l'a écrit, il ne s'agit plus, pour eux, de « droit du plus fort », mais de « droit du fort à aider le plus faible ». Il est bien évident que, pour un homme honnête et surtout pour un chrétien, ce dernier droit existe seul. Ce n'est pas à dire, pourtant, qu'une nation n'ait pas, en même temps, le droit de tirer profit de ses colonies. Si elles jouissent d'un climat sain et possèdent un sol fertile, elles offrent un débouché facile au trop-plein de sa population : elles sont des « colonies de peuplement ». Toujours elles peuvent contribuer à étendre son commerce et à développer sa marine et son influence politique. Elles procurent à la métropole les matières premières et les denrées dont celle-ci a besoin, et, en échange, elles reçoivent de celle-ci les produits naturels ou manufacturés qui leur sont utiles : elles sont des « colonies à cultures ou d'exploitation »; trop peu salubres, trop brûlantes par exemple, pour que les Français puissent y vivre et s'y acclimater, elles sont administrées surtout dans un but commercial.

Bref, si l'on est sage et juste, on devra concevoir l'expansion coloniale « pour l'avantage et le bien des deux parties ». Alors, comme l'a écrit un de nos anciens ministres des Colonies, M. Albert Sarraut, *La mise en valeur des colonies françaises*, Paris, 1923, p. 88, 89,

> Il n'y a plus spoliation d'une race par une autre, mais *association*, suivant la formule heureuse qui est devenue la devise de notre politique coloniale... Si elle vient chercher des marchandises ou des débouchés, elle apporte en retour, parmi des populations trop souvent livrées à la barbarie, à la misère, au fouet des esclavagistes ou aux caprices de despotes sanguinaires, aux anarchies de toute sorte, l'ordre, la sécurité, la santé, l'instruction, la justice, l'espérance d'un avenir meilleur, avec le surcroît de ressources nouvelles que le génie civilisateur fait jaillir du sol encore vierge pour le profit commun du protecteur et du protégé. Cette politique fonde des comptoirs; mais aussitôt, autour d'eux, elle bâtit une maternité, une école, un hôpital, un prétoire. Elle entoure et protège l'individu désarmé des garanties formelles de la loi. Elle affirme non plus seulement les droits de la nation colonisatrice, mais ses devoirs, et elle les inscrit au premier rang. Mieux encore! A son effort civilisateur, elle veut, à mesure de leur capacité, associer ses protégés, les appeler progressivement à la gestion de leur pays, les habiliter par l'éducation à cette collaboration et, partageant avec eux les responsabilités comme les bénéfices, hausser leur conscience peu à peu éveillée et transformée jusqu'au sentiment lucide de leurs devoirs, des obligations qu'ils contractent envers nous, pour l'accroissement, la garde et la commune défense d'un patrimoine solidaire.

Cette doctrine est la seule qui puisse se justifier à la fois devant la raison et devant la conscience. Quel honneur c'est et ce sera pour la France de l'avoir conçue nettement et de la réaliser! Sans doute, dans nos colonies comme dans la métropole, tous les administrateurs, tous les fonctionnaires, tous les gens d'affaires ne sont point pareillement louables. Il en est parmi eux dont on a justement dénoncé les méfaits. Mais, dans l'ensemble, nous ne sommes pas de mauvais maîtres. Et la preuve c'est que 50 000 fusils gardent 50 à 60 millions de ressortissants, pas 1 pour 1 000! Une autre preuve, non moins frappante, c'est que, pendant la guerre, nos colonies ont souscrit près d'un milliard de francs et nous ont fourni, — quoique prétende l'auteur de *Batouala*, on peut dire : volon-

tairement, — 600 000 combattants et 200 000 travailleurs.

Ennemis ou amis savent reconnaître, du reste, que la France est une excellente colonisatrice. Un ancien consul général d'Allemagne au Congo belge, après avoir déclaré que jusqu'ici les indigènes du Cameroun et du Togo « se détournent des Français d'une façon rébarbative, » ajoutait : « Les Français réussiront-ils à vaincre partout cette résistance? On ne peut encore l'affirmer aujourd'hui. Le ravitaillement complet de la colonie du Dahomey, qui en 1893, sous le règne du roi Béhanzin, était un pays en état de lutte ouverte, et est maintenant paisible, particulièrement dans la partie soumise à l'influence française, prouve que, dans ces sortes d'affaires, les Français ne se sont pas montrés dépourvus d'adresse. » Et voici ce que, à son retour d'un voyage en Indo-Chine, disait lord Northcliffe : « Les problèmes que présentent le contact et l'interprétation de ces façons de vivre et de penser si diverses sont aujourd'hui la base de la politique mondiale. Il faut voyager, même rapidement, comme je viens de le faire, pour s'en rendre compte, et je tiens à vous répéter ce que j'ai déjà écrit, que nulle part, pendant mon voyage, je n'ai pu constater une solution plus heureuse à ces problèmes que dans l'Indo-Chine, cette magnifique partie de la France d'outremer. Nous nous piquons, nous autres Britanniques, d'en savoir aussi long que qui ce soit en fait de colonisation; mais pour l'œuvre que vous avez accomplie en Indo-Chine, comme d'ailleurs au Maroc que j'ai visité récemment, nous vous devons, à vous, Français, un grand coup de chapeau. » Cf. Sarraut, *op. cit.*, p. 125. N'en peut-on pas penser autant, non seulement pour l'Algérie, mais aussi pour la Tunisie, Madagascar, d'autres colonies encore? Oui, nous pouvons être fiers de notre magnifique empire colonial et de la politique, tout ensemble habile et fraternelle, que nous y avons suivie.

III. Deux desiderata. — 1. Quel dommage que, ar suite de notre insuffisante natalité, — de notre énatalité, comme on dit, — nos colonies manquent de Français! Comme la besogne que nous y faisons serait veilleure et plus belle encore! En Algérie, les Français officiels sont 620 000 environ, mais 305 000 seulement (pas même la moitié) sont des Français vraiment authentiques. Les autres ne sont que des fils d'étrangers, nés dans nos colonies ou en France, que la loi francise d'office. Or, comme le remarquait *Pour la Vie*, en décembre 1922, « si, quelquefois, en matière de nationalisation, le lapin devient carpe, si le fils d'étranger fait souvent un bon Français, il n'en est pas toujours ainsi. Il arrive même que ces soi-disant citoyens français sont plus dangereux sous le masque dont nous les avons affublés que s'ils étaient restés détenteurs de leur nationalité véritable et s'ils nous combattaient à visage découvert. »

Faute, donc, de nombreux enfants, les familles n'essaiment plus au dehors. Comment envoyer ou laisser partir au loin les cerveaux et les bras qui font défaut ici! Pour nos colonies comme pour la mère-patrie, la question de la natalité apparaîtra de plus en plus comme la question capitale, une question de vie ou de mort. Par conséquent, notre politique coloniale doit se doubler d'une politique, sagement hardie, de la natalité. Si les berceaux continuaient de rester vides, l'œuvre superbe de notre bienfaisante expansion ne pourrait se poursuivre ni peut-être même se maintenir.

2. Il faudrait aussi que l'on aidât réellement nos missionnaires français dans l'entreprise de salut à laquelle ils se dévouent. Sur les 60 millions d'habitants que comptent nos colonies, il n'y a que 2 millions de chrétiens. Tout le reste est infidèle : musulman, bouddhiste, animiste ou fétichiste. La France n'est-elle pas responsable de ces enfants d'adoption? Dieu ne les lui a-t-il pas confiés pour qu'elle les mène à lui? Ne doit-elle pas, ne devons-nous pas seconder plus généreusement les apôtres qui vont en Afrique, en Asie, en Océanie, évangéliser tant de malheureux qui sont doublement nos frères ?

Ce serait du même coup servir Dieu et la France. Il ne s'agit pas de faire de l'*assimilation* à tort et à travers, je veux dire de prétendre abusivement nous couler tous dans le même moule, nous et nos frères, attardés ou égarés, des colonies françaises. Mais une certaine assimilation est légitime, possible, et elle serait féconde. Pourquoi ce qui s'est fait heureusement pour les barbares de jadis, par exemple, ne pourrait-il pas se renouveler dans quelque mesure ?

On parle beaucoup du réveil de l'islam et du péril musulman. L'avenir nous dira si l'on se trompe. Mais il est certain que les missionnaires catholiques de toutes nations et de tous rites, bien plus, que les peuples chrétiens de toutes races et de toutes confessions devraient, oubliant de fâcheuses rivalités, faire bloc contre l'ennemi commun. N'est-il pas, aussi, évident que nos administrations coloniales doivent cesser de favoriser les progrès de l'islam chez les nègres d'Afrique, pour seconder au contraire, bien loin de le gêner, l'effort de nos missionnaires auprès d'eux? Elles peuvent en agir ainsi sans violer la liberté de conscience de personne ni soulever la moindre révolte. Ce ne sont pas seulement des apôtres, comme le P. de Foucauld, ou des généraux, comme Mangin (qui a vécu parmi les noirs), qui demandent à notre gouvernement, comme à nos coreligionnaires, de favoriser l'évangélisation catholique française en Afrique et, d'une façon générale, dans toutes nos colonies. Bien des hommes politiques ou des publicistes, qui ne sont pas des croyants, s'expriment dans le même sens. Tant il est clair que les infidèles convertis par nos missionnaires apprennent d'eux à estimer et à aimer la France! Nos missionnaires, religieux ou religieuses, s'en vont au loin pour prêcher l'Évangile : c'est là leur mission. Mais, si leur pays d'origine, si leur patrie est aimée à cause d'eux, à cause de leurs vertus et de leur généreux dévouement, qui pourrait les en blâmer et quel Français ne s'en réjouirait à bon droit?

J. Bricout.

COLONNE. — La colonne est un des éléments architecturaux les plus intéressants au point de vue de l'art. Elle se compose d'une base, d'un fût et d'un chapiteau, ou tout au moins de ces deux dernières parties, et constitue un support destiné à recevoir les extrémités d'une plate-bande ou la retombée d'un arc.

Qu'elle soit dérivée du pilier dont on abattit les angles et que l'on arrondit, ou du tronc d'arbre destiné à soutenir un toit avec l'intermédiaire d'un coussinet de bois, on la trouve en usage chez les plus anciens peuples. Selon les matériaux dont ils disposaient, ceux-ci l'établirent en blocs monolithes de marbre, de pierre ou d'albâtre; en briques, béton de cailloux ou moellons recouverts de stuc ou de mosaïque; en cristal, en bois revêtu de cuivre, d'argent ou d'or, en pierres précieuses, même, chez les Orientaux; en métal, enfin, comme les colonnes de bronze du Temple de Salomon. C'est en bronze aussi que sont les quatre colonnes torses qui soutiennent le baldaquin du maître-autel de Saint-Pierre et Rome de que l'architecte Garnier, au XIXe siècle, fit exécuter les bases et les chapiteaux de l'Opéra de Paris.

Parfois renflée en forme de bulbe chez les Égyptiens, diminuant de diamètre de la base au chapiteau dans l'art grec ou romain, régulièrement cylindrique au Moyen Age ou contournée en spirale; cannelée sur tout ou partie de sa hauteur; affectant la forme d'un personnage comme les cariatides de l'Érechtheion;

recouverte de feuilles imbriquées, de coquillages, d'ornements sculptés ou peints, de bossages accusant les assises horizontales des matériaux comme aux Tuileries de Philibert Delorme; disposée en accouplements, en faisceaux, cantonnant un pilier, la colonne se prête à mainte combinaison architecturale.

Les colonnes triomphales, généralement creuses et de proportions colossales, décorées de sculptures commémoratives, sont tout à fait particulières. A Paris, citons en ce genre la *Colonne Vendôme*, exécutée sous le règne de Napoléon Ier sur le modèle de la *Colonne Trajane*, dont les moulages sont au musée de Saint-Germain-en-Laye. Elle fut abattue par la Commune le 16 mai 1871 et réédifiée sous le gouvernement de Mac-Mahon, ainsi que la statue de Napoléon qui la surmonte.

Carletta DUBAC.

COLOSSIENS (ÉPITRE AUX). — La petite communauté de Colosses, bourgade de Phrygie située non loin de Laodicée dans la province d'Asie, n'avait pas été évangélisée directement par saint Paul. Néanmoins, lorsqu'il connut, par un de ses disciples, Épaphras, la situation de cette Église et les erreurs qui pouvaient la séduire, il tint à lui donner son témoignage et son enseignement.

I. ANALYSE. — Entre un préambule, I, 1-12, où saint Paul, après avoir salué ses correspondants et les avoir félicités pour leur foi et leur charité, demande à Dieu de les faire progresser dans l'intelligence de l'Évangile, — et un épilogue, IV, 7-18, qui contient surtout des salutations, on peut distinguer trois parties. — 1° *Partie dogmatique*, I, 13-23. Cette section renferme un exposé doctrinal vigoureux concernant la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. C'est le Fils de Dieu, image de Dieu l'invisible, engendré avant toute créature, par qui tout a été fait; c'est le chef de l'Église, en lui réside toute la plénitude de la divinité; c'est notre rédempteur, le médiateur universel; il réconcilie à Dieu les Gentils et les destine à la sainteté pourvu qu'ils persévèrent dans la foi. — 2° *Partie polémique*, I, 24-II, 23. La vraie doctrine ainsi résumée, saint Paul va préciser son opposition aux spéculations nouvelles. — 1. Mais auparavant, pour donner plus de poids à sa parole, il rappelle sa mission, reçue de Dieu, auprès des païens, et ses prières pour que les Colossiens avancent dans la science du Christ, « en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science », I, 24-II, 3. — 2. Voici quels doivent être les principes de leur conduite. Qu'ils demeurent enracinés dans le Christ Jésus et affermis dans la foi qu'ils ont reçue, qu'ils se gardent d'une philosophie trompeuse, invention humaine, contraire à l'enseignement du Christ. C'est en lui seul qu'ils sont rendus parfaits, c'est par leur union avec lui qu'ils reçoivent la vraie circoncision, celle qui est spirituelle et qui dépouille des passions mauvaises; c'est avec lui qu'ils ont été baptisés et ressuscités à une vie nouvelle, car la loi mosaïque est abrogée grâce à la Croix, II, 4-15. — 3. En pratique, ils se défieront de certaines observances alimentaires ou cérémonies rituelles, ombres de la réalité qui est Jésus-Christ; ils s'abstiendront de tout culte superstitieux des anges et rejetteront les pratiques ascétiques pernicieuses sans valeur réelle, II, 16-23. — 3° *Partie morale*, III, 1-IV, 6. — 1. Cette dernière section commence par des exhortations générales. Aspirez aux choses d'en haut et non pas à celles de la terre; dépouillez « le vieil homme » en renonçant aux vices des païens; revêtez « l'homme nouveau » en pratiquant les vertus chrétiennes, surtout la charité et l'édification mutuelle: chantez Dieu dans vos cœurs et quoi que vous fassiez, paroles ou actes, faites tout au nom du Seigneur Jésus, III, 1-17. — 2. Viennent ensuite des conseils spéciaux relatifs aux devoirs domestiques : devoirs des époux entre eux, devoirs des enfants et des parents, devoirs des esclaves et des maîtres, III, 18-IV, 1. — 3. Enfin, comme conclusion, trois courts avis sur la persévérance dans la prière, la prudence dans les actes et l'amabilité dans les conversations toujours « relevées d'un grain de sel », IV, 2-6.

II. AUTHENTICITÉ. — Saint Paul est l'auteur de l'Épître aux Colossiens.

Premier argument : Le témoignage de la tradition. — 1° Dès la fin du IIe siècle, cette lettre est regardée partout comme étant de saint Paul : saint Irénée, *Adv. Hær.*, III, XIV, 1; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 8; Tertullien, *c. Marc.*, V, 19; Canon de Muratori, ligne 52. — 2° Déjà, au milieu du IIe siècle, les hérétiques la reconnaissaient comme authentique, en particulier Marcion (S. Épiphane, *Hær.*, XLII, 9), et Valentin (S. Irénée, *Adv. Hær.*, I, III, 1, 4). — 3° Même chez les Pères apostoliques et apologistes on trouve, pour le moins, des rapprochements très curieux avec cette épître : S. Clément, *I Cor.*, XLIX, 2 = Col. III, 14; S. Ignace, *Ad Eph.*, X, 2 = Col., I, 23; S. Polycarpe, *Ad Phil.*, XI, 2 = Col., III, 5; S. Justin, *Dial. c. Tryp.*, LXXXIV, 2 = Col., I, 15. — Ainsi donc la tradition la plus ancienne est nettement en faveur de l'origine paulinienne de l'Épître aux Colossiens, et l'on ne signale à ce sujet dans l'antiquité chrétienne aucune divergence.

Second argument : Les données de la critique interne confirment les témoignages traditionnels. — 1° *La forme de l'Épître.* Langue et style sont, dans l'ensemble, les mêmes que dans les autres lettres de saint Paul. L'emploi de locutions nouvelles, surtout dans le chapitre II, s'explique par le sujet spécial traité : les spéculations judéo-phrygiennes combattues par l'Apôtre lui imposaient cette terminologie. Si, dans la polémique, il paraît moins vif et moins passionné qu'on n'aurait pu l'attendre, c'est qu'il s'attaque à des adversaires inconnus de lui et qu'il tient à leur opposer plutôt un exposé didactique. — 2° *La doctrine de l'Épître.* On retrouve dans cette lettre les doctrines fondamentales de saint Paul sur la réconciliation avec Dieu par la mort de Jésus-Christ, I, 14, 20, 22; II, 14, et sur la mort au péché par l'union au Christ, II, 12; III, 1. De plus, les développements présentés ici par l'Apôtre sur la préexistence du Christ, Fils de Dieu et Créateur, ainsi que sur la hiérarchie des anges, ne sont pas étrangers à ses lettres précédentes. Cf. Rom., I, 3; VIII, 38; I Cor., VIII, 6; XV, 24; II Cor., IV, 5; VIII, 9, etc. Enfin il est évident que son insistance à souligner la primauté absolue du Christ est en rapport avec le but qu'il poursuit dans cette épître. Il veut combattre une doctrine hérétique qui, au sujet des anges, médiateurs entre Dieu et le monde, aboutissait à rabaisser la personne de Jésus et à fausser complètement son rôle. Cette hérésie, d'ailleurs, ne peut pas être confondue avec les grands systèmes gnostiques du IIe siècle, et, bien qu'il soit difficile d'en préciser tous les éléments, ses attaches juives sont là pour attester son caractère primitif. Elle n'est qu'une forme de ce gnosticisme latent qui fondait déjà, dès le temps de saint Paul, en un syncrétisme bizarre, les pratiques et les spéculations les plus diverses. Vouloir nier l'authenticité de la lettre aux Colossiens en s'appuyant sur les traits particuliers de cette épître, c'est raisonner comme si saint Paul n'avait écrit que pour redire toujours la même chose, de la même façon et dans les mêmes termes.

III. LIEU ET DATE DE COMPOSITION. — Saint Paul a écrit l'Épître aux Colossiens pendant sa captivité à Rome, vers 60-61. — 1° *Lieu.* Il est certain que l'Apôtre a composé sa lettre quand il était prisonnier. Col., IV, 3, 10, 18. La tradition, à la vérité plutôt tardive, est en faveur de cette thèse (souscriptions de

plusieurs mss. et des versions syriaques, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, etc.). Enfin le cadre historique de l'Épître indique Rome plutôt que Césarée. A Rome, l'Apôtre jouissait d'une demi-liberté, il pouvait recevoir et instruire ses disciples, Act., XXVIII, 30-31; c'est là qu'il a dû entrer en communication avec les nombreux amis qu'il cite dans sa lettre. Parmi eux, Onésime, l'esclave fugitif, a dû être tenté de se réfugier à Rome dont la population cosmopolite offrait un asile sûr, sans compter que de Colosses il était plus facile, en passant par Éphèse, d'aller à Rome qu'à Césarée. — 2° *Date*. Si la captivité romaine de saint Paul a commencé au printemps de 60 et a duré deux ans, notre épître doit remonter à 60-61. En effet, la lettre aux Philippiens a été écrite, elle aussi, pendant cette captivité. Or elle est postérieure à notre épître, puisqu'elle ne mentionne ni saint Luc ni Aristarque qui avaient accompagné saint Paul de Césarée à Rome. En outre, la nouvelle situation faite à l'Apôtre, Phil., I, 15, 17; II, 17, 24, semble exiger entre les deux lettres un certain intervalle. L'Épître aux Colossiens est donc à placer plutôt au début de la captivité romaine.

IV. Conclusion. — Le théologien et l'apologiste trouveront dans la lettre aux Colossiens des textes nombreux sur la prééminence du Christ considéré soit dans sa vie divine au sein de son père, soit dans ses rapports avec le monde. Toutes ces formules profondes : *image de Dieu; premier-né de toute la création; tout a été créé par lui, en lui, pour lui; en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité*, etc., devront être mises en valeur pour établir la christologie transcendante de saint Paul et la richesse de la foi de l'Église naissante.

Parmi les commentaires récents d'auteurs catholiques, cf. Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, II, Paris, 1905; Knabenbauer, *Comm. in S. Pauli Epist. ad Ephes., Philip., et Colos.*, Paris, 1912.

Léon Vaganay.

« COMBAT SPIRITUEL ». — La « lutte pour la vie » ne se constate pas seulement dans le monde de la vie organique et dans celui des affaires; elle s'impose à l'homme qui veut devenir ou rester maître de lui-même et régner sur ses instincts, sur ses passions. « Nul, écrivait saint Paul, ne sera couronné s'il n'a légitimement combattu. » II Tim., II, 5.

C'est de cette nécessité et surtout des armes à employer dans cette guerre de tous les instants, qui ne connaît pas de trêve et qui se prolonge jusqu'à la mort, que traite le petit livre de Scupoli, le *Combat spirituel*.

Le P. Laurent Scupoli naquit, en 1530, à Otrante, dans le royaume de Naples. A quarante ans, il entrait dans l'ordre des Théatins, que saint Gaétan avait récemment fondé, et il était admis, à Naples, dans la communauté dont saint André Avellino était le supérieur. En 1577, il était ordonné prêtre. On le voit successivement à Milan, à Gênes, à Rome, à Venise. C'est dans cette dernière ville qu'il composa le *Combat spirituel*. Il meurt à Naples, le 28 novembre 1610. Partout ses vertus excitèrent l'admiration et lui attirèrent des âmes nombreuses, désireuses de se laisser diriger par lui dans le chemin de la perfection chrétienne.

Scupoli rappelle d'abord en quoi consiste la vie spirituelle : « Bien connaître, d'un côté, la bonté et la grandeur de Dieu, et, de l'autre, notre néant et notre inclination à tout ce qui est mauvais; aimer Dieu et nous haïr nous-mêmes; être soumis à Dieu, et non seulement à lui, mais à toute créature pour l'amour de lui; renoncer à nos volontés, quelles qu'elles soient, et nous abandonner complètement au bon plaisir divin; surtout vouloir tout cela et le faire uniquement pour la gloire de Dieu, uniquement pour lui plaire, et parce qu'il le veut ainsi, et parce qu'il mérite bien qu'on l'aime et qu'on le serve. »

Voilà le but à atteindre. Pour y parvenir, il faut se faire violence, se combattre, se vaincre. Or, dans ce combat spirituel, quatre armes sont « très sûres et très nécessaires, pour remporter la palme de la victoire : la défiance de soi-même, la confiance en Dieu, l'exercice et la prière. Plus loin, Scupoli propose comme cinquième arme le sacrement de l'eucharistie. C'est principalement sur la troisième, « l'exercice de nos facultés », que notre auteur insiste, qu'il s'agisse de corriger nos défauts, ou de triompher du démon, ou d'acquérir les vertus.

En tout il fait preuve de sagesse et d'expérience. Aussi, bien que le *Combat spirituel* n'offre rien de bien original ni de très frappant, ne peut-on que le lire utilement, à quelque degré de la vie spirituelle qu'on se trouve.

Dans un de ses voyages à Padoue, Scupoli fut mis en rapport avec François de Sales, alors étudiant à l'Université de cette ville, et il lui donna de sa main un exemplaire du *Combat spirituel*. Et le saint lut et relut l'ouvrage. « C'est un grand livre », en disait-il. « C'est, ajoutait-il, mon maître aux choses de l'esprit et de la vie intérieure. » Il le portait continuellement « en sa pochette » et le consultait fréquemment. C'est que, ainsi que nous le conte l'*Esprit de saint François de Sales*, « il prisait fort le livre de l'*Imitation* pour l'oraison et la contemplation, comme fort sententieux; mais il estimait le *Combat* pour le regard de la vie active et de la pratique. »

Assurément, le *Combat spirituel* n'a pas le charme de l'*Introduction à la vie dévote*. Mais, il est aussi « clair et pratiquable » : ces deux dernières expressions sont encore de saint François de Sales, et il en qualifiait le « cher livre » dont nous parlons.

Qu'on lise donc, à petites doses, le *Combat spirituel*, qu'on le lise dans la bonne édition de A. Morteau, Paris, 1911, et, au profit qu'on en retirera très certainement, on ne pourra que s'associer aux éloges, si justifiés, de l'évêque de Genève et de tant d'autres âmes pieuses.

J. Bricout.

COME ET DAMIEN (*Cosma et Damianus*). — Côme et Damien étaient deux frères d'origine arabe. Natifs de la petite ville d'Égée en Cilicie, ils y exercèrent la médecine, et, par la vertu de Jésus-Christ dont ils étaient les disciples, autant que par leur science médicale, ils réussirent à guérir des maladies considérées comme incurables. Ils adoptèrent pour pratique de n'accepter aucune rétribution : de là leur vint le surnom d'*anargyres*. Le gouverneur Lysias, informé de leur conduite, se les fit amener, les interrogea sur leur genre de vie et leur religion : ils répondirent en toute liberté qu'ils considéraient la foi chrétienne comme nécessaire au salut. Les menaces du gouverneur pour les faire apostasier furent vaines; on les mit à la torture; Lysias les fit lier ensemble pour les jeter au fond de la mer; ils sortirent des eaux sains et saufs et sans aucun lien. Le gouverneur attribua ce prodige à la magie et fit jeter les deux frères sur un bûcher ardent, dont la flamme n'eut aucune atteinte sur leurs corps. Enfin Lysias les fit décapiter (306).

Les corps des martyrs, transportés à Cyr en Syrie, y furent inhumés. Théodoret, évêque de cette ville au Ve siècle, a écrit que ces corps étaient vénérés à Cyr dans une église sous leur vocable. L'empereur Justinien (ou Justin), guéri par leur intercession, fit réparer l'église qui leur était dédiée à Constantinople et en fit construire une autre en leur honneur. A Rome, le culte de ces saints fut établi de bonne heure et leurs noms furent inscrits au canon de la messe. Au début

du VIe siècle, le pape Symmaque leur bâtit un oratoire. En 528, le pape saint Félix IV transforma deux anciens temples près du Forum, en une église qu'il dédia aux saints Côme et Damien : c'est une église stationale et un titre cardinalice. L'église Saint-Côme, bâtie en 1210, à Paris sur les dépendances de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, prétendait avoir une relique de ce saint martyr.

J. Baudot.

COMÉNIUS (1592-1671), pédagogue slave qu'il est de mode, parmi les incroyants contemporains, d'exalter outre mesure. Michelet l'appelle le premier évangéliste de la pédagogie moderne et le Galilée de l'éducation. D'autres, comme Compayré, aiment mieux dire qu'il en a été le Bacon. Coménius, ajoute-t-on, était nourri de la lecture des ouvrages du philosophe anglais, et il n'est « le père de la méthode intuitive » que parce qu'il a transposé, traduit en règles pédagogiques les maximes de la logique baconienne. Avant Bacon et Coménius les philosophes et les éducateurs ne savaient pas sans doute qu' « il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens ! » Et le monde catholique d'alors ou d'auparavant ne comprenait pas l'importance et ne se souciait pas de l'éducation même primaire !

Deux livres de Coménius sont surtout vantés : 1° la *Didactica magna* (Grande didactique), d'abord écrite en tchèque, où il expose ses vues sur l'éducation et sur l'organisation pratique des écoles ; 2° l'*Orbis sensualium pictus* (Monde des choses sensibles en figures), où, à défaut d'intuitions réelles, des images représentent à l'écolier « les choses dont on lui parle au fur et à mesure qu'il en apprend les noms. L'*Orbis pictus*, première application pratique de la méthode intuitive, » au dire de Compayré, *Histoire de la pédagogie*, 11e édit., p. 102, « eut un succès extraordinaire et a servi de modèle aux innombrables livres d'images qui, depuis trois siècles, ont envahi les écoles. » « Depuis trois siècles, » déclare-t-on, on reconnaît tout au moins que la connaissance de la méthode intuitive et son application pédagogique ne datent pas de Pestalozzi et de ses continuateurs... »

Omnes omnia doecantur, « Que tout soit enseigné à tous ! » a écrit Coménius. On le voit, l'utopie de l' « éducation intégrale » pour chacun est donc vieille, elle aussi.

J. Bricout.

COMMANDEMENTS. — Il ne s'agit pas de faire ici la théologie des dix commandements de Dieu et des commandements de l'Église, envisagés en général ou chacun en particulier : on la trouvera dans des articles spéciaux de ce dictionnaire sur chacune des notions fondamentales de la morale : Loi, etc., ou sur chacune des vertus, Charité, Chasteté, etc., ou à certains mots : Abstinence et jeune, etc. Les articles Décalogue, etc., rappelleront dans quelles circonstances Dieu fit connaître ses commandements à Moïse et les précisa, les confirma, ou les perfectionna au cours des siècles. Je me borne présentement à quelques considérations subsidiaires.

Dans l'exposition de nos devoirs, les uns, par exemple le P. Janvier, groupent les matières autour des vertus ; d'autres, Besson, d'Hulst, etc., préfèrent suivre les commandements ou encore adopter la division des devoirs envers Dieu, envers le prochain, envers nous-mêmes. Il importe assez peu que l'on agisse de l'une ou l'autre de ces façons, au moins du point de vue pratique qui est le nôtre. Remarquons cependant que, pratiquement, on se rallie plutôt, de nos jours, à la seconde méthode : les prédicateurs et les catéchistes font de nos formules des commandements le thème ordinaire de leurs explications, et c'est d'après ces formules que la plupart des fidèles font leurs examens de conscience à la fin de la journée ou avant la confession. Catéchistes et prédicateurs prennent soin, seulement, de rattacher à la formule des premiers préceptes les notions relatives aux vertus de foi, d'espérance, de charité, de religion, et encore, si je puis dire, de *christianiser* le Décalogue suffisamment pour y faire tenir toute la morale évangélique.

Seconde remarque. On répète assez souvent, que des dix commandements du Décalogue, les trois premiers concernent Dieu, et les sept autres le prochain. Mais alors le Décalogue ne parle pas de mes devoirs envers moi-même ? Il vaudrait mieux s'exprimer autrement, et dire que les sept derniers commandements de Dieu concernent « l'homme lui-même ». C'est ce qu'on lit dans le Catéchisme de Paris ou ailleurs, et c'est plus exact, le mot « l'homme » s'appliquant à « nous-mêmes » autant qu'au « prochain ».

A propos des commandements généraux de l'Église, — *généraux*, car le Code canonique en contient beaucoup d'autres qui s'imposent surtout à des catégories déterminées de chrétiens, les clercs, les religieux, etc., — peut-être est-il bon de noter que le nombre en varie dans les formulaires catéchistiques. Le *Catéchisme de la doctrine chrétienne*, de Pie X, les énonce ainsi qu'il suit :

Les cinq préceptes généraux de l'Église.

1° Entends la messe le dimanche et les autres fêtes de précepte.

2° Abstiens-toi de viande le vendredi et autres jours prohibés, et jeûne aux jours prescrits.

3° Confesse-toi au moins une fois l'an et communie au moins à Pâques.

4° Subviens aux nécessités de l'Église, en versant ta contribution *(contribuendo)* selon les lois ou les usages.

5° Ne célèbre pas solennellement le mariage aux temps prohibés.

On voit que ces trois premiers commandements de l'Église comprennent les six nôtres, les six mentionnés dans nos catéchismes français. Après la loi de Séparation de 1905, il fut question d'ajouter à notre formulaire (ou d'y réintroduire) un précepte relatif au denier du culte : pour diverses raisons, qui ne sont pas à rappeler ici, on décida de s'en tenir au texte usité.

Ce texte, avec des variantes assez notables, est vieux de quatre à cinq siècles. Il est donc fort vénérable et il importe de n'y toucher que pour des raisons particulièrement graves : les fidèles n'aiment guère qu'on leur « change » leur religion ; or, pour eux, c'est la « changer » que d'ajouter ou de retrancher aux formules consacrées, traditionnelles.

Aussi, quand, il y a quelques années, le Catéchisme de Paris publia, de nos commandements de Dieu et de l'Église, des formules « nouvelles », plusieurs sages eux-mêmes s'étonnèrent. Ce sont bien les anciens commandements, disaient-ils ; mais, pour quelques termes vieillis — qu'il est facile d'expliquer et qui donnent aux commandements un charme spécial, comme un cachet de très respectable antiquité — était-il nécessaire d'en venir à pareille réforme ? D'autant plus que, le Catéchisme de Paris n'étant pas adopté dans toute la France, c'est encore ajouter aux difficultés qu'éprouvent les enfants transportés d'un diocèse dans un autre.

Sans doute. Mais n'exagérons pas, pourtant, et rappelons-nous que, la discipline de l'abstinence s'étant modifiée, la formule du sixième commandement de l'Église était à corriger. On disait :

Vendredi chair ne mangeras,
Ni le *samedi* mêmement.

Il est mieux de dire :

Vendredi chair ne mangeras,
Ni *jours défendus* mêmement.

A l'ancienne formule du quatrième commandement de Dieu :

Tes père et mère honoreras,
Afin de vivre longuement,

je préfère aussi la nouvelle :

Tes père et mère honoreras,
Les assistant fidèlement.

De même, enfin, je trouve moins « gênante » la nouvelle formule du neuvième commandement :

Désirs mauvais repousseras,
Pour garder ton cœur chastement.

L'ancienne :

L'œuvre de chair ne désireras
Qu'en mariage seulement,

n'était pas des plus commodes à rappeler à des enfants, surtout à de malicieux adolescents de douze ou treize ans.

On se fera au nouveau formulaire, comme on s'est fait aux modifications que l'ancien subit au cours des temps : il faut bien que les fidèles se rendent compte que, si le fond de la religion est intangible et immuable, l'expression peut en être accidentellement changée et améliorée. Peut-être aussi, un jour, n'aurons-nous plus pour toute la France qu'un seul et même catéchisme : la question de la diversité des formules serait ainsi heureusement tranchée.

Une dernière remarque, pour finir. D'aucuns font observer que le Catéchisme de Pie X et d'autres énoncent tout simplement les commandements sans avoir recours à une versification fort imparfaite. Mon Dieu! qu'il est difficile de plaire à tout le monde! Assurément, ces vers assonancés de huit syllabes ne sont pas au-dessus de toute critique. Mais, outre qu'il est malaisé de faire mieux, n'est-il pas d'expérience que, sous cette forme, les enfants et les simples apprennent et retiennent mieux les commandements? Et, si c'est là l'essentiel, que veut-on de plus ?

J. Bricout.

COMMERCE. — Un cours classique d'économie politique comprend généralement quatre grandes divisions : Production, Répartition, Circulation, Consommation. Les richesses sont d'abord produites, puis réparties, puis échangées, puis consommées. Or le grand instrument des échanges, c'est le commerce. Il sert d'intermédiaire entre les producteurs et les consommateurs.

Voyons son utilité, son importance, ses moyens d'action, ses conditions de moralité.

1. On pouvait contester l'*utilité* du commerce aux temps où l'on ne travaillait que pour ses propres besoins. Aujourd'hui où l'on travaille pour le marché et le marché mondial, et où l'on produit pour l'échange, l'utilité du commerce est devenue incontestable, comme son expansion est devenue prodigieuse. La loi de la division du travail a joué là comme partout, et elle a donné lieu à la formation d'un organisme autonome qui ne remplit que les fonctions d'échange, sans participer en rien aux fonctions de production.

Le premier service du commerce est de mettre les produits à proximité et à la disposition du consommateur. Plus d'inquiétude pour le producteur, plus de recherches incessantes pour le consommateur : le commerçant se charge d'amener et de garder ce que le premier produit et ce dont le second a besoin. — Stimulé et soutenu par son intérêt qui, sur ce point, coïncide avec l'avantage des consommateurs, il calcule les besoins, il les prévoit, parfois même il les excite, régularisant ainsi la production, la dirigeant et l'intensifiant. — Enfin, par la concurrence honnête, le commerce stabilise les prix, s'efforçant de vendre bon marché afin de vendre davantage, suivant le proverbe anglais « mieux vaut travailler pour le million d'hommes que pour l'homme à millions. »

Son utilité est donc grande; il joue un rôle dont on ne saurait plus se passer. Sans le commerce, l'Amérique mourrait écrasée sous le poids de ses balles de laine, l'Angleterre sous celui de ses tonnes de charbon, la France sous celui de son minerai, et ainsi des autres pays.

Entre le producteur et le consommateur, il y a d'ailleurs souvent un double échelon commercial : le commerce de gros et celui de détail. Le commerce de gros, qui porte le nom de négoce, est en relation directe avec le producteur; le commerce de détail se tient en relation immédiate avec le public.

2. L'*importance* du commerce moderne est devenue extraordinaire.

Élevons-nous au-dessus des échanges intérieurs, déjà considérables. A la fin du XIX^e^ siècle, le commerce international entre les pays dont les échanges dépassaient un milliard de francs, s'élevait à environ 90 milliards de francs. En 1914, il atteignait 200 milliards. Pour la France seule, son commerce extérieur atteignait, en 1825, 945 millions; en 1860, 4 milliards 174 millions; en 1914, 11 milliards 271 millions; en 1919, 38 milliards 1/2. L'administration des douanes publiait récemment les résultats du commerce extérieur de la France pendant les onze premiers mois de 1924. Deux chiffres en montreront l'importance : les importations se sont élevées à plus de 36 milliards de francs, et les exportations à 37 milliards 1/2.

Si l'on songe que les autres nations ont aussi leur commerce et leurs échanges, parfois plus développés que les nôtres, on reste stupéfait devant le mouvement vertigineux qui entraîne les produits du sol et du travail et devant la course incessante des milliards de tonnes et des milliards de francs. Plus que jamais, dit M. Lucien Romier, « depuis la plus humble bourgade, qui sert de marché aux villages, jusqu'aux vastes cités où se mêlent les courants internationaux; depuis le plus modeste État, qui ne peut subsister sans une route, un chemin de fer et un débouché, jusqu'aux grandes puissances qui se disputent les voies continentales et la maîtrise des océans, toute l'histoire des groupes humains se noue et se dénoue dans des relations d'échanges. »

Sans s'en douter, « le pauvre ouvrier consomme les produits des deux mondes : la laine de ses habits vient d'Australie; le riz de sa soupe, des Indes; le blé de son pain, de Russie; le pétrole de sa lampe, de Pensylvanie; son café, de Java, etc. » De Laveleye, *Eléments d'économie politique.*

3. Pour remplir ses fonctions, dont on voit la complexité et l'ampleur, le commerce a à sa disposition des *moyens* nombreux et importants : les marchés et foires, les bourses de commerce, les magasins généraux, les paiements par le change, les traités de commerce.

Les *marchés* sont les lieux où se font les transactions commerciales en général, ou pour une catégorie spéciale de produits : ainsi le marché des laines est à Londres, des céréales à Anvers, etc.

Les *foires*, si célèbres au Moyen Age, se sont transformées en foires d'échantillons ou expositions. Ce sont, pour ainsi dire, des catalogues « réalisés ».

Les *bourses de commerce* sont des marchés spéciaux, siégeant à jour fixe et mettant en présence les producteurs et les négociants. Elles ne traitent d'ailleurs que de marchandises se vendant par grandes masses : blé, coton, laine, etc. La rencontre des offres et des demandes, des producteurs et des acheteurs établit les prix (cours ou cote de la Bourse) et donne ainsi de la sécurité aux opérations. Ces opérations sont de

diverses sortes. Il y a les ventes au comptant qui se règlent au cours du jour (cours du comptant). Il y a surtout les ventes à terme. Le vendeur vend aujourd'hui à un prix et pour un terme fixés une certaine quantité de marchandises que souvent il ne possède pas, mais qu'il achètera au comptant au moment de la livrer, espérant que la marchandise aura baissé. L'utilité principale de ces marchés à livrer est de permettre d'établir avec exactitude les prix de revient, ce qui est de la plus grande importance pour les industriels et les commerçants. Mais très souvent on ne livre pas la marchandise, et tout se règle en payant la différence : c'est le marché à terme par différence, ou à découvert, ou le marché à terme tout court. On comprend facilement que dans ces conditions un bien plus grand nombre de personnes peuvent participer à ce genre d'opérations. Nous verrons plus loin la valeur morale de ces marchés et à quelles conditions ils sont licites.

Après les marchés, les foires et les bourses de commerce, les *magasins généraux* sont très utiles au commerce. Ils concentrent en effet les marchandises en de grands magasins collectifs, mieux aménagés et moins coûteux que ne le seraient de multiples magasins particuliers. Ces marchandises font l'objet d'échanges sans déplacement. Elles sont en effet représentées par des titres délivrés aux déposants, et qui, pouvant circuler par endossement de main en main, passent le droit à la livraison de la marchandise au dernier endosseur.

Les *paiements par le change* sont un autre moyen indispensable au commerce international. Les paiements entre commerçants de pays différents sont en effet réglés par la transmission d'effets de commerce ou devises, lettres de change, billets à ordre, chèques.

Enfin les *traités de commerce* sont de la plus haute importance, puisque d'eux dépendent souvent les facilités ou les obstacles apportés à l'échange des divers produits. Ils doivent être, surtout de nos jours, un habile et prudent mélange de libre échange et de protectionnisme.

4. Les anciens moralistes, vivant à l'époque d'un régime économique très restreint, furent sévères vis-à-vis du commerce. Il ne leur paraissait pas productif et ainsi n'augmentait pas les richesses qu'il se contentait de déplacer; surtout il leur paraissait basé uniquement sur le désir passionné du lucre, « désir qui ne connaît pas de borne et naturellement s'étend à l'infini. »

Cette analyse d'apparence un peu fruste et les motifs qui la fondent font évidemment sourire le négoce moderne qui n'a plus ces délicatesses de conscience... Mais quand on va au fond des raisonnements de nos vieux auteurs, et en particulier de saint Thomas, on s'aperçoit qu'ils ne sont pas aussi arriérés qu'on le croit. Le Docteur angélique ne donne pas en effet le nom de négociants ou de commerçants à ceux qui fournissent les choses nécessaires à la vie par les échanges en nature ou en argent. Ceux qui rendent ces inappréciables services, il les appelle *œconomicos vel politicos*, qu'on peut traduire par « les chefs de maison et les chefs de la cité », responsables du bien de leur maison ou de leur ville. Les commerçants, pour saint Thomas, ce sont ceux qui, sans se préoccuper en rien des choses nécessaires à la vie, n'ont en vue que le gain pur et simple. C'est dans cet acte-là que saint Thomas découvre « une certaine turpitude », parce qu'il n'a pas directement pour but le bien public ou privé, qui doit être la grande loi des actions humaines. Mais il se hâte d'ajouter que ce gain, d'abord si suspect, peut être ordonné à une fin « nécessaire ou honnête », et alors il est licite, pourvu, bien entendu, qu'il soit modéré. Et parmi les buts envisagés il note l'entretien de sa maison, le soin des indigents, l'utilité publique. Dans ces cas, le lucre cesse d'être une fin, et devient le prix du travail fourni. II^a II^æ, q. LXXVII, a. 4.

Il nous semble qu'il y a encore aujourd'hui beaucoup à prendre dans ces sages considérations, et que notre négoce n'aurait rien à perdre en se mettant à l'école du saint docteur. La probité, la justice et le sens chrétien ne varient pas comme les régimes économiques. Nous ne pouvons que donner brièvement les *règles morales* essentielles qui s'imposent au commerce et aux échanges. Ce sont : 1° l'utilité commune de l'acheteur et du vendeur; 2° le respect de la justice dans l'échange, justice qui est violée quand il n'y a plus égalité entre les choses échangées. Ainsi fraudes, violation du juste prix, fortunes scandaleuses, usure et les mille moyens suggérés par la cupidité effrénée vicient le commerce et entachent sa moralité.

On trouvera dans les livres de morale les plus récents les réponses à un certain nombre de cas de conscience qu'a soulevés le commerce moderne. Disons seulement deux mots des marchés à terme *par différence* dont nous avons parlé plus haut. Utiles et licites, ils le sont, puisqu'ils permettent aux commerçants et aux industriels de se garantir contre les fluctuations des cours ; mais les abus sont ici très voisins de l'usage : jeux et coups de Bourse, accaparement, ventes en masse pour forcer ou déprimer les cours, fausses nouvelles pour troubler les esprits. Les économistes chrétiens conseillent de n'admettre dans les bourses que les vrais commerçants et les industriels, et de constituer la profession d'agent de change et de courtier en corporation, chargée de veiller à son bon recrutement. Voir BANQUES, BOURSE, CAPITAL ET CAPITALISME, PRÊT A INTÉRÊT, PRIX.

A ceux qui craindraient encore que l'introduction de la morale dans l'économie ralentît les affaires, nous ne pouvons que rappeler en terminant la forte parole de nos saints Livres : « La justice élève les nations et le péché rend les peuples malheureux. » Prov., XIV, 34.

Truchy, *Cours d'économie politique*, Recueil Sirey, Paris, t. II.

Paul SIX.

COMMISSION BIBLIQUE. — I. INSTITUTION. — La Commission biblique a été instituée par le pape Léon XIII le 30 octobre 1902.

Dans le bref d'institution *Vigilantiæ*, Léon XIII rappelait les efforts qu'il avait faits pour donner une direction pratique aux études bibliques dans son encyclique *Providentissimus Deus* de 1893. Depuis ce moment l'exégèse avait marqué des progrès, mais certaines témérités avaient aussi parfois alarmé les esprits. Il convenait donc d'aider et de tempérer les études d'une science si variée dans ses moyens et si prompte à verser dans l'erreur. En conséquence, le pape décidait la création non pas d'une nouvelle Congrégation, mais d'un Conseil, d'une Commission composée d'hommes graves dont le rôle serait de développer les recherches bibliques et de les garder non seulement de toute erreur, mais aussi de toute opinion téméraire. Le but de la Commission biblique devait donc être de faciliter l'étude de la philologie et des sciences annexes, de promouvoir la science des langues orientales anciennes, de favoriser la connaissance des manuscrits, surtout des manuscrits les plus primitifs. En second lieu, il lui importait de s'appliquer avec le plus grand soin à la découverte du vrai sens des Écritures; et pour cela, de rechercher diligemment le sens catholique des Livres saints, c'est-à-dire l'interprétation que le magistère de l'Église apportait de la Sainte Écriture. En troisième lieu, dans le commentaire des Livres sacrés, il fallait, en

ce qui relevait des opinions libres, faire observer la charité mutuelle dans les discussions sans laisser donner prise à aucune contestation au sujet des vérités révélées. Sur toutes les questions, la Commission biblique devait indiquer ses décisions.

Cette Commission biblique devait se composer de cardinaux nommés par le pape et d'un certain nombre de consulteurs, pris parmi les savants en science biblique et appelés à donner leur avis sur les questions soumises à la Commission.

II. Autorité. — Quelle était l'autorité de la Commission biblique, instituée par le bref *Vigilantiæ* de Léon XIII ?

La Commission biblique, n'étant pas une Congrégation, n'avait pas juridiquement la même autorité que les Congrégations romaines. Sans doute ses décisions émanaient d'un organe officiel du Saint-Siège et, à ce titre, jouissaient d'une valeur considérable : elles devenaient une norme autorisée, une direction officielle pour tout savant catholique. Mais, comme elles n'avaient pas de force vraiment préceptive, certains exégètes ne se croyaient pas tenus en conscience de les suivre dans leur enseignement.

Ému par les ravages que causaient dans les intelligences les doctrines modernistes, le pape Pie X, en vertu de son *motu proprio Præstantia* en date du 18 novembre 1907, a élevé l'autorité des décisions doctrinales de la Commission biblique et l'a égalée à celle des décrets doctrinaux des Congrégations romaines, en spécifiant que cette nouvelle force donnée aux actes doctrinaux de la Commission biblique portait aussi bien sur les décisions antérieurement formulées que sur celles qui seront portées dans la suite.

Dans son décret pontifical, Pie X notifiait que les seuls *membres* de la Commission biblique étaient des cardinaux, « illustres par leur doctrine et leur prudence, » nommés par le pape, et qu'aux cardinaux étaient adjoints des *consulteurs*, choisis par le pape « parmi les savants en science théologique et en science biblique, de nationalité diverse, de méthode et d'opinions différentes. » Cette dernière mesure paraissait au pape devoir procurer cet avantage de donner accès, au sein de la Commission, aux opinions les plus variées, afin qu'elles y fussent proposées, développées et discutées en toute liberté. Ce n'est qu'après ces débats que la Commission devait préparer les décisions et les publier avec l'approbation du souverain pontife.

On comprend sans peine que le pape, dans son *motu proprio*, se soit montré dès lors particulièrement ferme : « C'est *un devoir de conscience* pour n'importe qui de se soumettre aux décisions doctrinales du Conseil pontifical des Études bibliques, déjà portées ou à porter, absolument de la même manière qu'aux décrets des Sacrées Congrégations. Ils ne sauraient éviter la note de *désobéissance* et de *témérité*, ni, par suite, être exempts de *faute grave*, ceux qui, par leurs paroles ou leurs écrits, iraient contre ces décisions; et cela, indépendamment du scandale qu'ils donneraient et des autres responsabilités dont ils pourraient avoir à répondre devant Dieu, à raison des autres témérités et erreurs qu'ils commettent la plupart du temps. »

En tout état de cause, chaque fidèle doit donc aux décisions de la Commission biblique un assentiment intérieur, sincère : c'est un devoir de conscience; ne pas le faire serait encourir la note de désobéissance et de témérité et commettre une faute grave. Cf. L. Choupin, S. J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 2e édition, 1913, p. 82-94, p. 453-457.

III. Actes de la Commission biblique. — Le premier acte de la Commission biblique fut de publier le programme des examens en vue de l'obtention de la licence et du doctorat bibliques, grades institués par le bref de Pie X *Sacræ Scripturæ*, du 23 février 1904.

A partir de 1905, toute une série de décisions a été formulée par la Commission biblique : ces décisions sont de la plus extrême importance; les formules employées, les nuances apportées dans l'expression des questions montrent avec quel soin elles ont été préparées. En voici l'énumération :

13 février 1905 : Des citations implicites contenues dans les Livres saints;

23 juin 1905 : Des récits d'apparence historique;

27 juin 1906 : De l'authenticité mosaïque du Pentateuque;

29 mai 1907 : De l'auteur et de la vérité historique du quatrième Évangile;

29 juin 1908 : De la nature et de l'auteur du livre d'Isaïe;

30 juin 1909 : Du caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse;

1er mai 1910 : Des auteurs et du temps de la composition des Psaumes;

19 juin 1911 : De l'auteur, du temps de la composition et de la vérité historique de l'Évangile selon saint Matthieu;

26 juin 1912 : De l'auteur, du temps de la composition et de la vérité historique des Évangiles selon saint Marc et selon saint Luc. — De la question synoptique ou des relations mutuelles entre les trois premiers Évangiles;

12 juin 1913 : De l'auteur, du temps de la composition et de la vérité historique du livre des Actes des apôtres. — De l'auteur, de l'intégrité et du temps de la composition des Lettres pastorales de l'apôtre Paul;

24 juin 1914 : De l'auteur, du mode et des circonstances de la composition de l'Épître aux Hébreux;

18 juin 1915 : De la parousie ou du second avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans les Épîtres de l'apôtre saint Paul;

17 novembre 1921 : Il est permis d'imprimer, au bas des pages de la Vulgate clémentine, des notes et des variantes.

P. Synave.

COMMIXTION. — I. Commixtion dans la liturgie antique. II. Commixtion dans la liturgie actuelle.

I. Commixtion dans la liturgie antique. — Le rite de la commixtion a une histoire complexe que nous ne pouvons suivre ici en tous ses détails. Nous détachons les traits principaux.

1. *Commixtion des* sancta *de la messe précédente au calice du jour.* — L'*Ordo romanus I* nous apprend qu'à Rome, à la messe papale, le cortège s'étant avancé dans la basilique, à l'entrée du presbyterium, un sous-diacre présente au pape, dans une cassette, les *sancta*, pain consacré à une messe précédente : le pontife les salue d'une inclination. Durant le canon, un acolyte, debout à droite de l'autel, portant une écharpe de soie marquée d'une croix, tient entre ses mains sur la patène un fragment de ces *sancta*. Le canon achevé, après le *Pater* et le *Libera nos*, le pape invite l'assistance au baiser de paix par la formule *Pax Domini;* il reçoit alors de l'archidiacre le fragment des *sancta*, et le laisse tomber dans le calice.

Ce rite semble bien vouloir indiquer la continuité d'un seul et même sacrifice.

2. *Commixtion des* sancta *du jour.* — L'usage romain, attesté par l'*Ordo romanus I* et l'*Ordo II*, comportait une seconde commixtion des *sancta* du jour au calice, faite non plus à l'autel comme la précédente, mais à la *cathedra* du pontife, au moment où celui-ci communiait. Cette commixtion s'accompagnait de la for-

mule : *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi accipientibus nobis in vitam æternam. Amen.*

3. *Commixtion du* fermentum *de l'évêque au calice des prêtres célébrant dans les titres.* — Innocent Ier, dans sa célèbre lettre du 19 mars 416 à l'évêque Decentius d'Eugubium (Gubbio), explique qu'à Rome, le dimanche, les prêtres chargés de desservir les titres paroissiaux ne pouvant se réunir au pape pour la messe solennelle, le pape leur envoie de sa messe le pain par lui consacré, qu'il appelle en cette circonstance ferment, *fermentum a nobis confectum*, « afin que surtout en un tel jour ils ne se sentent pas séparés de notre communion. » Le pape suppose que les évêques font de même dans leurs villes épiscopales.

Trois siècles plus tard, l'*Ordo* de Saint-Amand nous montre ce rite toujours en vigueur. Décrivant la fonction liturgique de la nuit pascale, il parle ainsi des prêtres cardinaux qui célèbrent dans leur titre : « Chacun d'eux envoie un mansionaire de son titre à l'église du Sauveur, et là ils attendent jusqu'à la fraction des *sancta*, portant avec eux des corporaux. Et le sous-diacre d'offrande leur donne des *sancta* consacrés par le pontife, et ils les reçoivent dans les corporaux, et chacun revient à son titre, et remet les *sancta* au prêtre. Et le prêtre fait avec les *sancta* une croix sur le calice, et les y laisse tomber. »

La lettre d'Innocent Ier indique suffisamment le sens de ce rite : il marque l'unité du sacrifice dans l'espace, il accentue la communion à l'évêque de tous les prêtres, et par eux de tous les fidèles. Tous sentent se réaliser ce que disait Ignace d'Antioche : « Il n'y a qu'une seule eucharistie, celle qui est accomplie par l'évêque ou celui qui tient sa place. »

4. *La commixtion dans les Églises des Gaules.* — Les Églises des Gaules connaissaient la commixtion, ce rite rempli de mystères, comme dit saint Germain de Paris. Mais en Gaule la commixtion se fait sans doute avec le pain consacré du jour, après la fraction.

II. Commixtion dans la liturgie actuelle. — 1. *Le rite quotidien.* — Le rite de la commixtion, tel que nous le pratiquons aujourd'hui, résulte de la fusion, opérée en France au VIIIe et au IXe siècle, des deux usages romain et gallican. L'usage romano-gallican conserva la commixtion au calice du pain consacré du jour, après la fraction. L'immixtion, précédée d'un, puis de trois signes de croix, s'accompagna des paroles qui dans l'*Ordo romanus I* accompagnent la seconde commixtion.

A l'époque même où se formait l'usage romano-gallican, et à la suite de cette fusion même, un accident liturgique, destiné malheureusement à se perpétuer, se produisit en cet endroit de la messe. On unit les paroles du *Pax Domini* à la signation sur le calice. Les paroles du *Pax Domini*, annonce de la paix, ne sont pourtant pas destinées à accompagner ce geste. Amalaire, choqué de cette discordance, s'efforça de la conjurer : « J'estime que celui-là ne se trompera pas qui mettra d'abord les *sancta* dans le calice, puis dira : *Pax Domini...* » *De Ecclesiasticis officiis*, III, XXXI. La suggestion du liturgiste messin n'a pas été suivie, et on peut le regretter,

Nous avons vu le sens, très clair, de la commixtion des *sancta* de la veille et du *fermentum :* c'est l'unité du sacrifice dans le temps et dans l'espace qui est affirmée. Quelle que soit la variété des interprétations symbolistes du rite actuel de la commixtion, le plus sûr nous semble encore d'y retrouver une affirmation analogue : le calice et le pain consacré ne font qu'un seul sacrifice.

2. *Le rite du vendredi saint.* — Le vendredi saint, à la messe des présanctifiés, le célébrant, après la fraction, laisse tomber un fragment de l'hostie dans le calice non consacré. Ce rite très antique suscita jadis des controverses entre théologiens et liturgistes : plusieurs prétendaient que le vin était consacré par le contact. Il faut répondre par la négative.

Pierre Paris.

COMMUN. — 1. *Définition.* — Dans l'office et surtout dans la messe, il y a des formules invariables, qui reviennent tous les jours : ainsi dans la messe romaine le canon; et il y a des parties variables, qui changent suivant les temps ou les fêtes. Ces parties variables sont empruntées tantôt au propre, tantôt au commun. Le propre, c'est l'ensemble des textes qui appartiennent à des fêtes déterminées : l'introït *Resurrexi* est propre à Pâques, et l'introït *Nunc scio vere* propre à la fête de saint Pierre. Le commun, c'est l'ensemble des textes qui peuvent servir pour toute une catégorie de fêtes : la messe *Terribilis* est la messe commune de la plupart des fêtes de dédicace; la messe *Loquebar* est commune à un certain nombre de vierges martyres. Il y a ainsi divers communs, à l'office et à la messe : commun des apôtres, d'un martyr, d'un confesseur, etc.

2. *Origine.* — A l'origine, tous les offices et toutes les messes sont des offices et des messes propres. Mais, avec le temps, le zèle des compositeurs se ralentit; il devenait difficile, les fêtes se multipliant, de trouver dans l'Écriture des textes nouveaux et convenables; d'ailleurs pouvait-on mieux faire qu'emprunter pour un saint obscur les fragments de l'office d'un saint célèbre ? Ainsi naquirent les communs. Le sacramentaire dit gélasien contient des messes communes pour plusieurs martyrs, et dans les Gaules, le *missale gothicum* offre des messes d'un et plusieurs martyrs, d'un et plusieurs confesseurs.

3. *Formation.* — Dans une assez large mesure, les anciens livres liturgiques permettent de reconnaître les propres ou fragments de propres qui sont passés au commun. Il suffit d'ouvrir l'antiphonaire dit de saint Grégoire pour relever en la fête de sainte Lucie la messe *Dilexisti*, les deux messes *Me exspectaverunt* et *Vultum tuum* pour les deux fêtes de sainte Agnès, la messe *Loquebar* pour sainte Cécile : les morceaux de ces messes se sont diversement combinés dans le commun des vierges martyres. Et l'introït *Gaudeamus* de la fête de sainte Agathe est passé à plusieurs fêtes.

En lisant les antiennes des secondes vêpres du commun des apôtres : *Juravit Dominus... Collocet eum Dominus... Dirupisti, Domine, vincula mea*, on devine que ce sont les antiennes de la fête propre de saint Pierre, et le *Liber responsalis* dit de saint Grégoire confirme ce sentiment. La préface commune des apôtres emploie des expressions : *per beatos apostolos tuos... operis tui vicarios*, que la liturgie antique, à Rome, appliquait volontiers à saint Pierre et à saint Paul; et en effet, on retrouve cette préface au 29 juin, pour la fête de saint Pierre et de saint Paul, dans le sacramentaire léonien.

4. *Développement.* — En comparant les livres liturgiques anciens et ceux d'aujourd'hui, on voit que les propres se sont souvent appauvris : des fêtes qui avaient un office et une messe propres les ont perdus pour se contenter du commun. Dans les messes propres qui subsistent, beaucoup de préfaces propres ont disparu.

Tout n'est pas à regretter dans cet appauvrissement : ainsi les préfaces propres pour tous les jours de carême que contient le sacramentaire grégorien ne valent pas, en général, la sobre préface du même sacramentaire pour la *feria quarta in caput jejunii*, ou mercredi initial du jeûne, préface qui est passée maintenant à toutes les messes du carême. Mais d'autres pertes sont plus regrettables. Les textes du commun

ne conviennent pas toujours heureusement aux saints auxquels on les applique. D'une manière générale, on peut dire que le propre, mieux que le commun, soutient l'attention et nourrit la piété.

Pierre PARIS.

COMMUNE DE 1871. — Mgr Baudrillart, *Histoire de France*, cours supérieur, Paris, 1914, p. 613, 614, donne, de la Commune, ce rapide aperçu :

LA COMMUNE (18 MARS-28 MAI 1871). — La guerre finie avec les Allemands, une autre plus odieuse allait commencer : la guerre civile.

Paris, après le siège, était plein de troubles et de colères. Il avait lutté, souffert, et n'avait pas évité les suprêmes humiliations : les Prussiens y étaient entrés; l'Assemblée nationale se fixait à Versailles; on disait la République menacée. D'autre part, les affaires, le travail n'avaient pas repris; la gêne était générale. Enfin, l'armée licenciée, nombre de soldats n'avaient pas regagné la province et se mêlaient aux hommes de désordre toujours prêts à recourir aux pires violences. — De pouvoir central fortement constitué, il n'y en avait plus à Paris.

La guerre civile débuta le 18 mars par l'assassinat des généraux Lecomte et Thomas. — La *Commune*, ainsi nommée parce que les « fédérés » demandaient l'autonomie de chaque commune de France et de Paris, s'était installée à l'Hôtel de Ville. — L'armée de Versailles, sous les ordres de Mac-Mahon, dut faire un nouveau siège de Paris, sous l'œil ironique des Allemands. Elle y rentra le 24 mai. Les fédérés défendirent leurs barricades, massacrèrent les otages : Mgr Darboy, le président Bonjean, prêtres, religieux, gendarmes. L'Hôtel de Ville, les Tuileries, la Cour des Comptes furent brûlés (21-28 mai).

La répression fut terrible : un grand nombre d'insurgés furent passés par les armes ou déportés.

On trouvera le développement de ces brèves propositions dans nombre d'ouvrages intéressants et autorisés : Vidieu, *Histoire de la Commune;* Maxime du Camp, *Les convulsions de Paris;* Fontoulion, *Les églises de Paris sous la Commune;* les Vies de Mgr Darboy, du P. Olivaint, etc. Le P. Lecanuet, *L'Église de France sous la troisième République*, Paris, 1910, t. I, p. 96-126, a heureusement utilisé ces études, au point de vue religieux qui était le sien et qui est le nôtre. C'est lui que nous résumons et citons dans cet article.

Sortie d'un état d'exaspération révolutionnaire, dont la cause profonde est l'affaiblissement du sentiment chrétien dans les masses, « la Commune de Paris, écrit-il, est une véritable saturnale d'impiété. Pendant les deux mois de son pouvoir éphémère, ses chefs appliquent avec une brutalité sans pareille la pure doctrine révolutionnaire à l'égard de l'Église. » Dès le 2 avril, l'Église est séparée de l'État et ses biens confisqués : séparée, c'est-à-dire vouée à l'extermination. Un des chefs de la Commune, Raoul Rigault, déclare brutalement au domestique de M. Deguerry, curé de la Madeleine, qui réclame en faveur de son maître : « Il n'y a pas de Dieu! Notre Révolution est faite contre ton Dieu, ta religion et tes prêtres : il ne doit plus rien rester de tout cela. »

Ne reconnaissant ni Dieu ni culte, la Commune ne tarde pas à s'emparer des églises. Presque chaque jour d'avril et de mai, une église est envahie. On y boit, on y danse, on parodie les cérémonies religieuses, on souille les objets sacrés, on pille, etc. Les églises confisquées servent de magasins de munitions et d'approvisionnements, deviennent des corps de garde, ou des clubs s'y établissent; finalement, on les eût incendiées ou démolies, si le temps n'avait pas manqué. Non seulement on profane et l'on ferme les édifices du culte, mais encore on arrête les prêtres et on les emprisonne. « Le 5 avril, paraît à l'*Officiel* le décret des otages. Toute personne prévenue de complicité avec Versailles sera immédiatement décrétée d'accusation, incarcérée, jugée dans les vingt-quatre heures. Toute exécution d'un prisonnier de la Commune sera sur-le-champ suivie de l'exécution d'un nombre triple d'otages désignés par le sort. Naturellement les prêtres fournissent les premiers otages et, avant tous, l'archevêque de Paris, Mgr Darboy. » Le prélat est écroué au dépôt avec l'abbé Lagarde, son vicaire général. D'autres membres du clergé séculier ou religieux sont internés en diverses prisons. Le 16 avril, déjà plus de cent vingt prêtres étaient incarcérés.

Tous ces ecclésiastiques supportent leur captivité avec sérénité. Voici, par exemple, ce que le jeune abbé Seigneret écrit, à l'idée de sacrifier ses vingt ans pour le Christ : « La Commune, sans qu'elle s'en doute, nous a fait tressaillir d'espérance avec ses menaces. Serait-il donc possible qu'au commencement seulement de notre vie, Dieu nous tînt quittes du reste, et que nous fussions jugés dignes de lui rendre ce témoignage du sang, plus fécond que l'emploi de mille vies!... Je n'y puis penser sans larmes dans les yeux. »

Cependant Thiers a refusé d'échanger Blanqui contre les principaux otages. La fureur des révolutionnaires est à son comble. Et voici que l'armée de Versailles entre dans Paris le dimanche 21 mai : elle luttera jusqu'au samedi 27 pour s'emparer des divers quartiers de la ville.

Presque tous les otages sont transférés à la Grande-Roquette, dépôt des condamnés. Le mercredi 24, au soir, six des principaux d'entre eux : Mgr Darboy, Bonjean, les abbés Deguerry et Allard, les jésuites Ducoudray et Clerc sont fusillés. « Dans la nuit, les corps des victimes, après avoir été dépouillés et insultés de nouveau, sont conduits au Père-Lachaise dans une voiture de commissionnaire et versés pêle-mêle dans la fosse des suppliciés. » — Le lendemain jeudi, 25 mai, c'est le tour des dominicains d'Arcueil, internés à la prison du 9e secteur, boulevard d'Italie. « Allons, mes enfants, pour le bon Dieu! » s'écrie le P. Captier; cinq religieux et sept employés de l'école sont abattus devant l'église Saint-Marcel. Le même jour, le Fr. Justin Nicomède, des Écoles chrétiennes, tombe à la barricade du pont d'Austerlitz où les fédérés l'avaient traîné de force. — Le vendredi 26 mai, a lieu le massacre de la rue Haxo, encore plus atroce que les autres. « La Commune aux abois décida d'en finir avec les otages de la Roquette. Était-ce pour relever le moral de ses soldats, pour surexciter les passions révolutionnaires ou se venger de sa défaite ? On ne le sait. Vers 4 heures du soir, on fit descendre les victimes dans la grande cour de la Roquette » : trois jésuites (dont le P. Olivaint), quatre religieux de Picpus, deux prêtres séculiers (dont l'abbé Sabatier, vicaire à Notre-Dame de Lorette), le séminariste Seigneret, quatre otages civils et trente-quatre militaires; en tout, quarante-huit personnes. De la Roquette à la rue Haxo la route est longue et escarpée; ce fut un chemin de croix, où les héroïques victimes furent frappées et injuriées de toute façon.

On arriva près d'une maison en construction de la rue Haxo qui porte le numéro 83, et où siégeaient les derniers chefs de la Commune, entre autres Hippolyte Parent et Varlin. Ce dernier essaya vainement d'empêcher le massacre. On lui répondit : « Va donc, avocat! » et il fut emmené de force. Après un instant d'hésitation, le boucher Victor Bénot, colonel des gardes de Bergeret et incendiaire des Tuileries, cria : « A mort! » Une cantinière se précipita sur l'abbé Planchat et lui brûla la cervelle. Ce fut le signal du massacre. A coups de fusil, à coups de revolver, on tirait sur ces malheureux. On obligeait les gendarmes et les soldats à sauter un petit mur de cinquante centimètres pour « les tirer au vol ». Les prêtres refusèrent. L'un d'eux dit : « Nous sommes prêts à confesser notre foi, mais il ne nous convient pas de mourir en faisant des cabrioles. » Cette boucherie dura une heure. Les victimes, entassées l'une sur l'autre, se plaignaient lamentablement. Pour les achever, on les piétina, on se mit à danser sur eux, on leur tira des coups de fusil. Un fédéré cria : « Allons, les braves,

à la baïonnette! » Cette charge fut si bien exécutée qu'un cadavre avait reçu soixante-neuf coups de feu et que soixante-douze coups de baïonnette avaient atteint le P. de Bengy (jésuite). Le lendemain, quelques fédérés vinrent en famille dépouiller les morts, puis ils les jetèrent dans une grande fosse d'aisance qui se trouvait près de là.

Le samedi 27, on devait en finir avec les otages. Mais trois seulement d'entre eux furent massacrés, pour être sortis trop tôt de la Roquette mise à feu par les communards et s'être aventurés imprudemment dans les rues. Les autres captifs, au Dépôt de la préfecture de police, à la Roquette, à la Santé, réussirent à s'enfuir ou furent délivrés par l'armée française le dimanche 28 mai, jour de la Pentecôte.

Remarquons, pour finir, que bien des insurgés « invoquèrent pour sauver leur vie l'appui des prêtres et des religieux qui avaient échappé à leurs fureurs. » « O mon Père, disait Jésus sur la croix, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font! » Que ce soient là nos sentiments, à nous aussi, si, un jour, nous avons à confesser également notre foi.

J. Bricout.

COMMUNES (Affranchissement des). — Sous le nom de communes il faut entendre les villes qui acquirent, au Moyen Age, vis-à-vis du seigneur ou du souverain une situation d'indépendance et d'économie analogue à celle dont jouissaient les fiefs. Si on laisse de côté tout ce qui touche à l'organisation intérieure des communes, si diverse et si variable, pour ne s'attacher qu'aux droits essentiels, on peut considérer la commune, en quelque sorte, comme une seigneurie en nom collectif. Elle tient de son suzerain sa charte. Celui-ci doit non seulement respecter ses privilèges, mais encore la protéger : « Je leur procurerai la paix envers toutes personnes; je les maintiendrai et défendrai contre mes hommes, » dit, en 1127, le comte de Flandre dans la charte de commune de Saint-Omer. La commune doit en retour l'hommage, l'aide, le service militaire; comme une seigneurie, elle possède la justice et le droit de s'administrer elle-même. Ces droits sont symbolisés par le sceau et le beffroi qui renferme la cloche du ban.

L'organisation intérieure des communes présente selon les régions des différences assez marquées. Chez les unes, la source de toute autorité réside dans l'assemblée générale des habitants pratiquant en partie le gouvernement direct, acceptant ou repoussant tumultuairement les impôts, nommant ses magistrats municipaux par le suffrage universel plus ou moins organisé; dans d'autres, au contraire, le pouvoir est aux mains d'une aristocratie composée de quelques familles, de quelques lignages dont les membres occupent toutes les magistratures, toutes les charges municipales. Dans certaines villes, la commune se compose de tous les habitants, y compris les clercs et les gentilshommes; dans d'autres, elle n'est qu'une corporation, on pourrait presque dire une coterie fermée, ne comprenant qu'une minorité qui possède le droit de gouverner et d'administrer la ville.

Pour s'établir, les communes eurent à lutter contre la féodalité représentée par des seigneurs laïques, par des évêques et par des abbés, voire contre la royauté elle-même. Au début, il semble bien que la royauté et la féodalité aient été également hostiles à l'établissement de ces associations urbaines qui réclamaient l'indépendance et l'affranchissement. On connaît le mot de l'annaliste Guibert de Nogent : « Commune! nom nouveau et détestable! Par elle, les censitaires sont affranchis de tout servage moyennant une simple redevance annuelle; par elle, ils ne sont condamnés, pour l'infraction aux lois, qu'à une simple amende déterminée légalement; par elle, ils cessent d'être soumis aux autres charges pécuniaires dont les serfs sont accablés. » C'est bien là en effet ce qu'était la commune au regard des seigneurs, et c'est bien pour cela, c'est parce qu'elle devait mettre un terme aux taxes arbitraires, aux exactions, aux abus de tout genre, qu'ils étaient irrités contre cette émancipation des villes.

On ne s'étonnera pas que, pour obtenir cette émancipation, les villes aient eu parfois recours à la force et à la violence. Leurs luttes ont été racontées par Augustin Thierry dans ses *Lettres sur l'histoire de France*. On remarquera que les communes sont surtout aux prises avec le clergé. Les évêques et les abbés considéraient les nouveaux bourgeois comme des serfs mutinés, et voyaient dans leur commerce florissant une véritable usure, en même temps qu'ils croyaient apercevoir dans l'établissement d'une commune un repaire où l'hérésie faisait ses recrues les plus nombreuses et les plus dangereuses. Les origines de la commune de Beauvais (1099), par exemple, sont assez obscures; on entrevoit vaguement qu'elle se fit aux dépens du chapitre de Saint-Pierre et du châtelain de Beauvais, plutôt que contre l'évêque et contre le roi. Ce qui n'est pas douteux, ce fut l'indignation générale qu'elle suscita au sein du clergé. Yves de Chartres, le canoniste, la traita de « conspiration turbulente » et affirma que l'évêque de Beauvais n'était nullement obligé de tenir compte du serment que s'étaient prêté les bourgeois, pas plus que de celui qu'il avait prêté lui-même quand il avait juré de respecter les coutumes de la cité. « De tels pactes, ajoute-t-il, n'engagent personne et sont nuls de plein droit, parce qu'ils sont contraires aux canons et aux décisions des saints Pères. » A Laon, l'évêque Gaudry s'oppose violemment à l'établissement de la commune (1111). Après des péripéties trop longues à énumérer, l'évêque est massacré; les bourgeois se jettent sur les hôtels des clercs et des nobles, qui n'échappent à la mort que par la fuite. Le roi Louis le Gros intervient : meurtre, pillage; la commune disparaît dans le sang (1114). Après cette tragédie on pouvait croire que le peuple de Laon renoncerait à la lutte pour son affranchissement. Quatorze ans après, le régime communal était rétabli. Les circonstances politiques avaient forcé le roi et le clergé à la faire revivre, et à rendre aux bourgeois amnistiés, sous le titre d'*institution de paix* (1128), l'organisation libre qui leur permettait d'échapper en partie à la domination féodale. La nouvelle charte ne dépossédait pas complètement l'évêque : elle restreignait l'admission dans la commune et conservait les droits du roi, de la noblesse et du clergé; mais elle constituait la juridiction municipale en face de celle du prélat. A Amiens, les bourgeois payèrent aussi assez cher leur affranchissement (1117). La lutte dura quatre ans. Mais là l'évêque soutenait les bourgeois contre le comte et le châtelain. Ce fut le roi de France qui, en se déclarant pour la commune, fit pencher la balance à son avantage.

Il ne faudrait pas trop généraliser la théorie de la commune insurrectionnelle. La guerre n'a été, somme toute, qu'un accident de cette évolution dans la condition des villes. Il semble bien probable, dit M. Giry, que l'existence d'une association, d'une communauté, précéda, dans la plupart des villes, l'affranchissement de la commune. En certaines villes, comme à Saint-Omer, ce fut l'association commerciale, la gilde marchande, qui reçut la charte communale et devint ainsi la commune. Certaines villes, pour conquérir de tels privilèges sur leurs suzerains, surent profiter habilement des circonstances, telles que le départ d'un seigneur pour la croisade, la lutte de plusieurs compétiteurs pour la possession de la seigneurie, l'hostilité de la royauté contre le seigneur, ou les exactions et les excès des officiers seigneuriaux ou royaux contre lesquels il était facile de provoquer une insurrection.

Une tradition historique attribuait autrefois au roi Louis VI l'honneur « d'avoir affranchi les communes. » C'est une erreur. Ce qui est vrai, c'est que ce prince confirma nombre de chartes que les seigneurs et particulièrement les seigneurs ecclésiastiques avaient été contraints d'accorder aux villes de leurs domaines. Sa politique à cet égard n'était pas bien nette. Ce qu'il cherchait avant tout, c'était son intérêt. Très sensible à l'appât du gain, il acceptait volontiers les offres des communes et leur vendait, en dépit de leurs seigneurs, l'indépendance à beaux deniers comptants, quitte à se retourner contre elles, s'il y trouvait plus tard son avantage. Son successeur, Louis VII, semble avoir vu plus clairement quel parti la royauté pouvait tirer du développement des associations communales dans sa lutte contre la féodalité; aussi il multiplia les concessions de chartes, créa des villes neuves et les soutint contre l'hostilité des seigneurs. Philippe-Auguste continua et développa la même politique : il confirma ou créa des communes dans les pays qu'il réunit à la couronne, confirma celles que ses vassaux avaient concédées, et en créa un grand nombre de nouvelles dans le domaine royal. Avec le règne de Philippe-Auguste, on peut dire que la révolution communale est terminée, en France du moins : désormais ce n'est qu'exceptionnellement qu'il se créera de nouvelles communes, et la plupart de celles qui existent ne tarderont pas à entrer dans la période de décadence.

La durée des communes varia selon les régions et selon l'habileté des administrateurs. Les budgets municipaux qui nous sont parvenus à partir de la seconde moitié du XIIIe siècle témoignent que dans la plupart des villes les dépenses dépassaient les recettes. La mauvaise administration n'était pas étrangère à ce déficit; mais la cause principale tenait à la fiscalité royale. Non seulement les villes étaient surchargées de taxes et d'impôts, mais surtout elles étaient accablées sous le poids des amendes. Telle fut, à partir de saint Louis, la politique de la royauté ; telle fut surtout la politique de Philippe le Bel; telle fut la politique de Louis XI, l'adversaire implacable des libertés locales comme de l'indépendance féodale. Le génie centralisateur de Richelieu acheva par la main des intendants la ruine de tout ce qui avait pu rester aux villes des anciennes libertés communales.

A. Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*, Paris, 1839; Giry, dans *Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, t. II, 1893; *Les établissements de Rouen*, 1883-1885, 2 vol.; Luchaire, *Les communes françaises à l'époque des Capétiens directs*, Paris, 1890.

E. VACANDARD.

COMMUNICATIONS AVEC LES NON-CATHOLIQUES. — Il y a trois sortes de communications avec les hérétiques et les infidèles : dans les choses purement *civiles*, par exemple en contractant ou en négociant avec eux; dans les choses *sacrées*, par exemple en priant avec eux; dans les choses *mixtes*, c'est-à-dire à la fois civiles et religieuses, par exemple en assistant à leurs funérailles, à leurs mariages, ou autres cérémonies semblables. Ces communications sont défendues par le droit naturel, à cause du danger qu'elles offrent pour la foi catholique et du scandale qu'elles causent. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. x, a. 9.

Le droit canon permet aujourd'hui les communications dans l'ordre *civil* : elles sont donc légitimes, s'il n'y a pas les inconvénients que nous avons dits.

Mais dans les choses *sacrées*, la communication est défendue par le droit naturel et par l'Église, non seulement quand ces actes contiennent quelque hérésie, mais quand ils sont accomplis d'une manière acatholique ou illégitime. L'on comprend, dans ces choses sacrées, les actes essentiellement religieux et publics, pratiqués dans les temples, les églises ou au dehors. La prohibition ecclésiastique ne fait que rendre plus claire et renforcer, si besoin est, la défense du droit naturel. L'on saisit les raisons de cette double interdiction : la communication dans les choses sacrées, *in sacris*, renferme plus d'inconvénients que la communication civile ou sociale. Elle est une espèce d'adhésion à la secte condamnée; elle favorise l'indifférence en matière religieuse et expose au péril de perversion, sans compter le scandale qui est commun à toutes les communications. Si ces maux n'existent pas dans un cas donné, la loi naturelle cesse d'obliger, mais il reste la loi canonique que l'on doit respecter, et qui est grave en soi, à moins qu'il n'y ait de grosses difficultés à le faire : les lois ecclésiastiques, en effet, n'obligent pas, d'ordinaire, avec de graves inconvénients. Comme il y a deux sortes de communications *in sacris* : l'*active*, où l'on remplit un rôle, la *passive*, où l'on est seulement présent, disons que le droit canon ne défend expressément que la première : « Il n'est pas permis aux fidèles d'assister *activement* de n'importe quelle manière ou de prendre part à des rites acatholiques. » Can. 1258, § 1. Dans la communication active, il y a comme une profession de foi hérétique ou d'infidélité ; par exemple être parrain au baptême ou à la confirmation administrée pour un hétérodoxe. En principe, la communication active est intrinsèquement mauvaise. Si elle était prescrite en haine de la foi, rien ne pourrait la légitimer, pas même la menace de mort, comme chez les martyrs. Il est évident que la participation aux rites infidèles est bien plus strictement défendue que celle aux rites seulement hérétiques. Suivant ces principes, il peut être permis, en évitant tout scandale et s'il n'y a pas de défense spéciale, d'entrer dans une église acatholique pour la visiter et même pour y prier en son particulier, mais non pour s'associer aux prières publiques. Régulièrement, l'on ne peut assister aux prédications hétérodoxes, à moins qu'il ne s'agisse d'un homme instruit qui veut connaître l'erreur pour la réfuter et qui écarte tout scandale. A Rome, il y a des prohibitions particulières à cet égard. Dans les pays à religions mixtes, l'assistance matérielle ou passive se légitime plus facilement, car on ne la regarde pas, d'ordinaire, comme gravement coupable.

La communication dans les choses *mixtes* est pareillement défendue par le droit naturel et ecclésiastique, pour les mêmes raisons. Cependant le droit canon autorise la présence passive dans certains cas : « La présence passive ou purement matérielle peut être tolérée, en tant que devoir civil ou d'honneur, s'il y a de graves raisons qui doivent être approuvées par l'évêque en cas de doute, dans les funérailles, noces et autres cérémonies semblables acatholiques, pourvu qu'il n'y ait pas scandale, ni danger de perversion. » Can. 1258, § 2. Mais l'on ne peut, par exemple, être témoin au mariage, car c'est y avoir une présence active. L'on peut, par contre, prendre rang dans un cortège funèbre acatholique, si des relations de famille ou d'amitié en font un devoir.

Ces quelques indications suffisent à résoudre les principaux cas pratiques qui peuvent se présenter.

François GIRERD.

1. COMMUNION (Dogmatique). — Acte par lequel le fidèle, en absorbant les saintes espèces, s'unit au Christ présent dans l'eucharistie. — I. Raison d'être. II. Conditions. III. Modalités. IV. Effets. V. Nécessité. VI. Conséquences morales et religieuses.

I. RAISON D'ÊTRE DE LA COMMUNION. — Il n'est pas besoin de chercher à la communion d'autre raison d'être que la volonté du Christ. Mais il n'en est pas moins certain que cette institution positive rentre dans une des lois les plus constantes de l'ordre religieux.

Si la religion a pour caractère essentiel de poursuivre l'union avec Dieu, c'est un fait aussi que l'humanité entière a cherché cette union et a cru la trouver dans des rites de communion corporelle. Le sacrifice, centre de toutes les religions, n'est pas seulement une sorte de don que l'homme fait à Dieu : il devient aussi un don que Dieu fait en retour à l'homme. Car l'offrande humaine, une fois consacrée par l'oblation rituelle, participe en quelque manière à la divinité qui en a reçu l'hommage. Voilà pourquoi on voit régulièrement la consommation de la victime suivre son immolation.

Très inégales sans nul doute furent à cet égard les conceptions. Certains historiens modernes voudraient tout expliquer par la pratique du totémisme, où l'homme est censé absorber au moyen de la manducation physique les énergies surnaturelles contenues dans l'animal divin. Même chez les sauvages, il n'est pas sûr que cette notion grossière soit ni unique ni primitive. D'autres, en tout cas, ont pu et dû considérer l'acte matériel comme un moyen ou un symbole d'union morale avec la divinité. Saint Paul interprétait de la sorte, non seulement les rites païens, qui lui apparaissent comme une communion avec les démons, mais les sacrifices juifs, où il montre une « communion avec l'autel », c'est-à-dire évidemment avec Iahveh. I Cor., x, 18-21.

Cette antique et universelle croyance permet de donner à l'eucharistie chrétienne toute sa signification. Il semble bien que, dans la pensée du Christ, le but premier de cette institution est d'assurer à ses fidèles la réalité de sa présence et la perpétuité sensible de son sacrifice. Mais cet aspect objectif se développe aussitôt en conséquences par rapport à nous. Car les paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang, » qui réalisent le mystère, s'accompagnent de ces autres qui en indiquent la destination : « Prenez et mangez, prenez et buvez. » La communion entre ainsi dans les fins essentielles de l'eucharistie.

De ces paroles laconiques, le chapitre vi^e^ de saint Jean fournit le commentaire. Le Verbe incarné s'y présente comme un principe de vie, parce qu'il possède en lui la vie même du Père. Joa., vi, 36-41, 57. Mais cette idée abstraite est traduite dans une image expressive. Le Christ est le pain vivant et qui donne la vie à ceux qui le reçoivent d'un cœur fidèle. *Ibid.*, 35, 47-51. Il faut donc manger sa chair et boire son sang. *Ibid.*, 53-55. Quel que soit l'endroit où commence la partie proprement eucharistique de ce développement, il est certain que la communion sacramentelle y est intimement liée à la foi, qui par le Christ établit la vie de Dieu en nous. Et le fait même qu'on puisse à peine marquer la transition de l'un à l'autre de ces deux thèmes montre combien est étroit leur rapport. La communion s'intègre dans l'économie la plus profonde du surnaturel chrétien.

Elle fut ainsi comprise dès le premier jour. Les fidèles de Jérusalem pratiquaient la fraction du pain dans leurs maisons. Act., ii, 42, 46. Des convertis du paganisme, comme les Corinthiens, mangeaient aussi « la cène de Seigneur » et saint Paul les avertit de s'en approcher dignement. I Cor., xi, 20-29. Car « le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas une participation au sang du Christ et le pain que nous rompons n'est-il pas une participation au corps du Seigneur? » *Ibid.*, x, 16. Toute la liturgie de la messe après la consécration gravite autour de la communion comme pôle et la pratique en était tellement accréditée dans l'ancienne Église qu'on ne concevait pas de synaxe eucharistique dont elle ne fût le complément.

Au point de vue rationnel, la communion s'explique par la condition de notre nature. Parce qu'il est âme et corps, l'homme va naturellement à Dieu par l'intermédiaire des sens. Dès lors, l'absorption d'un élément corporel n'est-elle pas le moyen tout indiqué pour signifier et produire cette union divine dont notre âme éprouve le désir et le besoin? En instituant l'eucharistie sous forme d'aliment, le Christ marquait sa volonté de répondre à cet instinct religieux et en consacrait la valeur.

II. Conditions de la communion. — Un acte aussi saint demande évidemment des dispositions appropriées.

Ici l'Église impose d'abord une condition corporelle : savoir le jeûne eucharistique. Le Christ sans doute avait institué l'eucharistie au cours d'un repas et cette pratique s'est conservée quelque temps. Mais de bonne heure elle fut abandonnée : le jeûne eucharistique, déjà mentionné par Tertullien et Origène au iii^e^ siècle, est une loi générale au iv^e^. Cet usage traditionnel devait recevoir une consécration juridique au concile de Constance. « Quoique cet auguste sacrement ait été institué après un repas..., le présent concile déclare, décide et définit que, ce nonobstant, l'autorité vénérable des saints canons et la coutume approuvée de l'Église ont observé et observent qu'il ne doit pas être célébré après un repas, ni reçu par les fidèles non à jeun, si ce n'est dans les cas de maladie ou autre nécessité prévus et admis par l'Église ou le droit. » Denzinger-Bannwart, n. 626. Ce précepte est sans nul doute inspiré par l'intention de mieux assurer le respect dû au saint sacrement.

Mais les principales conditions sont évidemment d'ordre spirituel. L'eucharistie étant un sacrement des vivants (voir Eucharistie), la communion exige nécessairement l'état de grâce. Afin de couper court à toutes les formes d'illusion ou d'abus, le concile de Trente dispose même que cet état de grâce doit obligatoirement être obtenu par la confession. « Si toutes les fonctions sacrées demandent des dispositions saintes, à plus forte raison le chrétien qui connaît la sainteté et la divinité de ce sacrement doit-il prendre garde de s'en approcher autrement qu'avec une grande révérence et sainteté... C'est pourquoi celui qui veut communier doit se remettre en mémoire le précepte : « Que l'homme s'éprouve lui-même. » I Cor., xi, 28. Or la coutume ecclésiastique explique ici que l'épreuve nécessaire consiste en ce que personne, s'il a conscience d'un péché mortel, pour tant qu'il croie en avoir la contrition, ne doive accéder à la sainte eucharistie sans s'être préalablement confessé. Cette règle s'impose à perpétuité à tous les chrétiens, même aux prêtres qui sont tenus de célébrer par office, à moins qu'il leur soit impossible d'avoir sous la main un confesseur ». Sess. xiii, c. vii. Denzinger-Bannwart, n. 880. Cf. *ibid.*, can. 11, n. 893.

A ce minimum indispensable il est bon que s'ajoutent des sentiments aussi intenses que possible de foi, d'amour et de piété. Ces dispositions personnelles constituent l'*opus operantis*, d'après lequel se mesure pratiquement le fruit de la communion.

Tandis que l'ancienne Église était favorable à la communion fréquente ou même quotidienne, le Moyen Age avait tendu à la rendre plus rare. La réaction commençait avec la renaissance de piété eucharistique dont la Réforme fut l'occasion et qui reçut une vive impulsion du concile de Trente, Sess. xiii, c. viii, et Sess. xxii, c. vi, Denzinger-Bannwart, n. 882 et 944, lorsque le jansénisme remit en faveur la pratique de l'abstention et s'efforça de la justifier en doctrine. Théologiens et pasteurs d'âmes ont progressivement engagé la lutte contre ce rigorisme, de manière à rendre la communion de plus en plus familière aux âmes de bonne volonté. Mais on enseignait encore assez communément que la communion quotidienne demande l'absence de toute affection au péché véniel.

Cependant le Saint-Siège ne cessait de maintenir l'ancien idéal et surtout de protester, au nom de la liberté des âmes, contre tous les essais de réglementation. Décret d'Innocent XI, en date du 12 février 1679, dans Denzinger-Bannwart, n. 1147-1150, et d'Alexandre VIII, en date du 7 décembre 1690, *ibid.*, n. 1312, 1313.

Au terme de ce mouvement, Pie X, dans son décret du 20 décembre 1905, *ibid.*, n. 1981-1990, après avoir rappelé le principe que la fréquentation de la sainte table est un remède contre les tentations ou contre le péché et non point une récompense de la vertu, a exprimé sa volonté que la communion fréquente et même quotidienne soit rendue accessible à tous. Il n'y a rien de plus à exiger pour cela que la pureté de conscience et l'intention droite, c'est-à-dire les conditions nécessaires et suffisantes pour la valeur de tout acte religieux.

III. Modalités de la communion. — Du moment que l'eucharistie comporte deux espèces, la question devait se poser de savoir s'il faut nécessairement recevoir l'une et l'autre pour avoir part aux fruits du sacrement.

Après avoir longtemps pratiqué la communion sous les deux espèces, l'Église, depuis le Moyen Age, ne donne plus aux fidèles que le pain consacré. Les hussites, au XIV^e^ siècle, réclamèrent comme nécessaire l'usage du calice. Au XVI^e^ siècle, les protestants, les calvinistes surtout, reprirent la même prétention, principalement d'après Joa., VI, 54. De nos jours encore, les grecs schismatiques reprochent parfois à l'Occident d'avoir sacrifié sur ce point l'usage traditionnel.

Par opposition à ces divers sectaires, l'Église n'a pas cessé d'affirmer la liberté et la légitimité de sa conduite. « Bien que, dans la primitive Église, définit le concile de Constance, ce sacrement fût reçu par les fidèles sous les deux espèces, la coutume s'est raisonnablement introduite, pour éviter certains dangers ou scandales, que le célébrant communiât sous les deux espèces et les laïques seulement sous l'espèce du pain. » Denzinger-Bannwart, n. 626. Contre les protestants, le concile de Trente « enseigne et déclare qu'il n'y a, pour les laïques ou les clercs qui ne célèbrent pas, aucun précepte divin de communier sous les deux espèces et qu'on porte atteinte à la foi quand on doute que la communion sous une seule espèce soit suffisante pour le salut. » En conséquence, il revendique hautement pour l'Église le droit de modifier ses usages, chaque fois que de « graves et justes causes » viendraient à le demander. *Ibid.*, n. 930-931, 934.

Cette doctrine correspond à l'enseignement de l'Écriture. Il n'y a rien à conclure du fait de l'institution, où aucun précepte n'est énoncé, et dont la portée s'étendrait tout au plus aux prêtres seuls. Si les deux espèces semblent solidairement requises par certains textes, comme Joa., VI, 54-56, d'autres à côté, par exemple VI, 52, 59, attribuent la vie éternelle à la seule manducation du pain. Il n'est question que de la *fractio panis* dans Act., II, 42, 46, et saint Paul regarde nettement l'une ou l'autre espèce comme suffisante pour offenser le Christ, I Cor., XI, 27, donc aussi pour le recevoir.

En somme, aucun de ces textes n'est propre à trancher la question. C'est à la tradition de l'Église qu'il appartenait d'en commenter le sens. Personne ne conteste qu'il y ait eu changement de discipline à cet égard. Dès l'antiquité cependant, si la réception des deux espèces était la règle de la communion liturgique, on se contentait du pain pour la communion des malades à domicile ou des confesseurs dans les prisons. Même à l'église, on se heurtait à la difficulté de conserver et de distribuer le précieux sang. Elle fut d'abord tournée par la pratique de l'*intinctio*, qui consistait à tremper dans du vin consacré le pain destiné aux fidèles. Mais peu à peu l'usage du calice fut délaissé : il semble avoir achevé de disparaître vers le XIII^e^ siècle. Seuls des sectaires tendancieux en ont demandé le rétablissement sans raison ni succès.

En effet, du point de vue dogmatique, puisque le Christ est tout entier présent sous chaque espèce, voir Présence réelle, chacune est suffisante en soi pour assurer à celui qui la reçoit le bienfait essentiel de la communion. Or il est facile de comprendre pour quelles raisons pratiques la communion sous la seule espèce du pain devait être adoptée de préférence. Ce point est un de ceux qui doivent être laissés à la discrétion de l'Église, dont très justement le concile de Trente revendique ici le droit souverain contre tous les caprices individuels.

IV. Effets de la communion. — Ainsi que l'indique son nom même, le fruit essentiel de la communion est d'ordre spirituel et consiste à nous unir intimement au Christ.

Tous les sacrements sans doute tendent à ce résultat; mais seule la communion eucharistique a cette union pour but propre et direct. « Et comme c'est par la grâce, expose le décret aux Arméniens, que l'homme est incorporé au Christ, il s'ensuit que ce sacrement augmente la grâce dans ceux qui le reçoivent dignement. Tous les effets que la nourriture et la boisson produisent pour la vie corporelle, savoir la soutenir, l'accroître, la refaire et l'agrémenter, ce sacrement les produit pour la vie spirituelle. » Denzinger-Bannwart, n. 698.

En reprenant ce thème général, le concile de Trente en déduit quelques conséquences propres à spécifier les effets dérivés de la communion. « Notre Sauveur a voulu que ce sacrement fût pris comme aliment spirituel des âmes, en vue de nourrir et fortifier ceux qui vivent de sa vie, suivant sa parole : « Celui qui me mange vivra par moi. » Joa., VI, 58. Il en fait aussi un antidote qui nous délivre des fautes quotidiennes et nous préserve des péchés mortels. En outre, il a voulu nous donner par là un gage de notre gloire future et de l'éternelle félicité. » Sess., XIII, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 875.

De cette union avec le Christ, qui est l'effet principal de la communion, découle comme effet secondaire l'union avec le prochain. « Parce que le pain est un, disait saint Paul, nous ne formons qu'un seul corps, nous tous qui participons à cet unique pain. » I Cor., X, 17. Aussi le concile de Trente continue : « L'eucharistie est encore un symbole de ce corps (mystique) dont le Christ est la tête et avec lequel il a voulu que nous, comme ses membres, soyons unis par les liens les plus étroits de la foi, de l'espérance et de la charité, de telle façon que « nous soyons tous d'accord et qu'il « n'y ait pas de divisions parmi nous ». I Cor., I, 10. Comment, en effet, la charité qui nous unit au Christ pourrait-elle logiquement ne pas s'étendre à ceux qui sont nos frères par une commune foi en lui? De cette charité fraternelle les Pères, depuis la *Didachè*, ont aimé voir le symbole dans la matière eucharistique elle-même, puisque le pain est fait de plusieurs grains et le vin extrait de plusieurs grappes. On en peut trouver un signe non moins sensible dans le banquet sous la forme duquel se présente la communion.

A ces effets spirituels, de beaucoup les plus importants, il faut en ajouter de corporels, qui ne sont, à vrai dire, qu'un épanouissement ou une forme particulière des premiers. La logique du sacrement demande cette extension et l'unité organique de notre nature permet de comprendre que la vie de l'âme rejaillisse normalement sur celle du corps.

Sans rien vouloir matérialiser, il est certain que

l'eucharistie crée une sorte de lien entre la chair du Christ et la nôtre. D'où il suit que la communion a pour effet spécial de diminuer en nous le foyer de la concupiscence. Ce qui ne s'entend d'ailleurs pas nécessairement d'une action directe qui serait à peine concevable, mais d'une influence indirecte par l'intermédiaire de l'imagination et de nos autres facultés. En second lieu, la communion est expressément donnée dans Joa., VI, 55, comme une garantie de résurrection corporelle. Comme cependant ce privilège est acquis à tous en dehors du sacrement, il faut entendre que la communion nous confère à cet égard un titre nouveau. Quelques théologiens l'ont conçu comme un germe physique, tandis que la plupart des autres le placent dans l'ordre moral comme suprême achèvement de notre assimilation au Christ.

Par rapport à ces divers effets, le corps du Christ sacramentellement reçu joue le rôle d'instrument; mais c'est sa divinité qui seule peut en être la cause efficiente. Bien qu'elle soit absolue par elle-même, cette efficacité de la communion varie, en fait, suivant les dispositions de chacun. A l'action immédiate du sacrement, il ne faut d'ailleurs pas manquer de joindre son action à lointaine échéance, sous la forme des grâces actuelles qu'il nous vaut quand le besoin s'en fait sentir.

V. Nécessité de la communion. — Quels que soient les bienfaits de la communion, ils ne sont pas tels qu'elle joue un rôle nécessaire dans l'ordre du salut.

Les paroles du Christ dans Joa., VI, 53, ont suggéré parfois le contraire, surtout quand on les rapproche de Joa., III, 5, où une formule de semblable style signifie, d'un commun accord, la nécessité du baptême. Pour mieux accentuer celle-ci à l'encontre des pélagiens, saint Augustin semble à plusieurs reprises enseigner également la nécessité de l'eucharistie et croit pouvoir s'appuyer pour cela sur l'autorité d'Innocent Ier. Forts du même texte, plusieurs protestants ont systématiquement soutenu que la participation à l'eucharistie est absolument nécessaire pour être sauvé. Là contre le concile de Trente a défini que la communion n'est pas de nécessité de moyen pour les enfants. Sess. XXI, c. IV, et can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 933 et 937. D'où l'on peut inférer, à titre de conclusion certaine, que cette nécessité n'existe pas davantage pour les adultes. Les textes évangéliques s'entendent seulement d'un précepte que l'Église devait préciser et réglementer.

En effet, l'eucharistie n'est pas citée par l'Écriture lorsqu'elle énonce en propres termes les conditions nécessaires du salut. Ce silence est un fait décisif qui autorise et invite à ne pas donner aux textes de saint Jean le sens d'une thèse absolue. Dans le même discours, VI, 40, 47, le salut n'est-il pas promis sans autre condition que la foi? Il y a là une raison suffisante de ne pas urger la signification de formules qui n'ont rien de juridique. La tradition est d'ailleurs ici le meilleur commentaire de l'Écriture. Or, quoi qu'il en soit de quelques auteurs isolés, l'Église dans son ensemble n'a jamais professé la stricte nécessité de la communion. Tout au contraire, elle en refusa longtemps le bénéfice à certaines catégories de pénitents, sans prétendre pour autant les exclure du salut. Rien, au demeurant, dans la nature de l'eucharistie n'autorise à la tenir pour absolument nécessaire.

Il faut du moins lui maintenir une nécessité positive établie sur la volonté du Christ. Et les théologiens tiennent qu'il s'agit ici d'un précepte des plus graves, qui se traduit par une véritable nécessité morale. Comme cependant il est par lui-même indéterminé, le droit ecclésiastique est venu se superposer au droit divin. Après des mesures diverses, l'Église s'est finalement arrêtée à la communion annuelle, que le concile de Latran, Denzinger-Bannwart, n. 437, et après lui le concile de Trente, sess. XIII, can. 9, *ibid.*, n. 891, ont fixée au temps pascal.

Sur le moment où commence l'obligation de la communion pascale, le concile de Latran parlait de l'âge de discrétion. Cf. conc. Trid., sess. XXI, can. 4, *ibid.*, n. 937. La pratique courante tendait à reculer ce moment vers l'âge de douze ou treize ans. Rome, qui avait toujours blâmé les déterminations trop précises ou trop tardives, a fini par trancher la controverse. Le décret *Quam singulari* de Pie X, en date du 8 août 1910, identifie l'âge de discrétion avec l'âge de raison, l'un et l'autre se manifestant aux environs de la septième année. Désormais, cette interprétation authentique du précepte doit évidemment faire loi.

VI. Conséquences morales et religieuses. — Difficilement on pourrait exagérer la valeur religieuse de la communion.

Rien ne met en plus vive lumière la dignité de l'homme régénéré par la grâce ainsi que la bonté de Dieu à son endroit. Et ces vues de la foi sont déjà riches d'énergies spirituelles. Le Christ en particulier, grâce à la communion qui est le mémorial vivant de sa vie et de sa mort, continue à exercer efficacement sur les âmes l'ascendant de sa présence et la force de son action.

Parce qu'elle nous procure le bienfait de l'union divine et qu'en même temps tout y est subordonné à l'invisible, il n'est pas d'acte plus important pour l'entretien et l'éducation du sentiment religieux. Aux plus médiocres, la communion assure un minimum de mysticisme; elle peut élever les âmes d'élite jusqu'à la contemplation et à l'extase. Le juste y trouve un accroissement de joie et de sainteté; le pécheur repenti, un gage de pardon et un principe de relèvement; tous, un avant-goût de la bienheureuse éternité.

Elle ne profite pas moins au sens moral, tant par les dispositions qu'elle réclame que par les conséquences qu'elle entraîne. Qu'est-ce qui pourrait être un frein plus puissant contre le péché, un stimulant plus énergique à la vertu que l'assurance de posséder le Christ dans son cœur ou la perspective de l'y recevoir? La pureté et la charité chrétiennes y trouvent leur meilleur aliment, soit dans les humbles sentiers de la vie commune, soit dans les voies plus hautes de la vie parfaite. Et puisque la communion est inséparable de la passion, qu'elle est une participation à Jésus dans l'acte suprême de son immolation renouvelée sur l'autel, rien n'est mieux fait pour entretenir l'esprit de sacrifice. Normalement liée à un acte liturgique public, elle doit enfin développer le sens catholique et le fait de se présenter à la même table ne peut que créer entre les chrétiens un peu plus d'amour fraternel.

Toutes choses égales d'ailleurs, il est évident que la communion produit d'autant plus ses fruits qu'elle est plus fréquente, à condition qu'elle s'accompagne toujours des dispositions requises pour en bien profiter.

H. Moureau et E. Dublanchy, art. *Communion*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. III, col. 480-574; Mgr Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, nouvelle édition, Paris, 1905; W. Faber, *Le Saint-Sacrement*, traduction française, Paris, 1910; Dalgairns, *La sainte communion*, traduction française, Paris, 1904; Lejeune, *La pratique de la sainte communion*, Paris, 1900; L. Andrieux, *La première communion*, Paris, 1911; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXIX-LXXX; Bellarmin, *De sacramento Eucharistiæ;* Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1896.

J. Rivière.

Une conférence de Monsabré. — C'est de sa soixante-douzième conférence de Notre-Dame, Carême 1884, qu'il s'agit. Elle est intitulée : *La communion dans l'Église.*

Saint Paul a écrit : I Cor., X, 17 : *Unum corpus multi sumus, qui de uno pane participamus*, « Nous tous qui mangeons le même pain, nous sommes un seul

corps. » Ce corps, c'est l'Église. Qu'est-ce que la communion produit dans ce corps mystique de Jésus-Christ ? « Premièrement : la communion est un mystère de grandeur; comme telle, elle produit entre nous l'égalité la plus haute, la plus vraie, la plus digne de respect. Secondement : la communion est un mystère d'amour; comme telle, elle unit nos cœurs dans le même désir de bien faire et nous fait entrer, en quelque sorte, les uns dans les autres, par l'échange des grands services d'amour : » service de pardon, service de prières, service de dévouement. La communion, qui « fait de l'Église le palais de la véritable égalité, » fait aussi « de l'Église le royaume de la véritable fraternité. » « Troisièmement : la communion est un mystère de possession joyeuse; comme telle, elle configure l'Église voyageuse à l'Église fixée et fait l'unité du ciel et de la terre. » A moi le ciel, A moi l'eucharistie : notre partage à tous deux, chantent l'ange et le communiant, est bien doux. C'est qu'à tous deux Dieu se donne, on peut dire, pareillement, quoique voilé ici-bas et resplendissant là-haut. « Vous avez pu lire ou entendre dire que les anges et les saints nous envient l'eucharistie et le bonheur de nos communions. C'est une exagération dévote, mais peu intelligente. Les anges et les saints n'ont rien à nous envier, puisqu'ils jouissent du bonheur parfait dont nous n'avons que les arrhes. » Il n'en est pas moins vrai que la communion de la terre est la réelle possession de Dieu et qu'en elle nous avons comme un avant-goût de la gloire et de la béatitude célestes. Par la communion, frères du ciel et de la terre, nous sommes consommés dans l'unité.

Que de beaux thèmes, élevants et pratiques, de méditation et de prédication, il y a dans ces énoncés dogmatiques!

J. Bricout.

2. COMMUNION (Liturgie et droit canon). — I. Histoire du rite de la communion. II. La première communion. III. La communion des malades.

Nous rapporterons à ces trois chefs ce que nous avons à dire de la législation canonique et liturgique.

I. Histoire du rite de la communion. — I. Le rite antique de la communion. II. La communion à domicile. III. Transformation de l'usage antique. IV. Législation canonique en vigueur. V. L'usage liturgique actuel.

I. Le rite antique de la communion. — 1. *A Rome.* — C'est sans doute à l'usage romain que s'applique la rapide description de la messe donnée par saint Justin dans sa *Première apologie*, LXVII. Un simple mot y évoque la communion; après la grande prière eucharistique et l'*Amen* répondu par le peuple, « a lieu la distribution et le partage à chacun des choses consacrées, et l'on envoie aux absents par le ministère des diacres. »

Saint Justin est témoin pour le milieu du IIe siècle. Pour les siècles suivants, nous n'avons pas de description de la messe. Les renseignements épars qui nous sont parvenus nous permettent de nous représenter des usages semblables à ceux que devait décrire l'*Ordo romanus I*, témoin direct pour le VIIIe siècle.

Voici le rite de la communion suivant l'*Ordo romanus I* et son contemporain l'*Ordo* de Saint-Amand. Le pape est monté à l'autel seulement pour l'eucharistie. Après le *Pax Domini*, il retourne à son siège, sa *cathedra*, au fond de l'abside. C'est de là qu'il préside à la fraction. V. ce mot. Après la fraction, un diacre lui présente les *sancta* sur la patène : le pape prend un fragment, se communie. Et l'archidiacre lui présente le calice, auquel il boit. Présenter le calice se dit *confirmare*, boire au calice *confirmari;* c'est en effet l'achèvement de la communion.

Les évêques, les prêtres, l'archidiacre, les autres diacres s'approchent un à un de la *cathedra*, reçoivent les *sancta* de la main du pape, et, retournant à l'autel, communient à l'autel même; puis le premier des évêques, ayant repris le calice des mains de l'archidiacre et se tenant à la corne de l'autel, les *confirme*.

Le peuple se présente pour communier à la balustrade, au bas des degrés de l'abside. Le pape quitte sa *cathedra*, traverse l'abside, descend les degrés; auprès de lui, un acolyte tient, suspendu à son cou, un des sacs de lin où sont les pains rompus à la fraction; le pape prend les fragments, les remet aux communiants. Le pape communie seulement, du côté des hommes, les dignitaires qui occupaient les premiers rangs et se sont tout d'abord présentés; puis, passant du côté des femmes, il communie les matrones. L'archidiacre *confirme* ceux et celles que le pape a communiés. Puis les évêques et les prêtres communient, et les diacres *confirment* le reste de l'assistance.

Revenu à son trône, le pape communie les sous-diacres, les acolytes et à certains jours les clercs de la *schola*.

Le rite de la présentation du corps du Christ et du calice comporte cette simple formule, très anciennement attestée : *Corpus Christi, Sanguis Christi*. Le communiant répond : *Amen*. Bossuet dira : « Mon âme, arrête-toi ici, sans discourir; crois aussi simplement, aussi fortement que ton Sauveur a parlé, avec autant de soumission qu'il fait paraître d'autorité et de puissance. Encore un coup il veut dans ta foi la même simplicité qu'il a mise dans ses paroles. *Ceci est mon corps* : c'est donc son corps; *ceci est mon sang* : c'est donc son sang. Dans l'ancienne façon de communier, le prêtre disait : *Le corps de Jésus-Christ*; et le fidèle répondait : *Amen*, il est ainsi : *Le sang de Jésus-Christ*; et le fidèle répondait : *Amen*, il est ainsi. Tout était fait : tout était dit : tout était expliqué par ces trois mots. Je me tais, je crois, j'adore : tout est fait, tout est dit. » *Méditations sur l'Évangile*. II. *Sermons de Notre-Seigneur pendant la Cène*, XXIIe jour.

Antienne de communion. — Pendant la communion du peuple, la schola chante l'antiphone *ad communionem*, c'est-à-dire l'antienne et le psaume; au besoin, elle reprend le psaume, et l'interrompt pour passer au *Gloria Patri* à la fin de la communion.

Observation sur la communion au calice. Dans les assemblées primitives, tous les communiants participaient au même calice. Suivant le cérémonial prévu par l'*Ordo romanus I*, seul le clergé participe au calice. L'archidiacre et les diacres ont *confirmé* le peuple en présentant non le calice, mais un ou plusieurs *scyphi*. Le *scyphus*, plus grand que le calice, n'était pas sur l'autel au moment de la consécration et le vin mélangé d'eau qu'il contient n'a pas été consacré. Mais, avant de présenter le *scyphus* au peuple, l'archidiacre y a versé un peu du contenu du calice. C'est sous cette forme que le peuple a communié au précieux sang. — Duchesne avait pensé que le vin du scyphus était consacré, *Origines du culte chrétien*, VI, *La messe romaine*, et dom Leclercq a suivi littéralement Duchesne dans l'art. *Communion* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne ;* mais Mgr Batiffol a bien montré qu'il en était autrement, *Leçons sur la messe*, III, et il a justement cité un passage de l'*Ordo romanus III* où il est question de ce vin des *scyphi : vinum non consecratum, sed sanguine Domini commistum*. — Cette particularité semble propre à Rome, et peut-être à Rome même n'était-elle observée qu'à la messe papale, à cause sans doute du grand nombre des communiants.

2. *La communion dans les Églises des Gaules.* — Signalons une particularité de l'usage gallican. Pour recevoir le corps du Christ, les hommes tendent la

main nue. Les femmes doivent présenter sur leurs mains un linge étendu, qui de sa fonction reçut le nom de *dominical*. Le concile d'Auxerre de 578 interdit la communion pour huit jours à celle qui ne se serait pas conformée à ce rite.

On voit, par le canon 4 du second concile de Tours, en 567, que, pour communier, hommes et femmes franchissaient la balustrade et pénétraient, comme dit ce canon, dans le *sancta sanctorum*, tout près de l'autel.

3. *La communion dans les Églises d'Orient.* — Un texte de saint Cyrille de Jérusalem, dans sa cinquième *Catéchèse mystagogique*, évoquera la scène et ses touchants détails :

Vous avez entendu la voix du chantre, vous conviant sur une mélodie divine à la communion des divins mystères, et disant : « Goûtez et voyez que le Seigneur est doux. » Ne livre pas ici ton jugement au goût corporel, non, mais à une foi inébranlable ; car ceux qui goûtent ne sont pas invités à goûter le pain et le vin, mais l'antitype du corps et du sang du Christ.

Approche-toi donc, ne tenant pas les paumes des mains étendues ni les doigts disjoints, mais de ta gauche soutiens la droite, qui va recevoir le Roi. Ainsi dans le creux de la main reçois le corps du Christ, disant : *Amen*. Sanctifie avec soin tes yeux par le contact du saint corps, puis prends-le, ayant garde d'en rien perdre. Ce que tu perdrais en effet, considère que ce serait comme si tu perdais une part d'un de tes membres. Dis-moi, je t'en prie, si quelqu'un t'eût donné des paillettes d'or, ne les tiendrais-tu pas avec grand soin, prenant garde d'en rien perdre ? Cela donc qui est bien plus précieux que l'or et les pierres précieuses, ne dois-tu pas prendre soin de n'en pas perdre une miette ?

Ensuite, après avoir participé au corps du Christ, approche-toi du calice du sang. N'étends pas les mains, mais, incliné et dans un sentiment d'adoration et de respect, disant : *Amen*, sanctifie-toi, prenant aussi du sang du Christ. Et tandis que tes lèvres sont encore humides, les touchant des mains, sanctifie tes yeux, ton front, les autres sens. Enfin, en attendant la prière, rends grâces à Dieu qui t'a gratifié de si grands mystères. *P. G.*, t. XXXIII, col. 1123.

Tel était l'usage de Jérusalem au milieu du IVe siècle. D'autres Églises suivaient des usages semblables. Le psaume XXXIII, d'où est extraite l'antienne : « Goûtez et voyez que le Seigneur est doux, » accompagnait régulièrement la communion dans les Églises d'Orient ; il est indiqué par les *Constitutions apostoliques*. Saint Cyrille d'Alexandrie, au siècle suivant, s'arrête, dans son commentaire de l'Exode, sur l'histoire de l'agneau pascal dont le sang marquait les maisons des Israélites ; il fait allusion au rite décrit par Cyrille de Jérusalem, « à ce vénérable et précieux sang du Christ, dont nous munissons notre habitation terrestre ; » et, continuant, il parle des portes de notre demeure, nos sens, oints du sang du Christ. *Glaphyra in Exodum*, II, *P. G.*, t. LXIX, col. 426.

Signalons encore un texte où Théodoret de Cyr évoque un rite de son Église. Dans son commentaire du Cantique des cantiques, sur le premier verset : « Qu'il me baise des baisers de sa bouche, » il écrit : « Que personne ne s'attache à des pensers bas et terrestres, et ne se trouble à ce mot de baisers. Souvenons-nous plutôt comment, au temps des mystères, ayant reçu les membres de l'Époux, nous les avons serrés, nous les avons baisés ; et en notre cœur nous le faisions paraître à nos yeux, et en esprit nous nous représentions comme un embrassement nuptial, et comme le dit l'Écriture divine, l'amour chassant la crainte, nous l'avons serré en nos bras, nous l'avons baisé. » *In Canticum canticorum*, I, 1, *P. G.*, t. LXXXI, col. 53.

II. La communion a domicile. — Nous avons vu, dans le texte de saint Justin, l'usage établi, au milieu du IIe siècle, d'envoyer aux absents, par le ministère des diacres, leur part de la table eucharistique. Plus tard des textes assez nombreux permettent d'assurer qu'en certaines Églises tout au moins les chrétiens emportaient chez eux l'eucharistie et se communiaient eux-mêmes. L'usage est nettement attesté, bien qu'il soit difficile d'en fixer les limites dans l'espace et dans le temps. Citons quelques textes.

Tertullien, voulant détourner les chrétiennes du mariage avec les païens, leur dit : « Comment ton mari ne saura-t-il pas ce que tu goûtes avant toute nourriture, et s'il sait que c'est du pain, il ne pourra croire que c'est celui qu'on lui dira. » *Ad Uxorem*, II, v. Saint Cyprien parle d'une chrétienne qui avait faibli dans la persécution. « Comme elle tentait d'ouvrir de ses mains indignes le coffret où était le corps saint du Seigneur, *sanctum Domini*, une flamme s'en échappa, la détourna d'oser toucher. » *De lapsis*, XXVI. Ainsi, en Afrique du moins, en un temps où la messe ne se célébrait pas chaque jour, on pouvait chaque jour communier à la maison.

Une lettre de saint Basile au patrice Césaire atteste l'antiquité de cet usage de la communion domestique. Saint Basile note qu'en particulier « à Alexandrie et dans l'Égypte, chaque fidèle ordinairement garde la communion dans sa demeure et quand il le veut y participe. » Et, répondant sans doute à un scrupule de son correspondant, l'évêque continue : « Après que le prêtre a achevé le sacrifice, et l'a donné, celui qui a reçu tout ensemble plusieurs parts, et qui les prend une à une, doit penser qu'il les prend et les reçoit de celui qui lui a donné. » *Ep.*, XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 484. On observera ce souci de recevoir l'eucharistie du prêtre. C'est toujours dans l'Église et par elle que le chrétien communie au Christ.

On emportait l'eucharistie en mer. Nous avons cité, à l'article Baiser de paix, un trait de communion en mer, rapporté par le pape saint Grégoire. Deux siècles auparavant, saint Ambroise nous fournit un trait analogue dans le livre consacré à pleurer son frère Satyre. Ce Satyre, encore catéchumène, montait un navire qui échoua sur des rochers, non loin du rivage, et fit eau de toutes parts : « Alors, ne craignant pas la mort, mais ne voulant pas sortir de la vie privé du mystère, il demanda à ceux qu'il savait initiés le divin sacrement des fidèles : non pour jeter sur l'arcane des regards curieux, mais pour y trouver le secours de sa foi. Faisant donc placer l'eucharistie dans l'orarium, il s'attacha l'orarium au cou et ainsi se jeta à la mer. » *De excessu fratris sui Satyri*, I, 43, *P. L.*, t. XVI, col. 1304. Noter l'expression : il demanda à ceux qu'il savait initiés ; il semble que l'initié doive posséder le corps du Christ.

La réserve eucharistique pour la communion à domicile comporta parfois les deux espèces. Mais la réserve du seul pain consacré était beaucoup plus fréquente, et Bossuet a justement utilisé cet usage dans son traité : *La tradition défendue sur la matière de la communion sous une seule espèce*.

III. Transformation de l'usage antique. — 1. *L'assistance à la messe sans communion.* — Nous venons de voir la communion sans assistance à la messe, mais l'antiquité n'aurait pas compris qu'on assistât à la messe sans communion. Et il est bien certain qu'à considérer l'institution primitive, il faut donner raison à l'antiquité. C'est parce qu'ils ne peuvent pas communier, n'étant pas reçus dans la communion du Christ ou s'en étant retranchés par leurs fautes, que catéchumènes et pénitents ne doivent pas assister à la messe : la logique de la liturgie est la logique du christianisme même.

Mais le développement chrétien suit une loi de vie qui échappe à une étroite logique. D'assez bonne heure nous voyons se célébrer des messes où l'assistance, où ceux-là même qui font l'offrande ne communient pas. Grégoire de Tours nous a raconté ce qui advint à cette veuve de Lyon qui offrait chaque jour un setier

de vin de Gaza, et qui ne communiait pas. *De gloria confessorum*, 65. L'anecdote, qui n'appartient pas à notre étude, est assez curieuse, mais l'évêque historien ne trouve pas étrange que la pieuse femme ne communiât pas.

Les conciles des Gaules du VIe siècle, notamment les deux premiers conciles d'Orléans, insistent sur la nécessité d'assister à la messe tout entière. Ils interdisent de partir avant la bénédiction qui, dans le rite gallican, précédait la communion; mais ils n'obligent pas à communier.

La diminution de la piété avait pu contribuer à ce changement dans les usages du peuple chrétien, mais d'autres causes y contribuèrent, et la piété même y trouva son compte, une piété où le respect devenait plus fort que l'amour. Un contemporain de saint Louis s'édifiera de voir le saint roi communier six fois par an :

> Tous les ans, il (saint Louis) était accommunié à tout le moins six fois, c'est à savoir à Pâques, à la Pentecôte, à l'Assomption, à la Toussaint, à Noël et à la Purification de Notre-Dame, et il allait recevoir son Sauveur par très grand dévotion. Et puis qu'il était entré dans le chœur de l'église, il n'allait pas sur ses pieds jusqu'à l'autel, mais il y allait à genoux et disant son *Confiteor* par soi-même, à moult de soupirs et de gémissements.

2. *Suppression de la communion au calice.* — Nous avons avons vu les chrétiens, dès la haute antiquité, communier au seul corps du Christ, quand ils communiaient chez eux. Mais à la messe, quoi qu'il en soit de quelques exceptions bien incertaines, on peut dire que la communion sous les deux espèces est la règle universelle, dans l'Église latine et dans l'Église grecque, jusqu'au Xe siècle. Elle subsistera dans l'Église grecque sous une forme amoindrie : la communion au calice disparaîtra pour le peuple; mais la parcelle du pain consacré sera trempée dans le calice avant d'être donnée au communiant.

Ce dernier rite, l'*intinctio panis*, apparaît en Occident vers la fin du VIIe siècle. Mais le IIIe concile de Braga, par lequel nous le connaissons, l'interdit. Au Xe siècle, au XIe siècle même, l'usage romano-gallican, comme l'usage romain, garde la communion au calice. Cependant, pour éviter les inconvénients qu'entraîne l'usage du calice, l'*intinctio panis* reparaît. Jean d'Avranches, mort en 1079 archevêque de Rouen, demande, dans son exposition de la messe, que, l'évêque et le clergé communiant à part au corps et au sang, il soit permis de communier le peuple avec le pain trempé : telle n'est sans doute pas la règle, mais c'est une nécessité qu'impose la crainte de répandre le sang du Christ. *Seorsum corpore, seorsum sanguine, sacerdos communicet, excepto populo, quem intincto pane, non auctoritate, sed summa necessitate timoris sanguinis Christi effusionis permittitur communicare.* *P. L.*, t. LXXVIII, col. 254.

Ce qu'il conseille, Jean d'Avranches le pratique. D'autres Églises accueillent cet usage. Cependant, vers la fin du XIe siècle, le *Micrologue* s'élève avec force contre l'*intinctio*. Ce rite paraît inconvenant à plusieurs. Le pape Pascal II écrit à Ponce, abbé de Cluny, que même si un malade ne peut recevoir le pain consacré, il vaut mieux le faire communier au seul calice qu'au pain trempé : un tel texte marque à la fois la volonté de conserver la communion sous les deux espèces, et une répugnance particulière pour l'*intinctio*.

L'*intinctio* ne s'acclimatera pas en Occident, malgré la raison qui la justifiait aux yeux de Jean d'Avranches; mais cette même raison fera disparaître la communion au calice au cours des XIIe, XIIIe et XIVe siècles. Les scolastiques justifieront par des arguments théologiques l'usage nouveau qu'autorisait d'ailleurs la foi traditionnelle et la plus ancienne histoire, et la piété de l'Occident s'orientera de plus en plus vers l'hostie, vers le *Corpus Christi*. Cependant, dans la *Somme théologique*, à la fin du XIIIe siècle, saint Thomas d'Aquin, en constatant que la pratique nouvelle est adoptée en de nombreuses Églises, laisse entendre qu'elle ne l'est pas partout, et en effet, pendant un siècle encore, à la messe pontificale, Rome gardera le rite antique. Ce rite acheva de disparaître en Occident après que le concile de Constance, en 1415, eut sanctionné l'usage de la communion sous la seule espèce du pain.

3. *Modification de la communion au Corps du Seigneur.* — Avant même que disparût la communion au calice, la communion au pain consacré s'était modifiée. Les pains azymes en effet se substituant au pain fermenté, on prépara des petits pains spéciaux, les hosties, et des hosties distinctes pour le prêtre et pour le peuple. Voir HOSTIE. Le beau rite de la fraction perdit sa solennité. Le corps du Christ ne fut plus remis dans la main du fidèle, mais présenté comme aujourd'hui : déjà l'*Ordo romanus VI* (IXe-Xe siècle), témoin de l'usage romano-gallican, dit des prêtres et des diacres : *osculando Episcopum corpus Christi ab eo manibus accipiant;* mais des sous-diacres : *ore accipiant corpus Christi.* On ne communia plus debout, mais à genoux. Une formule nouvelle, que signale le *Micrologue*, accompagna le rite : *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam æternam!* souhait émouvant certes, mais l'est-il plus que l'antique : *Corpus Christi ?* L'*Amen* du communiant enfin disparut, ou du moins ne fut-il plus conservé qu'en de rares circonstances, par exemple aux ordinations.

Le liturgiste s'incline devant les usages nouveaux sanctionnés par l'Église, mais il ne peut se retenir d'un regret en narrant la fin des vieux rites.

IV. LÉGISLATION CANONIQUE EN VIGUEUR. — Le *Codex*, l. III, titre III, c. II, *De sanctissimo Eucharistiæ sacramento*, résume la législation canonique actuellement en vigueur.

1. *Ministre.* — Le ministre ordinaire de l'eucharistie est le prêtre. Extraordinairement, le diacre peut donner la communion, avec la permission de l'Ordinaire ou du curé, permission qui doit s'accorder pour une raison grave, et qu'il faut présumer en cas de nécessité. C. 845. En reconnaissant le pouvoir du diacre, le Code s'est souvenu de la discipline antique.

2. *Rite.* — Le prêtre distribue la communion suivant son propre rite. En cas de nécessité, un prêtre de rite latin la donnerait avec du pain fermenté, et un prêtre du rite grec avec du pain azyme. Dans le rite latin, on la doit donner sous la seule espèce du pain. C. 851, 852. Les fidèles de tout rite peuvent, par simple motif de piété, la recevoir dans l'un et l'autre rite. C. 866.

3. *Obligation.* — Le Code renouvelle la prescription du IVe concile général de Latran qui, en 1215, avait ordonné que tout fidèle, parvenu à l'âge de discrétion, communiât au moins une fois chaque année, au temps de Pâques. C. 859. Le temps fixé par le Code est la quinzaine de Pâques, du dimanche des Rameaux au dimanche *in Albis*, mais les Ordinaires peuvent étendre ce temps : les limites extrêmes sont le IVe dimanche de Carême, et la fête de la Trinité. La communion à l'église de sa paroisse est conseillée, sans être de précepte; si l'on communie ailleurs, on aura soin d'informer son curé. C. 859.

Le Code renouvelle l'invitation du concile de Trente à la communion fréquente et quotidienne. C. 863. On pourrait commenter ce canon par la parole de Bossuet sur « cette excellente pratique, de chercher dans la communion la meilleure préparation, comme la plus parfaite action de grâces pour la communion même. » *Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche.*

4. *Jeûne eucharistique.* — L'époque apostolique ne connut sans doute pas le jeûne eucharistique, mais il

s'établit très anciennement. Nous avons vu Tertullien y faire allusion. Ce fut bientôt une règle universelle, avec exception en certaines églises pour la communion du jeudi saint. Voir CARÊME. Le Code renouvelle la loi du jeûne, sauf le péril de mort ou la nécessité d'empêcher la profanation du sacrement. Il est fait aussi une exception, que nous dirons, en faveur de certains malades. C. 858. Une exception semblable, mais accordée seulement par indult et à titre particulier, a été faite en faveur de certains prêtres qui célèbrent deux messes, le dimanche, en des conditions particulièrement fatigantes.

5. *Temps et lieu.* — La communion peut être donnée tous les jours, sauf le vendredi saint. Elle ne peut être donnée, le samedi saint, que pendant la messe ou aussitôt après. On ne doit la donner qu'aux heures où on peut célébrer la messe; mais le Code prévoit exception pour une cause raisonnable. C. 867.

Le Code n'oblige pas à assister à la messe pour communier, mais l'esprit chrétien réclame cette assistance toutes les fois qu'elle est possible. Il ne faut pas, sans raison, séparer la communion du mystère où le Seigneur Jésus se rend présent au milieu des siens.

La communion peut être donnée, en principe, partout où l'on peut célébrer la messe, même dans les oratoires privés. C. 869.

V. L'USAGE LITURGIQUE ACTUEL. — 1. *La préparation.* — Distinguons la préparation de la communion et la préparation du communiant.

Dans la liturgie antique, il fallait préparer la communion par la fraction. L'usage d'hosties distinctes a supprimé ce geste : la communion est toute prête. Souvent même les hosties sont consacrées d'avance. L'usage contraire, de ne donner la communion à une messe qu'avec des hosties consacrées à cette messe même, a longtemps prévalu; il se maintint à Cluny jusqu'au XVIIIe siècle; l'Église en fait encore une règle dans les ordinations. On fera bien de s'inspirer de cette règle en certaines circonstances, par exemple aux messes de première communion. On s'en inspirera encore, à une messe où l'on vient de consacrer, pour donner la communion avec les hosties de cette messe; on prendra soin alors, aux messes suivantes, de distribuer d'abord les hosties plus anciennes, et ainsi on observera, dans son esprit et dans sa lettre, la prescription du rituel, titre IV, I, 7.

La préparation du communiant comportait jadis un geste de charité mutuelle : le baiser de paix, une prière : le *Pater*. Avant la fin du XIe siècle, le Micrologue signale qu'en vertu « non de la règle ecclésiastique, mais d'une tradition pieuse, » on récite avant la communion l'oraison *Domine Jesu Christe qui ex voluntate Patris;* les deux autres oraisons vont bientôt s'y adjoindre. Voilà donc la préparation du communiant telle que l'Église la conçoit. C'est d'abord toute la messe : lectures, chants, prières, offrande, et surtout la grande prière d'action de grâces. N'est-ce pas quand nous aurons communié que vraiment nous rendrons grâces à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur ? Dans la préparation immédiate, le baiser de paix a presque disparu : gardons-en l'esprit. Disons les trois belles oraisons que la liturgie a reçues : demandons au Seigneur Jésus pour son Église, la paix; pour nous, de n'être jamais séparés de lui. Surtout disons le *Pater*. C'est la plus antique, la plus universelle, la plus complète des prières avant la communion. Elle exprime l'amour de Dieu sous sa forme la plus haute, qui est l'union à la volonté du Père. Elle informe de cet amour la demande du pardon des péchés, et l'on ne saurait formuler acte plus parfait de contrition. Elle atteste la charité fraternelle par la promesse du pardon. Elle demande le pain suprasubstantiel, l'eucharistie. Elle le demande avec les saints de tous les temps. C'est la prière de l'Orient, la prière de l'Afrique, la prière de Rome, la prière de nos pères des Églises des Gaules. C'est enfin la prière du Seigneur. Avant de communier au corps du Christ, elle nous fait communier à son âme. Pour mieux communier, disons bien le *Pater*.

2. *La communion.* — Nous ajoutons un mot seulement à ce que nous avons dit de l'histoire du rite. Les prières : *Confiteor, Misereatur*, etc., ont dû accompagner d'abord la communion hors de la messe. Elles se sont ensuite glissées dans la messe, où elles font doublet avec le *Confiteor* du début. Nous avons vu saint Louis réciter lui-même le *Confiteor :* la récitation de cette confession des péchés par l'assistance peut se réclamer de grands exemples.

3. *L'action de grâces.* — La messe entière est une action de grâces, une eucharistie. Mais cette action de grâces divine mérite que nous rendions grâces d'y avoir participé.

L'action de grâces officielle comporte seulement, dans la liturgie antique, l'*oratio ad complendum*, oraison pour achever, aujourd'hui appelée postcommunion. Formule brève, mais souvent riche, et qui mérite que nous nous y attachions.

Au XIIe et au XIIIe siècle, l'habitude se répandit de faire réciter au prêtre, avant l'*oratio ad complendum*, une double formule d'action de grâces : *Quod ore sumpsimus, Corpus tuum.* Le *Quod ore sumpsimus* est une postcommunion de la messe du jeudi après le dimanche de la Passion : le *Corpus tuum* figure, à titre de postcommunion, dans une *missa dominicalis* du *Missale gothicum*, LXXVIII.

L'action de grâces personnelle ne semble pas répandue avant le XVIe siècle. On ne saurait donc la présenter comme une condition indispensable de la bonne communion. Mais à peine est-il besoin d'en souligner la convenance, d'en dire le mérite et le fruit, et par conséquent d'en recommander la pratique, pratique qui d'ailleurs tiendra compte de l'âge, des aptitudes, des occupations du communiant.

Cette action de grâces personnelle n'a pas de règle. Elle s'abandonne d'abord au souffle intérieur, et ne peut mieux faire que de le suivre, tant qu'il la porte. S'il ne la porte plus, la liturgie fournit des indications précieuses. Les formules eucharistiques de la messe ne peuvent-elles pas être reprises pour l'action de grâces personnelle; n'est-ce pas le temps de redire : *Vere dignum et justum est, nos tibi gratias agere...* ? Les chants et les lectures du début de la messe, repris et médités, peuvent donner à l'action de grâces l'accent du temps liturgique. On peut encore utiliser les prières et les hymnes de la fête du Saint-Sacrement.

Mais la plus parfaite action de grâces, c'est la vie, la vie continuant et réalisant la communion. Postcommunion en la fête de saint Louis de Gonzague : « Nourris de la nourriture des anges, donne-nous, Seigneur, de vivre en mœurs angéliques, et à l'exemple de celui que nous honorons aujourd'hui, de demeurer toujours en action de grâces. »

II. La Première communion. — I. Première communion dans l'antiquité. II. Les fêtes de première communion en France. III. Le Code et la première communion des enfants. IV. Conclusions pratiques.

I. PREMIÈRE COMMUNION DANS L'ANTIQUITÉ. — A partir de l'époque où l'Église pratiqua librement ses mystères, la première communion revêtit un caractère imposant. Elle suivait immédiatement le baptême et la confirmation; elle était le dernier acte de l'initiation chrétienne. La date habituelle était donc Pâques, en second lieu la Pentecôte; Noël aussi dans les Gaules, l'Épiphanie en Orient, étant des jours de baptême, étaient des jours de première communion.

Représentons-nous le spectacle de la nuit pascale.

Les Renés et les Renées sont sortis du baptistère; ils portent la robe blanche, le manteau blanc; le bandeau blanc, qui protège la trace du chrême de l'onction, leur fait au front un diadème. A Milan et dans les Gaules, ils tiennent en main le flambeau allumé : le rite est attesté pour Milan par l'auteur de l'*Ad virginem lapsam*, pour les Gaules par Grégoire de Tours.

Ainsi la théorie des Renés rentre dans la basilique, et à l'heure de la résurrection, à l'heure, dit un vieux sacramentaire, où se lève dans le ciel l'étoile du matin, commence pour eux la messe pascale, la première messe où ils prennent part, la messe de leur première communion.

Ils entendent pour se préparer la parole de saint Paul aux Colossiens, Col. III, 1, 2 : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut, goûtez les choses d'en haut. » Ils vont goûter le Christ même, et toute la basilique, se réjouissant de leur bonheur, chante avec eux l'*Alleluia*. Saint Paulin de Nole envoyait à un de ses amis cette inscription pour un baptistère :

Inde parens sacro ducit de fonte sacerdos
Infantes niveo corpore, corde, habitu.
Circumdansque rudes sacris altaribus agnos
Cara salutiferis imbuit ora cibis.
Hinc senior sociæ congaudet turba catervæ,
Alleluia novis balat ovile choris.

D'ici, de la fontaine sacrée l'évêque père fait sortir des enfants au corps, au cœur, à l'habit de neige. Et plaçant ces jeunes agneaux autour des autels sacrés, il charge leurs lèvres tendres des aliments du salut. Aussi la foule ancienne se réjouit avec la troupe associée, le troupeau en des chœurs nouveaux bêle l'Alleluia. *Ep.*, XII, *ad Severum.*

Parmi les Renés qui vont s'approcher ainsi pour la première fois des mystères, il est de petits enfants que les mères portent sur leurs bras. C'est une vieille tradition de l'Église de faire communier les petits enfants. Saint Cyprien l'atteste. *De Lapsis*, XXV. Le concile de Gerunda en Tarraconaise, en 517, exige qu'ils communient le jour de leur baptême. Le second concile de Mâcon, en 584, prévoit qu'on leur donnera les miettes du pain eucharistique. Mais c'est surtout au calice qu'ils boivent. Pour ces petits, l'Église a des attentions maternelles : « Il ne faut pas leur interdire de prendre le lait avant la sainte communion, » dit le sacramentaire grégorien.

Tandis que les Renés communient, la schola entonne le psaume d'action de grâces : *Laudate Dominum, omnes gentes*. C'est un de leurs cantiques de première communion. Ils en chanteront d'autres au jour de Pâques et durant l'octave : *Hæc dies quam fecit Dominus*. C'est vraiment le jour que le Seigneur a fait... *Ad regias Agni dapes, Stolis amicti candidis*. Au banquet royal de l'Agneau, vêtus de robes blanches.....

C'est de tels cantiques qu'Augustin disait, rappelant le jour de son baptême et de sa première communion, et tout ému de ce souvenir : « Je ne me rassasiais pas, en ces jours de douceur merveilleuse, de considérer la hauteur de ton conseil sur le salut du genre humain. Combien j'ai pleuré à tes hymnes et à tes cantiques, ému au vif par les voix de ton Église qui résonnaient doucement. Ces voix pénétraient en mes oreilles, et ta vérité se répandait en mon cœur, et ainsi s'échauffait la tendresse de la piété, et les larmes coulaient, et il m'était bon d'être avec elles. » *Confessions*, IX, VI.

II. Les fêtes de première communion en France. — Ce fut un des traits de la renaissance catholique en France au XVII^e^ siècle que la restauration, dans la mesure où cette restauration était possible, de l'antique liturgie de la première communion. Les travaux des illustres liturgistes de ce temps, les Martène, les Mabillon, les Ménard, venaient de rappeler la splendeur des rites antiques; on voulut les renouveler. L'initiative en revint sans doute à saint Vincent de Paul et à ses missionnaires. Dans les paroisses où ils donnaient la mission, ils organisèrent des premières communions. L'usage se propagea, se fixa suivant un coutumier solennel, le même en ses grandes lignes pour toute la France, avec mainte variante propre à certaines églises.

Point n'est besoin d'évoquer un spectacle familier à nos yeux, cher à nos cœurs. Observons seulement avec quelle fidélité on a calqué les rites antiques. Les petites filles sont habillées de blanc, les petits garçons aussi en certains pays, ou tout au moins ils portent le brassard blanc : c'est la *stola candida* des Renés. Ils sont rangés autour de l'autel comme les néophytes dont parlait Paulin de Nole, et n'est-il pas vrai qu'autour d'eux toute la foule, *senior turba*, se réjouit avec ces enfants ? Ils tiennent entre leurs mains le cierge, selon que le rituel dit au baptisé : *accipe lampadem ardentem*. Ils chantent des cantiques, où l'on pourrait noter maint rapprochement avec les vieux textes; nous parlons des cantiques traditionnels. Le soir de la fête, ils renouvelleront devant l'assemblée les promesses de leur baptême, ils renonceront à Satan, à ses pompes et à ses œuvres, ils promettront fidélité à Jésus-Christ : c'est l'abjuration, la profession de foi, la reddition du symbole, quelques-uns des rites les plus imposants de l'antique initiation. Pour ce renouvellement des vœux du baptême, la théorie des communiants et des communiantes descendra aux fonts baptismaux, parés pour la circonstance : c'est la procession des Renés et des Renées au baptistère, le soir de Pâques.

Et ne savons-nous pas que communiants et communiantes gardent de ce grand jour le souvenir ému et profond que gardait Augustin ?

Il faut vraiment bénir de leur initiative les spirituels du XVII^e^ siècle : l'institution de ces fêtes fut pour la France un grand bienfait. Le jansénisme a pu s'y glisser, y introduire des erreurs et des abus : nous allons le dire. Il n'en reste pas moins que ces fêtes de première communion contribuèrent singulièrement à maintenir la France chrétienne. Elles nous ont valu notamment cette institution des catéchismes que bien des pays dans la chrétienté nous envient. Le pape Pie X, dans sa lettre *Fra i molti* du 12 janvier 1905 au cardinal vicaire Respighi, demandait aux curés de Rome de préparer sérieusement, par des catéchismes et des retraites, la première communion des enfants. Il y avait longtemps que tous les curés de France avaient par avance obéi au désir du saint pontife.

III. Le Code et la première communion des enfants. — Nous avons vu dans l'antiquité la communion donnée aux petits enfants. Cet usage persévéra longtemps dans l'Église latine; Pascal II l'atteste encore au début du XII^e^ siècle. Il allait pourtant bientôt tomber en désuétude, en même temps sans doute que la communion au calice. Le Code a consacré sa disparition. C. 854.

Cependant, en réaction contre l'usage antique, des coutumes s'étaient introduites où s'accusait l'influence janséniste. On reculait jusqu'à 12 ou même 14 ans l'admission des enfants à la première communion; avant l'âge fixé, on ne communiait pas les enfants même en danger de mort; on différait l'absolution jusqu'à la veille de la communion; on donnait enfin aux enfants l'impression, si défavorable à la pratique fréquente de la communion, qu'il fallait pour communier de longues, difficiles et minutieuses préparations.

Contre ces abus réagirent une série d'actes de Pie X et en dernier lieu le décret *Quam singulari*, du 8 août 1910, dont le Code a repris, précisé et complété les dispositions.

Résumons ces dispositions. En principe, dès qu'il atteint l'âge de discrétion, — et le code prend soin

de préciser que cet âge de discrétion ne diffère pas de l'âge de raison, — l'enfant est saisi par le précepte général de la communion pascale. C. 859. L'admission à la communion suppose toutefois une préparation suffisante : l'enfant doit connaître les mystères essentiels de la foi, discerner le pain eucharistique, apporter à la communion la dévotion proportionnée à son âge. Le droit de juger de son aptitude et le devoir de le préparer appartiennent conjointement aux parents, au confesseur et au curé. C. 854.

IV. Conclusions pratiques. — Quand parut le décret *Quam singulari*, la préoccupation dominante des évêques et du clergé de France fut, en suivant les directives de Rome, de sauvegarder la fête de la communion solennelle et le bienfait de l'instruction religieuse qui de fait lui semblait liée. Cette préoccupation, que Rome d'ailleurs approuva, se traduisit par des règlements pratiques, dont nous tenons compte en ces conclusions.

Première communion des enfants. — On a demandé que cette première communion ne soit pas entourée d'une solennité qui puisse faire tort à la communion solennelle. Sage précaution. Certes, à considérer les choses en soi, il semble que tel serait l'idéal : une première communion accomplie après la préparation élémentaire qui seule est requise, entourée d'une solennité discrète, comportant notamment ces habits blancs, insigne de la candeur baptismale : n'est-ce pas pour qu'ils y apportent l'innocence baptismale que les enfants sont appelés tout jeunes à la communion ? Cette première communion, destinée à se renouveler souvent, ouvrirait la période de préparation à la communion solennelle et à la rénovation des promesses du baptême. Ainsi cette rénovation serait accomplie par des adolescents instruits, et illuminés par le rayonnement du Christ hôte habituel de leurs âmes. Mais un tel plan, pour être réalisable, suppose deux choses : des familles chrétiennes, et des écoles chrétiennes. Aussi ce plan se présente-t-il surtout comme un idéal.

Communion fréquente des enfants. — En ce qui concerne la première communion des enfants, le décret *Quam singulari* et le Code ne font que déclarer l'ancien droit ; ils rappellent que les enfants, parvenus à l'âge de discrétion, sont tenus par le précepte pascal. Mais décret et Code contiennent de plus une pressante exhortation à la communion fréquente. C. 863.

En beaucoup de paroisses de France, un effort sérieux a été tenté en ce sens. Dans plusieurs autres, où l'on s'est conformé aux prescriptions du Code pour la communion, l'effort s'est arrêté là. Peut-être conviendrait-il de noter qu'on se heurte parfois à un obstacle pratique qu'une vue plus juste pourrait diminuer. On tient à ce que les enfants se confessent toutes les fois qu'ils communient, et ces nombreuses confessions d'enfants sont une lourde charge dans les grandes paroisses. Mais ces confessions sont-elles toujours nécessaires, sont-elles même toujours opportunes ? On agit en pratique comme s'il y avait une présomption que les enfants ne gardent pas l'état de grâce : la présomption contraire n'est-elle pas pourtant celle du droit ? Il convient de faire chez les enfants l'éducation de l'état de grâce : si, même sans présenter théoriquement la confession comme indispensable, de fait on subordonne toujours la communion à la confession, ne s'expose-t-on pas à fausser chez l'enfant la notion de l'état de grâce et des droits que cet état confère ?

Cette observation d'ailleurs pourrait être faite à propos de la première communion. Le précepte de la communion est absolu ; le précepte de la pénitence est hypothétique : il ne presse que le pécheur. Si les enfants communient jeunes, ils communient souvent avec l'innocence baptismale. N'est-il pas opportun, en des cas assez nombreux, que le confesseur se borne à s'assurer de cette innocence, et admette ainsi l'enfant à la sainte table ? Quelle haute idée de l'état de grâce on donnera à l'enfant si on lui fait sentir que cet état lui confère un droit imprescriptible sur le corps du Christ !

La communion solennelle et la rénovation des promesses du baptême. — Pour qui a déjà communié, la communion solennelle n'a plus le même caractère que les anciennes premières communions ; un éclat purement extérieur ne peut donner un sens profond à une fête. Si donc on veut garder un sens à la fête traditionnelle, qu'il importe tant de maintenir, c'est, semble-t-il, dans la rénovation des promesses du baptême qu'il faut surtout le chercher. Nous avons montré déjà, en analysant le caractère des anciennes fêtes de première communion, qu'une telle orientation ne fait que poursuivre dans une des directions ouvertes par la tradition. Nous achèverons de le montrer à l'article Initiation chrétienne : à travers les traditions françaises, on rejoint la tradition la plus vénérable de l'antiquité si l'on couronne la formation religieuse des enfants en leur faisant ainsi, en un jour de communion solennelle, renouveler les vœux de leur baptême.

III. Communion des malades. — I. Communion des malades dans l'antiquité. II. Législation canonique et liturgique. III. Le viatique.

I. Communion des malades dans l'antiquité. — Nous citerons quelques traits intéressants. Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, VI, xliv, nous a conservé un récit de saint Denys, évêque d'Alexandrie (248-265), sur la mort du vieillard Sérapion. On observera que dans ce récit la communion comporte la réconciliation : Sérapion, ancien confesseur, se trouvait séparé et privé de la communion pour avoir plus tard sacrifié :

> Il y avait chez nous un certain Sérapion, fidèle vieillard qui avait vécu longtemps sans reproche et avait succombé dans l'épreuve. Il demandait souvent qu'on le réconciliât et personne ne l'exauçait ; il avait en effet sacrifié. Il devint malade et fut trois jours de suite sans parole et sans connaissance. Allant un peu mieux le quatrième jour, il appela son petit-fils et lui dit : « Jusques à quand, ô enfants, me laisserez-vous à l'écart ? je le demande, exaucez-moi et vite absolvez-moi, appelle-moi un des prêtres. » Et, après ces paroles, il fut de nouveau sans voix. L'enfant courut chez le prêtre, mais il était nuit et celui-ci était malade ; il ne pouvait pas sortir. D'autre part, j'avais donné l'ordre que les moribonds, s'ils le réclamaient et surtout s'ils l'avaient demandé auparavant, fussent absous, afin qu'ils mourussent dans l'espérance. Le prêtre donna un peu de l'eucharistie à l'enfant, lui recommandant de la mouiller et de la glisser dans la bouche du vieillard. L'enfant rentrait, portant ce qu'il avait reçu du prêtre ; il était proche de la maison et avant qu'il fût entré, Sérapion revint à lui de nouveau : « Viens-tu, dit-il, mon enfant ? le prêtre n'a pu venir, mais toi, fais vite ce qui t'a été ordonné et délivre-moi. » L'enfant mouilla l'eucharistie et la fit aussitôt couler dans la bouche du vieillard ; celui-ci l'avala un peu et aussitôt rendit l'âme. — Traduction Grapin.

On prenait soin que le malade, même déjà muni de la communion, la reçût de nouveau aux derniers instants, pour l'emporter en quelque sorte dans la mort. Le diacre Paulin nous montre saint Ambroise mourant : depuis la onzième heure, les bras étendus en forme de croix, il prie ; les assistants n'entendent pas de parole, mais ils voient ses lèvres remuer ; à la nuit, Honorat de Verceil, l'évêque qui assiste Ambroise, se retire pour se reposer ; mais quand la fin approche, on l'appelle, il descend, il donne au saint le corps du Seigneur, et Ambroise, « dès qu'il l'eut avalé, rendit l'esprit, portant avec lui le bon viatique. » *Vita Ambrosii*, xlvii. Au soir du 31 décembre 439, à Jérusalem, sainte Mélanie la jeune va mourir ; deux fois

déjà, dans la journée, elle a communié; une dernière fois, l'évêque de Jérusalem lui vint apporter la communion; elle se dressa sur sa couche pour communier, reçut le corps du Christ, répondit *Amen*, baisa la main droite de l'évêque, et « s'affaissant, joyeuse, elle aperçut les anges. »

Dans le cas de Sérapion, de saint Ambroise, de sainte Mélanie, il est question seulement du corps du Christ. Plus tard l'usage s'introduira de donner aussi le calice aux malades, au moins quand on en avait commodité. Au milieu du XII^e^ siècle, Suger nous montre le roi Louis le Gros qui malade reçoit la communion : « Les genoux très humblement fléchis devant le très sacré corps et sang de notre Seigneur Jésus-Christ, » le roi prononce d'abord spontanément une profession de foi digne, nous dit Suger, du plus rompu théologien : « ...Nous croyons que ce très sacré sang est le même que celui qui coula du côté du Seigneur pendant sur la croix... » Enfin, ayant fait la confession de ses péchés, le roi communie au corps et au sang. *Vita Ludovici Grossi, P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1337.

II. Législation canonique et liturgique. — *Le ministre et la fonction.* — Le Code, c. 847, demande que la communion soit portée aux infirmes publiquement, c'est-à-dire avec la solennité prévue par le rituel. Titre VI, c. IV, *De communione infirmorum*. Le prêtre alors, revêtu du surplis, de l'étole et du voile huméral blancs, est précédé d'un clerc qui porte une lumière; s'il se peut, un autre clerc suit, portant l'*ombrellino*; des fidèles accompagnent le Saint-Sacrement.

La communion pascale des malades peut même revêtir plus de solennité. Ainsi à Rome le prêtre en chape, entouré du diacre et du sous-diacre, porte le Saint-Sacrement sous le dais; la foule suit et chante dans une sorte de procession, comme à la Fête-Dieu, avec station aux maisons des malades.

Le Code prévoit cependant que la communion pourra être portée aux malades de façon privée, si une cause raisonnable le demande, c. 847; alors le prêtre porte le surplis et l'étole cachés sous le manteau et la custode dans une bourse suspendue au cou.

Le port public de la communion est réservé au curé et au clergé paroissial; d'autres prêtres, hors le cas de nécessité, ont besoin de la permission, au moins présumée, du curé ou de l'Ordinaire. C. 848.

Tout prêtre peut porter la communion en forme privée, avec la permission d'un prêtre qui a la garde du Saint-Sacrement. C. 849.

La communion des malades et le jeûne eucharistique. — Les malades, s'ils observent le jeûne eucharistique, peuvent communier tous les jours. Il est évident que dans la pratique il faut tenir compte de ce qui est possible et opportun, vu les circonstances.

Quant à ceux qui ne peuvent observer le jeûne eucharistique, s'ils sont malades depuis un mois et sans espoir de prompte amélioration, il leur est permis, de l'avis du confesseur, de communier une ou deux fois par semaine, après avoir pris quelque remède ou boisson. C. 858. Par boisson on doit entendre non seulement un liquide pur : eau ou vin, mais aussi un liquide nutritif : bouillon, jus de viande, même mélangé d'une substance en suspension : chocolat, riz, pâtes. Saint-Office, 10 septembre 1897.

Préparation de la chambre du malade. — Pour la communion, on préparera dans la chambre du malade une table recouverte d'un linge blanc, avec deux cierges et, si c'est l'usage, le crucifix, qui n'est cependant pas requis par le rituel. On peut orner la chambre de fleurs. On préparera un verre avec un peu d'eau pour l'ablution des doigts du prêtre; la rubrique du rituel, invitant à faire boire cette eau au malade, est tombée en désuétude : on jettera l'eau dans le feu. Si le clerc qui accompagne le prêtre ne doit pas apporter d'eau bénite, on fera bien d'en mettre sur un plateau ou une assiette, avec un peu de buis, pour l'aspersion que doit faire le prêtre après être entré. Cette aspersion est une aspersion de la chambre, et non du malade.

III. Le viatique. — *Dispositions du Code.* — En péril de mort, quelle qu'en soit la cause, les fidèles sont tenus par le précepte de recevoir la communion. C. 864. Ce précepte oblige les enfants; l'instruction normalement réclamée pour la première communion n'est même pas requise en pareil cas; il suffit qu'ils puissent discerner le corps du Christ de la nourriture commune et convenablement l'adorer. C. 854. Fidèle à un usage que nous avons relevé dans l'antiquité, l'Église souhaite que les fidèles portent en eux le corps du Christ au moment même de mourir; aussi, même si quelqu'un a communié le matin, le Code invite à lui donner de nouveau la communion en viatique, s'il vient au cours de la journée à tomber en péril de mort. C. 864. Le viatique peut se renouveler dans le même péril de mort, *ibid.*, même tous les jours, disent les théologiens, s'il s'agit d'une personne pieuse qui avait l'habitude de communier chaque jour. Le droit de porter le viatique soit publiquement, soit privément, appartient au curé. C. 850.

Le rite. — Le rite de la communion des malades, en dehors du viatique, est celui de la communion à l'église, quand elle ne se donne pas pendant la messe; toutefois le prêtre adresse le *Misereatur* et l'*Indulgentiam* au malade seul; après la communion, il bénit le malade en faisant sur lui un signe de croix avec le Saint-Sacrement.

La communion en viatique suit le même rite, mais, en donnant le corps du Christ au mourant, au lieu du souhait habituel, le prêtre dit : *Accipe, frater (soror), viaticum corporis Domini Nostri Jesu Christi, qui te custodiat ab hoste maligno, et perducat in vitam æternam. Amen.* Reçois, mon frère (ma sœur), le viatique du corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui te garde de l'ennemi malin, et te conduise en la vie éternelle. Amen.

La préparation au viatique. — Écoutons Bossuet :

> Tous les jours de ma vie je veux communier dans cette espérance : je veux me regarder comme mourant, et je le suis; je veux vous recevoir en viatique... Que je suis heureux! on m'apporte votre précieux corps : vous venez chez moi, hôte céleste! C'est à ce coup que je puis dire : *Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison.* Vous y venez néanmoins; vous y entrez; vous y êtes; et ce n'est pas encore assez pour votre amour; la maison où vous voulez entrer, c'est mon corps.
>
> C'est ici le temps de se souvenir de votre mort; de cette mort par laquelle la mort a été vaincue; de cette mort qui nous fait dire avec confiance : *O mort, où est ton aiguillon ? ô mort, où est ta victoire ?...*
>
> O Seigneur, on m'a annoncé la mienne; mais qu'on m'annonce la vôtre, et je ne craindrai plus rien. Car maintenant je pourrai chanter avec le Psalmiste : *Si je marche au milieu de l'ombre de la mort, je ne craindrai rien, parce que vous êtes avec moi.* — *Méditations sur l'Évangile. II. Discours de Notre-Seigneur après la Cène.* 51^e^ jour.

Codex juris canonici; Missale romanum; Rituale romanum; P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, 6^e^ édit., Paris, 1920; J. Bouché, *La communion, memento canonique et liturgique*, Lille; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5^e^ édit., Paris, 1920; H. Leclercq, *Communion*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. — On ne saurait trop recommander les œuvres de Bossuet : pour la doctrine, *Traité de la communion sous les deux espèces*, et *La Tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce;* pour la doctrine et la piété à la fois, *Méditations sur l'Évangile*, II^e^ partie, *Discours de Notre-Seigneur après la Cène.*

Pierre Paris.

3. COMMUNION (Pastorale). — Je groupe, sous ce titre, certains détails qui se rapportent immé-

diatement à la réception de la sainte eucharistie et qui n'ont pu trouver place dans les deux articles précédents.

1. Évidemment, le précepte de la communion pascale n'est rempli que si l'on a communié dignement. Quand on a laissé passer le temps pascal sans communier, on est tenu de le faire au cours de l'année, avant la Pâque prochaine. Prévoit-on, au début du temps pascal, que l'on sera empêché plus tard de communier, on doit le faire avant que ne surgisse l'empêchement.

2. Il a été dit ci-dessus que l'on n'est plus strictement tenu de faire la communion pascale dans sa paroisse, mais l'Église nous exhorte vivement à le faire, ne fût-ce que pour le bon exemple, surtout dans les paroisses où l'on se connaît, où l'on s'observe.

3. Il faut inspirer aux enfants et aux fidèles l'horreur de la communion sacrilège. Prenons garde, toutefois, de leur faire croire qu'un tel péché n'est jamais pardonné et qu'il n'y a plus alors qu'à désespérer de son salut. Par contre, ne leur affirmons pas davantage que toute communion bien faite apporte avec elle une joie extrême. « A moi le ciel. — A moi l'eucharistie : » l'eucharistie, c'est le Dieu du ciel possédé, ce n'en est pas nécessairement la félicité. De telles exagérations risquent fort de troubler certaines âmes.

4. Pour la confession sacramentelle avec absolution, qui doit en certains cas précéder la communion, l'Église enseigne trois choses :

a) Si l'on a conscience d'un péché mortel qui n'ait pas été déjà, indirectement au moins, remis par le sacrement, on doit *régulièrement* se confesser, même si l'on a la contrition parfaite. J'ai dit : *indirectement au moins;* car, si le péché avait été remis indirectement, on pourrait communier sans s'être confessé d'abord : ainsi on peut communier si, avant la communion, l'on se souvient d'un péché mortel que par un oubli non coupable on n'a pas déclaré en confession. — En cas de péché douteusement commis, ou même en cas de péché certainement commis mais douteusement remis, il n'y a pas d'obligation stricte de se confesser.

b) Même si l'on a conscience d'un péché mortel, on peut *exceptionnellement* communier, après un acte de contrition parfaite et sans confession, pourvu qu'il y ait tout ensemble nécessité de communier et défaut de confesseur. Il y a nécessité de communier, quand, par exemple, il faut consacrer une hostie pour un moribond; quand la communion ne peut être omise sans scandale; quand un curé ou son vicaire doit célébrer la sainte messe en vertu de son office, un jour de fête, pour un enterrement, etc. Il y a défaut de confesseur, quand un prêtre qui ait le pouvoir d'absoudre n'est pas présent, et qu'un tel prêtre est trop éloigné pour qu'on puisse aller le trouver sans un notable inconvénient; quand est présent un prêtre auquel on ne puisse s'adresser sans un grand inconvénient (on ne parle pas d'un inconvénient intrinsèque à la confession elle-même : la honte de certains aveux, etc.), la crainte bien fondée, par exemple, d'un gros scandale. En pratique, pour garder la paix de sa conscience, on fera bien généralement de se confesser toutes les fois qu'il sera possible.

c) Le prêtre qui, en cas d'urgente nécessité et à défaut de confesseur, célébra la sainte messe sans confession préalable, *doit* se confesser au plus tôt, dans les trois jours. Et s'il prévoit que le lendemain il sera obligé de célébrer de nouveau, et qu'il puisse aller trouver un confesseur, il ne peut différer davantage sa confession.

5. L'intention droite requise, avec l'état de grâce, pour communier dignement, n'est autre chose, comme le rappellent nos catéchismes, que « le désir de plaire à Dieu et de devenir meilleur. » Que ce désir soit véritable, sincère, et l'âme sera bien disposée.

6. Relativement au jeûne eucharistique, quelques précisions ne seront pas superflues. Ce jeûne consiste à s'être abstenu, depuis minuit, de toute chose digestible, prise sous forme de nourriture, de boisson ou de remède, même en très minime quantité. Pour que, donc, le jeûne soit rompu, il faut que ce qui est pris : *a)* vienne du dehors : le fait d'avaler des restes de nourriture qui tiennent aux dents ne rompt pas le jeûne; *b)* soit pris *per modum cibi, potus aut medicinæ :* le fait d'avaler, en se lavant la bouche, sous forme de salive, quelques gouttes d'eau, ou encore le fait d'aspirer un peu de tabac, ne rompent pas le jeûne. — Doute-t-on qu'on ait rompu le jeûne, on peut communier : pour une incertitude de ce genre, Notre-Seigneur ne demande pas qu'on se tienne éloigné de lui.

7. Nous ne saurions trop recommander aux fidèles la pratique de la « communion spirituelle » : quand ils ne peuvent communier sacramentellement, que du moins ils s'unissent, d'esprit, de cœur, de désir, au divin Maître. Mais il est clair qu'il faut les exhorter à recevoir sacramentellement la sainte eucharistie toutes les fois qu'ils le peuvent dignement. *Codex*, c. 863.

8. Avant et après la communion, il est certains « actes », certaines prières qu'il est bon de faire ou de réciter pieusement. M. Paris en a indiqué plusieurs. On pourrait se contenter des actes ordinaires de foi, d'espérance, de charité et de contrition : que peut-on offrir de mieux à Jésus-Hostie que sa foi, sa confiance, son amour, son regret de l'avoir offensé ? Disons-lui aussi, avec le prêtre : « Seigneur, je ne suis pas digne que vous veniez en moi, mais dites seulement une parole, et mon âme sera guérie. » Le Seigneur sera touché de cette humilité et de cette confiance. Après la communion, exprimons-lui notre adoration, notre reconnaissance, nos demandes, notre offrande de nous-mêmes, nos résolutions. On sait que les premières lettres de ces cinq mots forment le mot *ardor :* on nous l'a dit au catéchisme, retenons-le pour nous guider, le cas échéant. N'oublions pas non plus la belle prière indulgenciée : « O bon et très doux Jésus... », et pour finir, l'invocation : « Jésus, doux et humble de cœur, rendez mon cœur semblable au vôtre. » Tout cela est très simple, très naïf, à la portée de tous, excellent.

9. Encore un petit détail. Une fois qu'on s'est mis à genoux à la sainte Table, nous dit le catéchisme, « il faut étendre la nappe de communion sur ses mains, tenir la tête droite et avancer un peu la langue quand le prêtre présente la sainte Hostie. » Que de grandes personnes semblent avoir oublié ces indications! Celles-ci ont néanmoins leur importance, non seulement pour que la sainte Hostie ne soit pas exposée à tomber par terre, mais encore pour que le communiant la reçoive sans difficulté et sans trouble.

Il est d'expérience commune que, quand on s'habitue à tenir compte de ces « riens », on reçoit la sainte eucharistie l'âme plus paisible et avec plus de fruit.

J. Bricout.

4. COMMUNION DES SAINTS, dogme qui énonce la solidarité spirituelle qui unit entre eux tous les fidèles du Christ. — I. Notion. II. Doctrine de l'Église. III. Fondements théologiques. IV. Applications pratiques.

I. Notion de la communion des saints. — Il y a lieu de préciser le sens du mot lui-même et surtout de l'idée qu'il exprime.

« Communion des saints » est une expression qui traduit à la lettre la *communio sanctorum* dont il est parlé dans le symbole. On s'est demandé parfois si cette traduction ne serait pas inexacte. *Sanctorum* peut être, en effet, le génitif de *sancti* au masculin ou de *sancta* au neutre. Quelques écrivains du Moyen Age

ainsi que de rares auteurs modernes l'ont compris dans ce dernier sens. La *communio sanctorum* serait alors la communion des choses saintes, c'est-à-dire la participation aux sacrements. Mais tous les anciens commentaires du symbole entendent cette formule de la communion avec la personne des saints. Cette traduction est donc la seule qu'on puisse et doive retenir.

Mais encore de quels saints est-il ici question? D'aucuns ont voulu se contenter d'y voir, suivant l'usage du Nouveau Testament, les chrétiens vivant dans ce monde. Ainsi la communion des saints aurait un sens purement historique pour désigner l'union du peuple chrétien et serait à peu près synonyme d'Église. Les anciens protestants se ralliaient volontiers à cette conception, qui leur permettait d'éluder le dogme sans en renier la formule. Il est vrai que, dans le texte du symbole, la « communion des saints » est rapprochée de la « sainte Église » et que les historiens tiennent communément celle-là pour une apposition à celle-ci. Mais il faut prendre l'Église selon toute l'ampleur du concept catholique, c'est-à-dire sous sa triple forme : militante, triomphante et souffrante. Dès lors, les saints avec lesquels nous professons être unis ne sont pas seulement ceux de la terre, mais également ceux de ciel. La communion des saints comprend donc tous ceux qui participent à la vie de la grâce, qu'ils cheminent encore dans les sentiers de l'épreuve ou qu'ils en soient déjà sortis.

Cependant les saints n'ont pas de mérite qui leur soit exclusivement propre : leur sainteté n'est, en dernière analyse, qu'un fruit et, par conséquent, une autre forme de la sainteté du Christ. Il est bon de rappeler expressément ce postulat dogmatique à l'adresse des protestants, qui souvent dirigent à ce propos contre l'Église le reproche de pélagianisme, sinon même d'idolâtrie. A la base de la communion des saints, il faut toujours sous-entendre le Christ, principe de toute sainteté. De telle sorte que ce dogme énonce en raccourci la vie totale du corps mystique dans l'indissoluble union des membres et de leur chef.

II. Doctrine de l'Église. — Nulle croyance n'était plus incompatible avec l'individualisme protestant. Aussi, non contents de la passer sous silence dans la plupart de leurs formules de foi, les réformateurs l'ont-ils ouvertement combattue. La communion des saints, quand elle n'est pas supprimée par prétérition, est régulièrement identifiée par eux avec la communion ecclésiastique ou la participation aux sacrements. Elle était surtout pratiquement annihilée dans ses effets par l'hostilité que déployait la Réforme contre le dogme du purgatoire et le culte des saints. Plus détachés des anciens symboles, les libéraux modernes ne sont pas plus favorables à la communion des saints, qui leur apparaît comme le rendez-vous des superstitions catholiques.

Cette erreur fondamentale du protestantisme n'a jamais été condamnée comme telle : elle était suffisamment atteinte dans ses conséquences relatives à l'intercession des saints et aux suffrages pour les défunts. Sur le principe lui-même, l'Église s'en est tenue au texte du vieux symbole apostolique.

L'article sur la communion des saints que nous y lisons maintenant n'y est d'ailleurs entré qu'à une date assez tardive. On n'en trouve pas d'attestation avant le v^e^ siècle : les premiers témoins connus en sont Nicétas de Rémésiana († vers 420) et Fauste de Riez († 485). D'où l'on induit avec assez de vraisemblance que cette formule a dû prendre naissance dans les Gaules : toujours est-il que les historiens ont pu la donner comme une des caractéristiques de l'Église gallicane au v^e^ siècle. Elle est passée de là dans les Églises de la Grande-Bretagne, puis, vers le ix^e^ siècle, dans celles d'Espagne, d'Afrique et d'Italie. Mais les Églises orientales n'ont jamais admis cette addition et le texte grec du symbole ne la porte pas encore aujourd'hui.

A cette insertion on a cherché toutes sortes de raisons exceptionnelles et tendancieuses. La plus simple serait de reconnaître que l'Église y a vu le développement et l'affirmation plus explicite d'une doctrine depuis longtemps bien assise. Voilà pourquoi cet article a pu tout naturellement s'introduire dans le symbole, non seulement sans provoquer de protestations, mais sans faire figure de nouveauté. Son adoption par le magistère ordinaire de l'Église est la preuve qu'il appartient au dépôt de la foi.

III. Fondements théologiques de la communion des saints. — Aussi bien cette croyance a-t-elle les racines les plus profondes dans la révélation.

Tout l'Ancien Testament est établi sur la base d'une étroite solidarité, à la fois nationale et religieuse, d'abord entre les vivants, puis également peu à peu avec les morts. C'est pourquoi l'intercession des hommes agréables à Dieu est efficace, non seulement pour les individus, Gen., xx, 7, 17; Job, xlii, 8; Jérémie, vii, 16, mais aussi pour l'ensemble du peuple, Ex., xvii, 9-13, et xxxii, 10-14. Il y a réversibilité des mérites et des démérites : dix justes auraient sauvé Sodome, Gen., xviii, 22-32; les enfants sont punis pour l'iniquité de leurs pères, Ex., xxxiv, 7. Ce sentiment était tellement ancré chez les Juifs qu'Ézéchiel se voit obligé de réagir au nom de la responsabilité individuelle, xviii, 1-22. Sous le bénéfice de cette réserve, les expiations et les mérites du serviteur de Dieu valent pour le peuple entier. Isaïe, liii, 4-6, 10-11. Tous ces textes et faits ont été fermement retenus par la théologie du bas judaïsme et l'on voit par l'Évangile quelle confiance les Juifs attachaient encore à leur qualité d'enfants d'Abraham, Matth., iii, 9; Joa., viii, 33-39.

Dans la révélation chrétienne, c'est la foi au Christ et non plus la descendance charnelle qui devient le principe constitutif du peuple nouveau. Mais, sur cette base spirituelle, la solidarité des croyants s'affirme plus que jamais. Vus de l'extérieur, ils forment une famille, un royaume, un troupeau, dont Jésus est le chef. Mieux encore, Jésus est la source et l'agent de leur vie la plus intime : il est par rapport à eux ce que la vigne est aux sarments. Joa., xv, 1-5. Voilà pourquoi il peut s'identifier avec les siens, et non pas seulement, d'un point de vue hiérarchique, avec les apôtres ses envoyés, Luc., x, 16, mais, d'un point de vue absolument général, avec les moindres de ses fidèles, tels que les pauvres ou les enfants, Matth., xxv, 35-40; xviii, 5.

Cette unité organique des chrétiens ne tient nulle part une plus grande place que dans la théologie de saint Paul. Tantôt l'Apôtre parle d'édifice, Eph., ii, 20-22; tantôt de greffe, Rom., xi, 16-24; tantôt et plus souvent de corps mystique, Rom., xii, 4-5; I Cor., xii, 12-27. Cf. Eph., i, 22; Col., i, 18; ii, 19; iii, 15. Sous ces diverses images s'affirme l'idée d'une union étroite et vraiment vitale entre les croyants, où le Christ joue le rôle de principe actif comme le fondement dans l'édifice ou la tête dans le corps.

Une doctrine aussi clairement énoncée dans l'Écriture ne pouvait que se conserver dans la tradition. De fait, elle n'a pas d'autre histoire que celle de la place de plus en plus large qu'elle prend dans la spéculation théologique ou mystique, des conséquences de plus en plus nombreuses que le culte et la pratique de l'Église en font progressivement sortir.

Au point de vue théologique, la communion des saints ne signifie pas autre chose que l'unité naturelle de l'humanité élevée au rang de loi surnaturelle par l'action vivante du Christ. Elle se confond pratique-

ment avec le dogme de l'Église, mais de cette Église intégrale qui franchit les limites de l'espace et du temps. Réalité spirituelle, mystique organisme dont le Christ est le chef unique, mais dont les membres participent dans une mesure plus ou moins abondante à la vie qui procède de l'âme commune. On conçoit donc qu'il puisse et doive y avoir entre eux un perpétuel échange de rapports, que chacun puisse à la fois donner et recevoir, que dans et par le Christ tout soit vraiment à tous.

IV. Applications pratiques. — De cette idée générale, multiples sont les applications, qui l'enracinent de toutes parts dans la vie chrétienne telle que l'Église l'a toujours comprise et pratiquée.

La forme la plus élémentaire de la communion des saints est ce sentiment qui porte les chrétiens à sympathiser entre eux, à « porter, comme le dit saint Paul, les fardeaux les uns des autres. » Gal., VI, 2. Ce qui doit normalement se traduire par toutes les formes de la charité. A ce besoin d'unité sociale et à ce devoir d'union fraternelle répond le dogme de l'Église et, quand il s'agit d'une Église organisée comme elle l'est dans le catholicisme, le fait d'appartenir à un même corps engendre réellement entre ses fidèles une communauté de vie et d'intérêts.

Mais l'Église ne s'enferme pas dans les horizons restreints de cette terre. Parce qu'ils sont éminemment unis au Christ, les élus dans le ciel font plus et mieux que jamais partie de son corps mystique. Les âmes souffrantes du purgatoire ne lui sont pas non plus étrangères, bien que retenues loin du terme par quelques restes de péché. Voilà pourquoi l'Église, consciente de l'union réelle qui existe entre ses membres épars, invite ses enfants à honorer les saints comme des aînés glorieux et à solliciter leur intercession, pourquoi aussi elle leur fait un devoir et leur offre les moyens de hâter par leur suffrages la délivrance des défunts.

Par delà cet échange de valeurs morales, la communion des saints a pour suprême résultat de rendre possible et normale notre participation commune aux réalités même de l'ordre surnaturel. La forme privilégiée est ici la réception des sacrements, qui nous appliquent les mérites infinis du Christ et dont l'efficacité, parce qu'elle est d'institution divine, s'exerce *ex opere operato*. A un degré moindre se placent les indulgences et les sacramentaux, qui nous permettent de nous approprier, sous la garantie de l'Église, le trésor spirituel dont elle a la disposition. Il reste enfin que chacun, dans sa prière personnelle et à la mesure de ses dispositions, est autorisé à couvrir son indigence derrière la richesse, soit du Christ, soit de ses saints.

Ainsi, non seulement l'horizon de l'âme se dilate à l'infini, mais chaque individu bénéficie dans sa vie religieuse du capital qui vient de la collectivité, en même temps qu'il est pressé d'y joindre son appoint. La communion des saints est dans l'ordre spirituel une affirmation et une confirmation de la loi sociale de solidarité.

P. Bernard et R. S. Bour, art. *Communion des saints*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. III, col. 429-480; D. Chamard, *Les origines du symbole des apôtres*, Paris, 1901; J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen*, Mayence, 1900; J. C. Waudrey, *The meaning of the doctrine of communion of saincts*, Londres, 1904.

J. Rivière.

COMPENSATION OCCULTE. — On appelle ainsi l'acte par lequel un créancier prend secrètement à son débiteur ce qui lui est dû. Cet acte est extralégal, et ordinairement ignoré du débiteur : c'est pourquoi on le nomme occulte. En principe, il est illicite, et chacun le comprend, car il est plein de dangers, ouvre la voie à de nombreux vols, suscite des troubles et des malaises sociaux. Ceux qui s'estiment lésés doivent s'adresser, généralement, au débiteur pour régler leur compte : s'ils n'y parviennent, qu'ils s'adressent aux juges.

Cependant la compensation occulte est quelquefois légitime, et peut être *tolérée*, quand le recours au tribunal est moralement impossible. Mais il faut pour cela plusieurs conditions. L'on en énumère cinq : 1° *que la dette soit due en stricte justice*, et non pas seulement en charité ou convenance. Ainsi le serviteur ne peut prendre à son maître ce que celui-ci ne lui doit point, mais lui a seulement promis par reconnaissance; 2° *que la dette soit moralement certaine*, car dans le doute — et il y a doute tant qu'il n'y a pas certitude — le possesseur actuel l'emporte. Ce principe est nécessaire à la paix sociale et à la sauvegarde de la propriété. L'on voit, en effet, à quels désordres l'on aboutirait, s'il était permis de s'emparer du bien du prochain sur une simple probabilité; 3° *que la dette ne puisse être recouvrée autrement* sans grave inconvénient, c'est-à-dire sans beaucoup de dépenses, ou sans le péril de susciter une inimitié; 4° *qu'on ne cause pas un dommage au débiteur ou à un tiers*. L'on doit faire en sorte que le débiteur ne paie pas deux fois, ou qu'il ne demeure pas dans la mauvaise foi, croyant n'avoir pas soldé sa dette. On peut obtenir cela en feignant une condonation. Il faut aussi empêcher qu'un autre soit accusé de vol, par suite de la compensation; 5° *que la chose prise soit de même valeur que celle qui est due*, et, si possible, de la même nature. Cela est évident, sinon l'on commettrait une injustice. Quant à l'identité de la chose, l'obligation est moins rigoureuse, et disparaît quand on ne peut faire autrement. L'on doit respecter cette identité parce que le débiteur est, d'ordinaire, opposé à ce qu'on en use différemment, et cette opposition est raisonnable et légitime.

Corollaires. — Les serviteurs ou les ouvriers, qui se sont engagés pour un prix convenu, ne peuvent recourir à la compensation, sous prétexte que leur travail vaut plus que leur salaire. L'on doit s'en tenir au contrat, à moins qu'il ne soit évidemment injuste. C'est pourquoi Innocent XI a condamné cette proposition 37, comme scandaleuse et funeste : « Les serviteurs et les servantes peuvent se compenser secrètement, quand ils jugent que leur travail est plus gros que leur salaire. » Mais il en est autrement quand le prix a été convenu par crainte, violence ou nécessité, car il est injuste. — Si un serviteur augmente *spontanément* son travail, il n'a pas droit à une récompense supplémentaire, et par conséquent à la compensation. Mais s'il le fait sur la volonté expresse et tacite du maître, la justice exige qu'il reçoive davantage, et, au besoin, il peut se compenser. — Les marchands qui vendent au-dessous du prix légitime, ne peuvent se rattraper en diminuant le poids ou la mesure, car cela est contraire au quasi-contrat qu'ils font avec l'acheteur, à moins qu'ils ne vendent à bas prix par erreur, violence ou crainte. Celui qui a été faussement condamné par le juge à payer à un créancier une certaine dette, peut la recouvrer occultement, si la sentence est certainement fausse, et en écartant tout scandale, car cette sentence est injuste et ne peut communiquer un droit de propriété. — Mais pèche-t-on contre la justice quand on se compense occultement, alors que l'on peut recourir au juge? Non, sans doute, puisqu'on ne prend que ce à quoi l'on a droit. D'ordinaire même, ce procédé n'est que légèrement coupable, car il ne cause ni grave scandale, ni trouble grave à la société.

François Girerd.

COMTE Auguste, mathématicien et philosophe français, fondateur du positivisme.

I. Sa vie, ses ouvrages, son caractère. — 1° Il

naquit en 1798, à Montpellier, d'un père monarchiste et d'une mère catholique fervente. Après de brillantes études littéraires et scientifiques, il entra à seize ans à l'École polytechnique. En 1818, il rencontre Saint-Simon dont il devient le secrétaire et le collaborateur; quelques années après, il rompt avec lui et qualifie cette liaison de stérile et de funeste, oubliant sans doute trop l'impulsion qu'il en a reçue. En 1826, il ouvre un cours de philosophie positive; mais, pris d'une crise de folie, il est enfermé chez le célèbre Esquirol. Revenu à la santé, il rouvre son cours et devient répétiteur, puis examinateur à l'École polytechnique. Ces fonctions lui ayant été enlevées, il eût été condamné à vivre dans la misère si ses amis et disciples n'avaient fondé, sur l'initiative de Littré et sous le nom de subside positiviste, une modique rente annuelle qui le mit à l'abri du besoin. Séparé de sa femme, il s'éprend, à quarante-six ans, de Clotilde de Vaux, de dix-sept ans moins âgée que lui, la voit mourir sous ses yeux un an après, mais garde de cette aventure amoureuse une extraordinaire exaltation sentimentale qui retentit dans son œuvre jusqu'à la fin de sa vie. Il organise avec quelques disciples la religion positiviste et s'institue lui-même le grand prêtre de l'Humanité. Le coup d'état du Deux-Décembre le compte parmi ses adhérents. Il meurt le 5 septembre 1857, laissant un long testament qui confie à treize exécuteurs la charge de conserver son appartement de la rue Monsieur-le-Prince, n° 10, comme premier siège du culte de l'Humanité.

2° Comte commença par publier quelques opuscules, entre autres un *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, 1822. Son premier grand ouvrage, le *Cours de philosophie positive*, six volumes, parut de 1830 à 1842. De 1851 à 1854, il publia le *Système de politique positive instituant la religion de l'Humanité*, ouvrage en quatre volumes qui porte en première page cette dédicace : « A la sainte mémoire de mon éternelle amie Madame Clotilde de Vaux. » Il écrivit encore le *Catéchisme positiviste*, le *Calendrier positiviste*, la *Synthèse subjective*, 1856.

3° Singulière figure que celle de ce mathématicien philosophe qui, après avoir signifié leur congé aux religions et aux métaphysiques, prétend fonder une religion nouvelle, la religion définitive, et s'en proclame le grand prêtre. Cette direction inattendue que prend tout d'un coup sa pensée, la passion qui s'empare de lui comme une idée fixe, les bizarreries du culte qu'il institue, les excentricités auxquelles il se livre pour célébrer et exalter la mémoire de Clotilde de Vaux ont fait douter qu'il se soit jamais bien remis de son accès de folie de 1826. Quoi qu'il en soit, le trait le plus saillant de son caractère est un orgueil aussi démesuré que naïf. Toute sa vie, a-t-on dit, il a parlé de son « incomparable mission » en des termes qui excluaient toute modestie, la fausse comme la vraie. Il écrit, par exemple, en s'adressant à l'ombre de Clotilde : « De consciencieux adversaires m'ayant élevé publiquement au niveau d'Aristote et de Platon, et même déclaré supérieur intrinsèquement à tous les philosophes, anciens et modernes, je puis alors te dire sans présomption : Aristote et saint Paul sont par toi combinés. » Ce qui veut dire qu'il n'est pas seulement le plus grand des philosophes, mais aussi, par la grâce de Clotilde, le plus grand des moralistes religieux. Si l'orgueil ne se confond pas ici avec la folie, convenons qu'il y confine.

II. Sa philosophie. — 1° *Première période.* Le *Cours de philosophie positive* (mis à l'index, décret du 12 décembre 1864). — 1. Comte présente son œuvre comme une *philosophie*, c'est-à-dire comme un système général des connaissances humaines, visant à unifier le savoir que les différentes sciences morcellent inévitablement en travaillant chacune de son côté et pour son compte; mais comme une philosophie *positive*, qui consiste à envisager les théories, dans quelque ordre d'idées que ce soit, comme ayant pour objet la coordination des faits observés. Rompant avec les philosophies qui l'ont précédée et qui ne sont plus adaptées à l'état actuel de l'humanité, elle écarte les considérations concernant les causes premières et les causes finales; ces questions étant insolubles, on perd son temps et ses efforts à les discuter; il convient donc de ne les trancher ni dans un sens ni dans l'autre; il vaut mieux les ignorer, concentrer toutes ses forces sur l'unique objet connaissable, les faits, et n'attendre l'explication du monde que des causes qui lui sont immanentes.

2. Cette incapacité où nous sommes d'atteindre l'absolu, Comte ne la prouve point par une critique de nos facultés de connaître, mais par une vue générale sur le développement de l'esprit humain. Cette évolution est régie par la *loi des trois états.* Chaque branche de nos connaissances passe successivement par trois états différents : l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait, l'état scientifique ou positif; de là, trois sortes de philosophies qui s'excluent mutuellement : la première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine, la troisième son état fixe et définitif, la seconde est uniquement destinée à servir de transition. Dans l'état théologique, l'homme, en quête de connaissances absolues, scrutant la nature intime des êtres, leurs causes premières et leurs fins, attribue les faits observés à l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux dont l'intervention explique tous les changements qui surviennent dans le monde. Dans l'état métaphysique, simple modification générale du premier, il substitue aux agents surnaturels, des forces abstraites, véritables entités inhérentes aux divers êtres du monde. Dans l'état positif, enfin, il confesse l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, il renonce à percer le mystère de la nature intime, de l'origine et de la fin de l'univers et s'applique uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, les lois effectives des phénomènes, c'est-à-dire leurs relations invariables, de succession et de similitude. Cette dernière phase est la phase définitive de l'esprit humain, vers laquelle ont toujours tendu toutes nos connaissances et dans laquelle la plupart sont entrées; mais ce progrès ne doit pas nous rendre injustes pour les états antérieurs qui, adaptés à l'humanité du passé, lui ont rendu d'utiles services et ont été des étapes nécessaires de l'évolution.

3. Cherchant à coordonner les sciences, Comte les classe selon le principe de la généralité décroissante et de la complexité croissante. A la base sont les mathématiques, qui constituent moins une partie de la philosophie naturelle que l'instrument général de toutes les connaissances; puis viennent l'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie, la physique sociale ou sociologie. Chacune de ces sciences, étant plus compliquée que celles qui précèdent, en dépend incontestablement; mais s'appuyer sur elles n'est point s'y réduire; il serait faux de prétendre que le plus complexe s'explique par le plus simple, le supérieur par l'inférieur. Le complexe dépend du simple, mais présente certains caractères irréductibles; par exemple, les phénomènes organiques s'appuient sur les faits physico-chimiques, mais ils les dépassent par un caractère original qui est le consensus vital.

4. Toutes ces connaissances sont arrivées les unes après les autres à la phase positive, sauf une, la dernière de la série, la physique sociale. Celle-ci est restée jusqu'à présent sous la domination arbitraire de la

théologie et de la métaphysique. Il importe de l'y soustraire et de la constituer à son tour comme science, la science positive des faits humains, lesquels sont essentiellement sociaux. Comte s'y emploie d'autant plus qu'il considère les autres connaissances comme une introduction à la sociologie et qu'il attend de cette dernière surtout la réalisation de la fin pratique qu'il a assignée à sa philosophie. Le principe des maux dont souffre notre société réside principalement dans la diversité anarchique des sentiments et des opinions; or elle cessera lorsque la connaissance des faits humains aura revêtu un caractère positif; car alors la liberté de penser en matière sociale sera supprimée par la force même de la vérité comme elle l'a été en matière mathématique et physique. Profitant des travaux de ses devanciers, en particulier Montesquieu et Condorcet, qui avaient peu à peu dégagé cette idée que les faits humains sont régis par des lois fixes, Comte s'efforce donc de rattacher la politique à la science et d'asseoir la sociologie sur des bases positives. Il y distingue deux aspects, l'aspect *statique* et l'aspect *dynamique*, et lui assigne par conséquent deux objets : l'étude des conditions d'existence de la société et l'étude des lois de son mouvement. Cette distinction correspond aux deux notions d'ordre et de progrès. Tenant le milieu entre les doctrines rétrogrades qui arrêtent le progrès et les doctrines anarchiques qui détruisent l'ordre, la sociologie positive est seule capable d'assurer aux peuples ces deux biens également nécessaires à leur bonheur.

2° *Seconde période.* Le *Système de politique positive*, la *Synthèse subjective.* — 1. Cette seconde partie de l'œuvre de Comte diffère sensiblement de la première. Certains ont prétendu qu'elle ne la contredit point, qu'elle s'y relie même logiquement et ne fait qu'en développer les germes. Cette opinion nous semble bien risquée. En tout cas, il est hors de doute que, sous l'influence de la crise passionnelle dont nous avons parlé, des éléments nouveaux apparaissent et s'installent d'une manière inattendue au premier plan de cette philosophie. Elle avait été jusque-là objective, elle devient subjective; elle éclairait le cœur par l'esprit, on y proclame maintenant « la prépondérance continue du cœur sur l'esprit; » elle écartait la finalité, elle lui rouvre la porte; elle ne voulait connaître que les faits et leurs lois, elle invoque maintenant les postulats du sentiment, invente une nouvelle révélation, une religion et va jusqu'aux divagations d'un mysticisme en délire. Aussi bien un grand nombre des disciples de Comte refusèrent-ils de le suivre dans ces excès et déplorèrent-ils, avec Stuart Mill, « cette triste décadence d'un grand esprit, ses pensées extravagantes et sa colossale confiance en lui-même. »

2. Sa morale, peu originale, est fort simple : il n'y a qu'un vice qui est de penser à soi, et une vertu qui est de s'oublier soi-même. « Vis pour autrui, » tel est le précepte fondamental. La maxime : faire aux autres ce que nous voudrions qui nous fût fait, ne saurait en tenir lieu parce qu'elle implique encore un certain retour sur nous-mêmes. « Dans l'état positif, écrit-il, l'idée de droit disparaît irrévocablement. Chacun a ses devoirs, et envers tous, mais personne n'a aucun droit proprement dit... Nul ne possède d'autre droit que celui de toujours faire son devoir. »

3. Lorsqu'il dresse le plan de la société positiviste, il lâche la bride à son imagination et se laisse aller aux fantaisies les plus bizarres et les plus choquantes : suppression de toute liberté de pensée, de parole et d'association; destruction de tous les livres, à l'exception d'une centaine d'ouvrages, institution de trois castes : le Sacerdoce, la Patriciat, le Prolétariat, etc. Ne va-t-il pas jusqu'à dire que le progrès arrivera « à systématiser la procréation humaine en la rendant exclusivement féminine, » c'est-à-dire que la femme deviendra mère spontanément, sans la participation de l'homme!

4. Ravaisson, *Philosophie du XIX^e siècle*, résume ainsi la religion de Comte : « Il n'y a point de Dieu; il n'y a point d'âme, du moins d'âme immortelle. L'Être suprême, c'est l'humanité. Il l'appelle le *Grand Être*. Le grand être a pour origine la terre, source commune de tous les êtres, que Comte appelle le *Grand Fétiche*. La terre est dans l'espace qui, à son tour, est le *Grand Milieu*. Le grand milieu, le grand fétiche et le grand être, telle est la trinité positiviste. Le grand fétiche, pour donner naissance au grand être, s'est réduit, abaissé, sacrifié. Nous lui devons un culte de reconnaissance; mais c'est surtout l'humanité qui représente la perfection suprême, et dans l'humanité, c'est la femme qui doit être l'objet du culte. Le culte est la commémoration des morts, et surtout des femmes qui ont réalisé l'idéal de dévouement et de tendresse; et c'est dans ce souvenir que réside l'immortalité. »

Abbé de Broglie, *Le positivisme et la science expérimentale*; Brunetière, *L'utilisation du positivisme;* Charles de Rouvre, *L'amoureuse histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux*, Paris, 1920.

Eug. LENOBLE.

1. CONCILES. — On appelle concile une assemblée d'évêques réunie pour délibérer sur des matières ecclésiastiques.

Dans la discipline actuelle, le droit canonique distingue les conciles œcuméniques, les conciles pléniers et les conciles provinciaux.

I. CONCILE ŒCUMÉNIQUE. — C'est celui où sont convoqués les évêques du monde entier.

Un concile ne peut pas être œcuménique s'il n'a pas été convoqué par le pape. C'est aussi au pape de présider le concile œcuménique, en personne ou par ses délégués, d'en fixer le programme (matières à traiter et ordre à suivre), de le transférer, de le suspendre, de le dissoudre et d'en confirmer les décrets. C. 222.

Sont appelés au concile, et y ont voix délibérative : 1. les cardinaux, même s'ils ne sont pas évêques; 2. les patriarches, primats, archevêques, évêques résidentiels, même s'ils ne sont pas encore sacrés; 3. les abbés ou prélats *nullius;* 4. l'abbé primat, les abbés supérieurs des congrégations monastiques et les supérieurs généraux des religions cléricales exemptes, mais non ceux des autres religions, à moins de disposition contraire du décret de convocation. C. 223, § 1.

Si l'un de ceux que nous venons d'énumérer, retenu par un juste empêchement, ne peut assister au concile, il doit se faire remplacer par un *procureur* et faire la preuve de cet empêchement. Si ce procureur est un des Pères du concile, il n'a pas droit à un double suffrage; s'il n'en est pas, il ne peut assister qu'aux sessions publiques (et non aux congrégations ou réunions), mais sans droit de suffrage. Une fois le concile terminé, il a le droit d'en signer les actes. C. 224.

Les évêques titulaires, s'ils sont appelés au concile, ont aussi voix délibérative, à moins que dans la convocation il n'en soit décidé autrement d'une manière expresse. C. 223, § 2.

Quant aux théologiens et canonistes, qui seraient invités au concile, ils n'y ont que voix consultative. *Ibid.*, § 3.

Aucun de ceux qui doivent assister au concile ne peut le quitter avant que le concile ne soit régulièrement clos, à moins que le président du concile n'ait connu et approuvé le motif du départ, et n'ait donné la permission de partir. C. 225.

Aux questions proposées par le pape, les Pères peuvent en ajouter d'autres, à condition cependant de les faire approuver au préalable par le président du concile. C. 226.

Les décrets du concile n'ont force définitivement obligatoire que lorsqu'ils ont été confirmés par le pape et promulgués par son ordre. C. 227.

Le concile œcuménique jouit d'un pouvoir suprême sur toute l'Église. Il lui appartient, comme au pape parlant *ex cathedra*, de définir solennellement les vérités de foi. C. 1323. On ne peut pas en appeler d'une sentence du pape au concile œcuménique. C. 228. Des peines ecclésiastiques sévères punissent les appelants (individus ou collectivités). C. 2332. Voir Peines.

S'il arrive que le pape meure pendant la célébration du concile, celui-ci est interrompu de plein droit jusqu'à ce que le nouveau pape ait ordonné de le reprendre et de le continuer. C. 229.

II. Conciles pléniers et provinciaux. — 1. Les Ordinaires de plusieurs provinces ecclésiastiques peuvent se réunir en concile plénier; ils doivent cependant en demander la permission au pape, qui désigne son légat pour convoquer et présider le concile.

Au concile plénier doivent assister avec voix délibérative, en plus du légat apostolique, les métropolitains, les évêques résidentiels, qui peuvent se faire remplacer par leur coadjuteur ou auxiliaire, les administrateurs apostoliques des diocèses, les abbés ou prélats *nullius*, les vicaires apostoliques, les préfets apostoliques.

Les évêques titulaires, résidant sur le territoire, s'ils sont appelés au concile, suivant les instructions reçues, par le légat du pape, doivent aussi y assister et y ont voix délibérative, à moins que dans la convocation il n'en soit décidé autrement d'une manière expresse.

Quant aux autres clercs, séculiers ou religieux, qui seraient invités au concile, ils n'y ont que voix consultative. C. 282.

2. Dans chaque province ecclésiastique, un concile provincial doit être célébré au moins tous les vingt ans.

Le métropolitain ou, si celui-ci est légitimement empêché ou le siège archiépiscopal vacant, le suffragant le plus anciennement promu à une église suffragante, choisit, dans les limites de la province, après avis de tous ceux qui doivent assister au concile avec voix délibérative, le lieu où se tiendra le concile (sauf empêchement légitime, on choisira de préférence l'église métropolitaine); il le convoque et le préside.

Les évêques qui ne sont soumis à aucun métropolitain, les abbés ou prélats *nullius* et les archevêques qui n'ont pas de suffragants doivent, une fois pour toutes, se choisir (à moins qu'ils ne l'aient déjà fait), avec l'approbation préalable du Saint-Siège, un des métropolitains les plus voisins pour assister avec les autres à son concile provincial, et observer (et faire observer) ce qui y aura été décidé.

En plus de ces évêques, abbés ou prélats *nullius*, et archevêques, doivent être convoqués et doivent venir au concile provincial, où ils ont voix délibérative, tous les évêques suffragants, et toux ceux que nous avons énumérés comme devant assister au concile plénier (administrateurs apostoliques des diocèses, vicaires et préfets apostoliques, vicaires capitulaires).

Les évêques titulaires résidant dans la province peuvent être convoqués par le président, si la majorité de ceux qui assistent au concile avec voix délibérative y consent. S'ils sont convoqués, ils ont voix délibérative, à moins qu'il n'en soit décidé autrement dans la convocation.

Les chapitres cathédraux (ou les consulteurs diocésains) de tous les diocèses dont l'Ordinaire doit être convoqué, doivent être invités au concile. Une fois invités, ils doivent désigner par acte capitulaire (ou collégial) deux de leurs membres qu'ils enverront au concile : mais ces membres n'y auront que voix consultative.

Les supérieurs majeurs des religions cléricales exemptes et des congrégations monastiques, résidant dans la province, doivent aussi être invités. Une fois invités, ils doivent venir ou, s'ils sont empêchés, s'excuser. Mais ils n'ont que voix consultative.

Les autres clercs, séculiers ou religieux, qui seraient appelés au concile n'y auraient également que voix consultative. C. 286.

3. Ceux qui doivent assister avec voix délibérative à un concile plénier ou provincial doivent, s'ils sont empêchés, se faire représenter par un procureur, et faire la preuve qu'ils ont été légitimement empêchés. Si le procureur désigné est un des membres ayant voix délibérative, il n'a pas droit à un double suffrage; s'il n'en est pas, il n'a que voix consultative. C. 287.

Dans un concile plénier, c'est au président à déterminer l'ordre à suivre dans l'examen des questions, à ouvrir, transférer, proroger, ou clore le concile. Dans un concile provincial, c'est aussi au président, mais avec le consentement des Pères du concile. C. 288.

Une fois le concile commencé, qu'il s'agisse de concile plénier ou provincial, aucun de ceux qui doivent y assister ne peut s'en aller sans un motif reconnu juste par le légat du pape ou par les Pères du concile provincial. C. 289.

Les Pères, réunis en concile plénier ou provincial, doivent rechercher avec soin et décréter ce qui — suivant les circonstances locales — paraît devoir le plus contribuer à l'accroissement de la foi, à la correction des mœurs, à l'apaisement des controverses, à l'unité de la discipline. C. 290.

Une fois le concile (plénier ou provincial) achevé, le président doit en transmettre les actes et tous les décrets au Saint-Siège, et on ne doit pas les promulguer avant qu'ils n'aient été examinés et reconnus par la Congrégation du Concile. Mais c'est aux Pères du concile eux-mêmes à déterminer le mode de promulgation des décrets et la date à laquelle, une fois promulgués, ils obligeront.

Les décrets promulgués du concile plénier ou provincial obligent dans tout le territoire (région ou province) desdits conciles; et les Ordinaires des lieux ne peuvent en dispenser que dans des cas particuliers et pour un juste motif.

N. B. — Conférences d'évêques. — A moins de décision spéciale du Saint-Siège pour des territoires particuliers, celui à qui revient la convocation du concile provincial doit veiller à ce que, au moins tous les cinq ans, les Ordinaires des lieux se réunissent à une date déterminée chez le métropolitain ou un autre évêque de la province, dans le but (en mettant en commun leurs avis) de voir ce qu'il faut faire dans les diocèses pour le bien de la religion, et aussi pour préparer l'objet du futur concile provincial.

Doivent être convoqués, et doivent venir, à ces réunions, avec les autres Ordinaires des lieux, même les évêques n'ayant pas de métropolitain, les archevêques n'ayant pas de suffragants, les abbés ou prélats *nullius*, qui doivent assister au concile de la province.

Dans leur réunion, ces Ordinaires fixeront le lieu de leur prochaine conférence. C. 292.

— Les règles que nous avons exposées au sujet des conciles pléniers et provinciaux, s'appliquent aussi aux pays de mission soumis à la Propagande, *congrua congruis referendo*. C. 304, § 2. Mais aucun temps n'est fixé pour leur célébration, et c'est à la Propagande à *reconnaître* les canons de ces conciles avant leur promulgation. *Ibid.*

F. Cimetier.

2. CONCILES ŒCUMÉNIQUES. — I. Notions générales. II. Série chronologique des conciles œcuméniques.

I. Notions générales. — 1. Un concile *œcuménique* ou *universel* est, par définition, une assemblée

solennelle des évêques de tout l'univers, réunis à l'appel et sous l'autorité et la présidence du pontife romain pour délibérer et légiférer en commun sur les choses qui intéressent la chrétienté entière. Je dis : *par définition*, parce qu'en fait les conciles qui sont considérés par l'Église comme œcuméniques n'ont pas tous été, soit convoqués par le pape directement, soit présidés par lui personnellement. Et à cet égard des discussions théoriques se sont élevées sur l'autorité des empereurs qui ont convoqué les premiers conciles œcuméniques. L'empereur Constantin, par exemple, qui assembla le Ier concile de Nicée (325), agissait-il de son propre mouvement ou entendait-il procéder au nom du pape Silvestre? Il serait bien difficile d'affirmer qu'il se considérait comme le délégué du souverain pontife. Le concile lui-même, dans son décret synodal, rapporte sans plus la convocation à l'empereur et à la grâce de Dieu. Et Eusèbe, dans sa *Vita Constantini*, tient un langage analogue : « Pour opposer comme une phalange divine à l'ennemi de l'Église, l'empereur, dit-il, convoqua un concile œcuménique, y invitant par une lettre pleine de déférence les évêques de tous les lieux. » Ainsi parlent également Sozomène et Théodoret. Cette conception devint celle des âges suivants, du moins en Orient. Justinien, par exemple, écrivait au Ve siècle : « Les orthodoxes et pieux empereurs, nos ancêtres, ont toujours pris soin de supprimer les hérésies naissantes en convoquant les assemblées d'évêques, et de maintenir la paix dans la sainte Église de Dieu par l'affirmation des pures doctrines révélées. Ainsi, lorsque le blasphémateur Arius osa dire que le Fils n'est pas consubstantiel au Père, mais qu'il est une simple créature, Constantin, de pieuse mémoire, réunit à Nicée 318 évêques, et par ce concile, qu'il soutint de sa propre présence et qui proclama la consubstantialité du Verbe, il procura la condamnation de l'impiété arienne et la conservation de la vraie foi. » Et après avoir déploré les longues controverses relatives aux Trois-Chapitres, il continuait : « C'est pourquoi nous vous avons appelés dans notre royale cité, vous engageant à exprimer de nouveau tous ensemble vos intentions à ce sujet. » Il rappelait ensuite en ces termes l'invitation adressée par lui au pape Vigile : « Nous lui avons également mandé, par nos juges et par quelques-uns d'entre vous, de venir se joindre à vous tous et discuter en votre compagnie l'affaire des dits Chapitres, afin d'arriver ainsi à une formule de foi convenable. » Les théologiens, qui tiennent à affirmer les principes canoniques, essaient d'accommoder les faits au droit pontifical. Les empereurs, disent-ils, en convoquant les premiers conciles œcuméniques, n'agissaient pas en leur nom personnel, mais au nom des pontifes romains, dont ils avaient reçu mandat, dont ils avaient du moins obtenu ou dont ils présumaient le consentement; la convocation, de leur part, n'était ni impérative ni indépendante, mais simplement énonciatrice ou promulgatrice et « ministérielle », fondée sur une délégation expresse ou tacite. Une pareille interprétation ne se concilie guère avec les documents. Voir la question traitée à fond, par Forget, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Conciles*. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les empereurs, à commencer par Constantin, en convoquant les conciles œcuméniques, n'entendaient nullement empiéter sur le domaine ecclésiastique et usurper un droit que les théologiens ont toujours réservé au pontife romain.

2. On ne discute plus aujourd'hui sur l'autorité des conciles œcuméniques. « On peut caractériser cette autorité en disant qu'elle est à la fois la plus haute et la plus solennelle qui existe dans l'Église; elle impose des lois disciplinaires universelles et prononce infailliblement sur les questions de foi et de mœurs. Elle n'est point supérieure, mais égale en soi à celle du souverain pontife, de qui cependant elle dépend par plus d'un côté (convocation, présidence, confirmation). La théorie de la supériorité du concile œcuménique sur le pape et de la possibilité d'en appeler au premier des sentences du second a fait son temps. Née à l'époque malheureuse du grand schisme d'Occident, défendue par Pierre d'Ailly, par Gerson et par les gallicans de l'époque subséquente, adoptée par le concile de Constance qui essaya, dans les fameux décrets de la Me et de la IVe session, de lui donner une sorte de consécration officielle; reprise dans le deuxième article de la *Déclaration* de 1682 et dans la troisième proposition du synode de Pistoie, elle a toujours été combattue par la très grande majorité des théologiens et des canonistes. Le Saint-Siège l'a repoussée, tant par sa pratique constante que par la condamnation formelle des articles de 1682 et des erreurs multiples de Pistoie. Pie VI avait déjà infligé à la thèse du « pontife romain chef ministériel » de l'Église la qualification d'hérétique et il est clair qu'après la définition de l'infaillibilité pontificale, l'affirmation de la subordination du pape aux conciles dans les matières de foi et de mœurs ne saurait être considérée que comme une hérésie. Mais bien que nullement supérieure en soi à celle du pape, l'autorité d'un concile œcuménique, à cause du nombre, du prestige et des qualités personnelles de ceux qui la composent, peut, dans certains cas, prendre aux yeux des fidèles comme un cachet de splendeur et d'efficacité prépondérante. » Forget, *ibid.*

3. Le nombre des conciles reconnus comme œcuméniques s'élève à *dix-neuf*. Certains auteurs en comptent *vingt*, parce qu'ils rangent dans ce nombre le concile de Constance. Et, de fait, on doit le considérer comme tel pour sa dernière partie, celle qui suivit l'élection de Martin V et qui embrasse quatre sessions, de la XLII à la XLVe. Nous l'étudierons comme les autres, ainsi que le concile *in Trullo* (692).

Envisagés au point de vue spécial de leur composition et de l'influence exercée sur eux par le pouvoir séculier, les conciles œcuméniques forment pour ainsi dire trois groupes assez caractérisés. Les huit premiers se tinrent en Orient et s'occupèrent exclusivement d'erreurs ou d'agitations religieuses nées dans les contrées orientales; presque tous les évêques qui y assistèrent étaient orientaux; l'Occident n'y était guère représenté que par les légats du pape. En somme, à en considérer l'occasion et la composition, ils pouvaient être regardés et ils étaient de fait regardés comme des conciles de l'empire romain, dont la paix et la tranquillité étaient en cause. De là cette part prépondérante et anormale prise par les empereurs dans leur convocation, leur direction, leur publication et approbation, sans que l'histoire relève trace de protestation, du moins bien caractérisée. Au début du haut Moyen Age, après les premiers germes de schisme jetés par Photius et développés par ses successeurs, deux siècles et demi s'écoulèrent sans concile œcuménique (870-1125). Avec le Ier concile de Latran s'ouvre une seconde série, qui s'étend jusqu'au concile de Trente inclusivement et qui présente une physionomie assez nouvelle. Non seulement ces conciles se célèbrent tous en Occident et sont composés en très grande majorité d'évêques du rite latin, mais l'action souveraine et indépendante du chef de l'Église s'y manifeste d'une façon plus visible. C'est le pontife romain qui les convoque directement; le plus souvent aussi, il les préside et les dirige en personne et, dans ce cas, les décrets conciliaires prennent même la forme extérieure de constitutions pontificales, car ils sont rédigés au nom du pape avec adjonction de la clause : *sacro approbante concilio*. Toutefois, grâce à la bonne entente des deux puissances, les princes séculiers sont

admis à assister ou à se faire représenter au concile avec voix consultative ou certains privilèges honorifiques. Au IIe concile de Latran, nous constatons la présence du roi Conrad III; au Ier concile de Lyon, celle de Baudoin II et de saint Louis; au concile de Vienne, celle des rois de France, d'Angleterre et d'Aragon; au concile de Florence, celle de Jean Paléologue; au Ve de Latran, celle de Maximilien Ier. Le concile de Trente resta fidèle à ces traditions, en s'efforçant d'agir d'accord avec les princes catholiques, surtout avec l'empereur Charles-Quint, et en accueillant leurs vœux dans la mesure du possible. Le concile du Vatican a offert ceci de particulier qu'aucun souverain catholique n'a été autorisé à s'y faire représenter officiellement et que plusieurs ont montré à son égard plus de défiance que de dispositions amicales.

II. Série chronologique des conciles œcuméniques. — Ier, Nicée 325; IIe, Constantinople, 381; IIIe, Éphèse, 431; IVe, Chalcédoine, 451; Ve (IIe de Constantinople), 553; VIe (IIIe de Constantinople), 680-681; hors pair, concile *in Trullo*, 692; VIIe (IIe de Nicée), 787; VIIIe (IVe de Constantinople), 869-870; IXe, Latran, 1123; Xe (IIe de Latran), 1139; XIe (IIIe de Latran), 1179; XIIe (IVe de Latran), 1215; XIIIe, Lyon, 1245; XIVe (IIe de Lyon), 1274; XVe, Vienne, 1311-1312; XVIe, Constance, 1414-1418; XVIIe, Bâle-Ferrare-Florence, 1431-1439; XVIIIe (Ve de Latran), 1512-1514; XIXe, Trente, 1545-1563; XXe, Vatican, 1869-1870.

1. *Concile de Nicée* (325). — La ville de Nicée, aujourd'hui pauvre village du nom d'Isnik, était, au IVe siècle, après Nicomédie, la cité la plus importante de la Bithynie. C'est là que l'empereur Constantin, désireux de mettre fin à certaines querelles qui divisaient les chrétientés d'Orient, convoqua les évêques de l'empire romain. Il mit à leur service les voitures publiques. Et, dès le mois de mai 325, les évêques étaient réunis au nombre d'environ trois cents (le chiffre 318 n'est pas sûr). Le 14 juin, le concile s'ouvrit solennellement, en présence de l'empereur, qui présida l'assemblée comme « évêque du dehors ». La présidence effective fut tenue par Osius de Cordoue. Osius était depuis au moins douze ans le confident de l'empereur; la récente mission qu'il avait remplie à Alexandrie avait attiré sur sa personne l'attention de l'Orient et de l'Occident; il était au courant des discussions théologiques qui avaient déterminé Constantin à convoquer le concile. Son expérience, son âge et peut-être la désignation du pape Silvestre, si l'on en croit Gélase, l'appelaient à la fonction de président. Parmi les membres du concile, les latins n'étaient représentés, en dehors d'Osius, que par les deux légats du pape, Vite et Vincent, et par quatre évêques, Cécilien de Carthage, Marc de Calabre, Domnus de Stridon en Pannonie, et Nicaise de Die en Gaule.

Trois questions principales, d'importance inégale, devaient faire l'objet des discussions conciliaires : la controverse arienne, le schisme de Mélèce et la question pascale.

Arius, prêtre d'Alexandrie, voulant pénétrer l'essence de la personne du Christ, aboutissait à la négation de sa divinité. C'est bien par le Verbe que tout a été fait; mais le Verbe lui-même est une créature et par conséquent ne saurait être l'égal de Dieu. Le Verbe est de Dieu, mais il n'est pas Dieu. Ces théories faisaient frémir à peu près tout l'épiscopat. Parmi les défenseurs de l'orthodoxie se distinguèrent entre tous un simple diacre d'Alexandrie, saint Athanase, et l'évêque d'Ancyre, Marcel. Les Pères du concile cherchèrent une formule qui écartât la possibilité d'une interprétation hérétique; on trouva d'abord : « le Fils est de la substance du Père. » Mais, pour préciser encore davantage, on adopta le mot « consubstantiel », *omoousios* : « le Fils est consubstantiel au Père. » A l'exception d'Eusèbe de Nicomédie et de trois ou quatre autres évêques, tous les Pères du concile acceptèrent l'emploi du mot *omoousios* pour exprimer la relation essentielle du Père au Fils ou du Fils au Père. Osius et Athanase rédigèrent alors le célèbre symbole de Nicée qui, lu en séance générale, fut acclamé par la presque unanimité des Pères. Quant à l'empereur, il s'écria : « Une telle pièce, si parfaitement rédigée, qui met un terme à toute dispute et à tout désaccord, n'est pas l'œuvre des hommes; c'est une œuvre de l'Esprit Saint. » Et il exila Arius et les deux évêques qui avaient refusé leur signature, et il ordonna de livrer au feu les livres de l'hérésiarque et ceux de ses disciples.

En regard de cette question de dogme, le schisme de Mélèce, évêque de Lycopolis en Égypte, et la question pascale, y compris certains canons disciplinaires, n'ont qu'une importance secondaire; nous n'y insisterons pas. Disons seulement un mot de la controverse pascale. La coutume romaine était de célébrer la fête de Pâques le dimanche qui suit la pleine lune de l'équinoxe (et non, comme les juifs, le 14 nisan même). Le concile d'Arles avait prescrit que l'on célébrât la Pâque « en même temps et le même jour par toute la terre; » c'était une manière de recommander l'usage romain. Les évêques de Nicée ne furent pas plus précis; ils ne décidèrent point, comme on l'a dit souvent, « que la fête de Pâques se célébrerait désormais le dimanche qui suit la pleine lune après l'équinoxe du printemps, » mais ils déclarèrent qu'il leur « paraissait bon, laissant de côté toute recherche et toute discussion, que les frères d'Orient fissent comme ceux de Rome et d'Alexandrie, afin que tous, d'une seule voix et le même jour, célébrassent unanimement la fête de Pâques. » Cette décision n'eut pas le succès qu'on en attendait (la question restait d'ailleurs compliquée parce que, à Rome, le calcul lunaire ne correspondait pas à celui d'Alexandrie). Saint Épiphane nous apprend que de son temps, vers l'an 400, il existait encore beaucoup de « quartodécimans », chrétiens qui célébraient la Pâque à la mode juive, le 14 nisan, quel que fût le jour de la semaine.

2. *IIe concile œcuménique* (*Ier de Constantinople*, 381). — La théologie arienne faisait du Fils de Dieu une pure créature et le créateur de tous les autres êtres; elle devait en conclure que le Saint-Esprit est une créature du Fils. C'est ce qui arriva. La définition de la consubstantialité du Père et du Fils n'entraînait pas nécessairement la consubstantialité du Saint-Esprit. Ce fut le concile de Constantinople, convoqué en 381 par l'empereur Théodose, qui trancha la question. Théodose invita tous les évêques de son obédience, c'est-à-dire de l'Orient, à s'y rendre. Les évêques orthodoxes présents étaient au nombre de cent cinquante environ. Le concile fut présidé successivement par Mélèce, patriarche d'Antioche, par saint Grégoire de Nazianze (devenu pour quelques mois patriarche de Constantinople), et par Nectaire, successeur de Grégoire sur le siège de Constantinople. On y composa ou plutôt on y confirma le symbole que saint Épiphane employait depuis quelques années dans l'administration du baptême. Le symbole de Nicée s'y trouvait complété en ce qui concerne le Saint-Esprit. Contrairement à la doctrine de Macédonius (ancien patriarche de Constantinople), l'Église y professe qu'elle croit « au Saint-Esprit qui est aussi notre Seigneur et qui donne la vie; qui procède du Père, Joa., xv, 26, qui est adoré et glorifié conjointement avec le Père et le Fils ; qui a parlé par les Prophètes. » Le concile aurait pu être plus explicite, sur les relations du Fils au Saint-Esprit. Le Saint-Esprit procède-t-il du Père *par* le Fils, ou procède-t-il du Père *et* du Fils?

Les grecs acceptèrent la première formule, les latins la seconde : *a Patre Filioque procedit*. Cette divergence devait être plus tard une cause de conflit entre l'Orient et l'Occident. Rome et l'Église latine n'étaient pas représentées au concile de 381. L'œcuménicité du concile n'en fut pas moins reconnue par les papes Damase, Vigile, Pélage II et Grégoire le Grand. Au concile de Chalcédoine, en 451, tous les Pères, y compris les légats du Saint-Siège, acclamèrent le symbole de Constantinople. L'autorité de ce symbole, dit nicéno-constantinopolitain, fut consacrée par la liturgie, qui l'adopta à la messe.

3. *III^e concile œcuménique, tenu à Éphèse* (431). — Le Verbe, fils de Dieu, s'est incarné et il est devenu le fils de Marie; de la sorte Marie peut être considérée comme la mère du Fils de Dieu, ou même mère de Dieu, *Theotokos*. Cela suppose qu'il y a en Jésus, le Verbe incarné, une seule personne, en même temps que deux natures, et qu'en vertu de ce que les théologiens appellent « la communication des idiomes », le nom de Dieu s'applique indifféremment à Jésus, soit qu'il s'agisse de sa nature divine, soit qu'il s'agisse de sa nature humaine. Si Jésus est Dieu, sa mère peut être appelée « mère de Dieu ». Ainsi l'entendait la théologie courante au commencement du v^e siècle, lorsque Nestorius, patriarche de Constantinople, attaqua publiquement ce langage comme hétérodoxe. Il déclarait que Marie était seulement « mère du Christ », *Christotokos*, et non « mère de Dieu », *Theotokos*. Cyrille, évêque d'Alexandrie, combattit cette doctrine dans un sermon du jour de Pâques (430). Le pape Célestin la condamna la même année dans un synode romain. Elle ne fut tranchée que par le concile général convoqué à Éphèse par l'empereur Théodose II et son collègue Valentinien III pour le jour de la Pentecôte, 7 juin 431. Le pape y délégua les deux évêques Arcadius et Projectus, pour représenter le concile romain. Séances agitées et tumultueuses. Finalement on lut le symbole de Nicée; et, pour bien montrer que l'on tenait à rester fidèle à la tradition des Pères, on rappela une série de passages patristiques touchant l'union des deux natures en Jésus-Christ et, après les avoir confrontés avec les textes empruntés à Nestorius, on prononça la sentence suivante : « Forcés par les canons et par les lettres de notre très saint Père et collègue, Célestin, évêque de Rome, nous avons dû, avec larmes, en venir à cette triste sentence : le Seigneur Jésus-Christ, que l'impie Nestorius a blasphémé, décide, par ce saint concile, que Nestorius est privé de la dignité épiscopale et de la communion sacerdotale. » Ce jugement fut signé par cent quatre-vingt-dix-huit évêques présents, à qui plusieurs vinrent s'adjoindre par la suite. Épilogue : un des premiers soins du successeur de Célestin I^er, le pape Sixte III, fut de dédier à la vierge Marie « Mère de Dieu » et de décorer magnifiquement la basilique connue jusque-là sous le nom de basilique Libérienne et depuis vénérée sous le vocable de Sainte-Marie-Majeure. « Cette vénérable église, dit Mgr Duchesne, est encore, dans son ensemble et malgré beaucoup de retouches, ce qu'elle était au v^e siècle... La conception générale de la décoration comme aussi le texte de l'inscription dédicatoire, montrent qu'elle fut destinée à perpétuer le souvenir du triomphe remporté au concile d'Éphèse par le dogme de la maternité divine de Marie. »

4. *IV^e concile œcuménique, Chalcédoine* (451). — Nestorius et les nestoriens détruisaient l'unité de personne du Sauveur en séparant les deux natures. Par une réaction exagérée, quelques-uns de leurs adversaires tombèrent dans l'erreur opposée : ils confondirent les deux natures par une sorte de transformation, d'absorption de la nature humaine en la nature divine. Le Christ, suivant eux, est, à la vérité, composé de deux natures, mais il ne subsiste qu'en une seule après l'Incarnation. Cette erreur s'est incarnée en la personne d'Eutychès, archimandrite de Constantinople. Le patriarche Flavien, non content de la condamner, la dénonça au pape Léon I^er, qui répondit par la célèbre *Epistula dogmatica ad Flavianum*, magistrale exposition de la foi de l'Église aux deux natures. Mais Eutychès fut réhabilité par le synode que Théodose avait convoqué à Éphèse (449). Chicane et lutte à main armée. Flavien de Constantinople y fut si maltraité qu'il en mourut quelques jours après. C'est ce qu'on appelle le brigandage d'Éphèse. La domination des monophysites fut courte. Convocation d'un autre concile par l'empereur Marcien à Chalcédoine, IV^e œcuménique (automne 451). On n'en cite pas de plus nombreux dans toute l'antiquité chrétienne; il comptait *six cent trente* membres. Les représentants du pontife romain y occupèrent la place d'honneur et, suivant la volonté du pape, y prirent la direction des débats. Pour condamner à la fois les deux hérésies de Nestorius et d'Eutychès, on déclara qu'il faut confesser *un seul Seigneur en deux natures*, sans confusion et sans changement, mais sans division ni séparation, unies en une seule personne et en une seule hypostase, chacune d'elles demeurant, après l'union, entière et sans altération, avec ses propriétés respectives. De ce chef, les symboles de Nicée et de Constantinople furent recommandés comme règles invariables de foi. Le tout fut suivi de l'acceptation solennelle de l'épître de Léon à Flavien, aux cris unanimes de « Pierre a parlé par Léon! » Cette épître devait être regardée désormais comme « une règle indubitable de la foi ».

5. *V^e concile œcuménique* (*II^e de Constantinople*, 553). — Les monophysites continuèrent de se remuer. On persuada à l'empereur Justinien qu'il serait aisé de les ramener à l'unité, si l'on condamnait comme entachés de nestorianisme : 1. Théodore de Mopsueste et ses ouvrages; 2. les écrits de Théodoret de Cyr contre Cyrille et le concile d'Éphèse; 3. enfin la lettre d'Ibas d'Édesse au Persan Maris; bref, ce qu'on appela les *Trois-Chapitres*. Dans un édit rendu vers 544, où il se défendait de porter atteinte au concile de Chalcédoine, Justinien anathématisa les Trois-Chapitres et leurs défenseurs. On crut néanmoins que cette condamnation atteignait le concile. Nombre d'évêques occidentaux se l'imaginèrent. Aussi quand le pape Vigile, mandé à Constantinople, eut publié, au printemps de 548, le *Judicatum* par lequel il condamnait également les Trois-Chapitres, les esprits furent très surexcités. Pour ramener la paix, Justinien convoqua un concile à Constantinople (553). Mais un désaccord s'était produit entre le pape et l'empereur; le pape n'assista pas au concile. Les séances n'en suivirent pas moins leur cours. Comme on devait s'y attendre, les Trois-Chapitres furent condamnés, et tous ceux qui les défendaient, clercs et laïques, menacés d'excommunication et de déposition. Dans le même temps, Vigile rédigeait le *Constitutum*, mémoire dont les conclusions étaient diamétralement opposées à celles du concile. Le pape donnait ainsi corps au malentendu qu'avaient provoqué les Trois-Chapitres. Justinien ordonna au synode de rayer le nom de Vigile de tous les diptyques, ajoutant avec une évidente exagération qu'il participait aux impiétés de Nestorius et de Théodore. Le pape dut prendre avec tous ses clercs le chemin de l'exil. Le clergé romain ayant intercédé auprès de l'empereur et Vigile ayant enfin approuvé les décrets du concile, on lui rendit la liberté. Les papes, dans la suite, reconnurent aussi le concile de Constantinople pour le cinquième concile œcuménique.

6. *VI^e concile œcuménique* (*III^e de Constantinople*, 680-681). — Le monophysisme n'était pas mort,

L'Église enseignait bien que le Christ a deux natures, et que chacune d'elles se manifeste par des opérations qui lui sont propres. Cependant Sergius de Constantinople (610-638) pensa qu'en raison même du dogme de l'union hypostatique, on ne pouvait admettre qu'une seule énergie, une seule volonté, divine et humaine tout ensemble (monothélisme). Un moine palestinien, Sophronius, condamna vivement cette théorie. Et lorsqu'il fut monté sur le siège de Jérusalem (634), il publia une lettre d'intronisation où était exposée sans détour la doctrine des deux volontés et des deux énergies. Devant cette résistance, Sergius abandonna l'expression *Mia energeia*, mais n'en persista pas moins dans son opinion. Sans être personnellement monothélite, le pape Honorius adhéra dans le fond à l'écrit que lui avait adressé Sergius. Enhardis par ce succès, les novateurs se tournèrent vers l'empereur Héraclius qui publia, sous le nom d'*Ecthèse*, une profession de foi monothéliste (638). D'où scandale. L'empereur Constant II (641-668) retira l'*Ecthèse*, mais pour y substituer un autre édit, le *Type*, qui n'eut pas plus de succès. Cependant Rome s'inquiétait. Le pape Martin Ier (649-655), dans un grand synode tenu en 649 au Latran, proclama qu'il y a dans le Christ deux volontés qui lui sont naturelles et deux opérations (*duæ naturales voluntates et operationes*) et excommunia les auteurs de la nouvelle hérésie. Il fut aussitôt saisi, maltraité, et conduit en exil. Pareil châtiment atteignit d'autres adversaires du monothélisme. On poussa la cruauté envers l'abbé Maxime († 662) et envers ses disciples, jusqu'à leur arracher la langue et à leur couper la main. Les dissensions religieuses continuèrent jusqu'au règne de Constantin Pogonat (668-685), qui soumit au pape Agathon (678-681) un projet de réunion conciliaire, afin de mettre un terme aux discussions. Le pape s'empressa de convoquer les évêques d'Occident à Rome. On y délibéra en synode sur la doctrine des deux volontés (680) et on envoya des députés à Constantinople où le concile fut enfin assemblé (680-681); c'était le sixième concile œcuménique. Il parvint à rétablir la concorde. Les partisans obstinés du monothélisme, le patriarche Macaire d'Antioche, son disciple l'abbé Étienne et d'autres furent excommuniés et déposés. Leurs écrits, considérés comme dangereux pour les âmes, furent condamnés au feu. En même temps, par un nouveau symbole, on complétait ainsi celui de Chalcédoine : « Conformément à la doctrine des saints Pères, nous reconnaissons en Jésus-Christ deux volontés et deux opérations naturelles, sans division et sans changement, sans séparation et sans confusion; non pas deux volontés opposées entre elles, mais subordonnées l'une à l'autre, de sorte que la volonté humaine suit toujours la volonté divine, à qui elle demeure soumise. » L'anathème contre les fauteurs de l'hérésie atteignit aussi le pape Honorius, coupable d'avoir adhéré aux enseignements de Sergius dans une lettre à ce patriarche. Sur le cas du pape Honorius, voir l'article Honorius.

Le concile in Trullo ou Quinisexte (692). — A peine les grandes hérésies christologiques étaient-elles frappées à mort en Orient aussi bien qu'en Occident, que la discorde fut ranimée entre Rome et Constantinople par la présomption d'un empereur enivré de sa puissance, Justinien II. Se targuant du titre de souverain pontife, que ses canonistes officiels prétendaient justifier sous prétexte que ses prédécesseurs païens l'avaient porté, Justinien prenait au sérieux et même au tragique ces noms de « docteur de la foi orthodoxe », d' « arbitre du ciel et de la terre », que lui prodiguait sa cour. Dans son zèle intempérant, il ne se contenta pas de défendre, au besoin par le fer et par le feu, les dogmes existants; il entendit les compléter. Pour parachever l'œuvre des Ve et VIe conciles œcuméniques, qu'il estimait insuffisante, il convoqua un nouveau concile général que l'on appela Quinisexte (complément du Ve et du VIe), ou encore concile *in Trullo*, du nom du palais impérial où il se tint. Les latins lui donnèrent, dès le début, le sobriquet de *synodus erratica*, concile erratique, pour indiquer qu'il ne pouvait prendre rang dans la série des conciles et synodes légitimes de l'Église. Des cent deux canons qu'il produisit, plusieurs trahissaient la prétention, non seulement d'accentuer certains usages propres à l'Église orientale, mais encore de les imposer à l'Église universelle. Telles étaient les prescriptions relatives au mariage des prêtres et des diacres (canons 13 et suivants), au jeûne du carême (canon 55), à l'abstinence du sang des animaux (canon 67). Le canon 36 semblait mettre sur le même rang le siège de Constantinople et celui de « l'ancienne Rome ». Mais ce qui révolta le plus la conscience des occidentaux, ce fut la prétention de faire accepter la règle byzantine sous les peines les plus sévères. Excommunication pour les laïques romains qui se permettraient de jeûner les samedis de carême; destitution pour les clercs qui se mettraient dans le même cas. Déposition encore pour les prêtres et les diacres qui refuseraient de cohabiter avec leurs femmes et pour ceux qui le leur interdiraient. Dans ces deux cas, la menace de déposition s'étend évidemment au pape comme aux autres et même plus qu'aux autres. S'il ne se hâte pas de sacrifier aux prescriptions byzantines les antiques usages de l'Église romaine, on le dépossédera de son siège et de sa dignité sacerdotale. L'audace du concile et de l'empereur était grande. On était en 692. Le Saint-Siège était occupé depuis cinq ans par le pape Sergius Ier. Il ne fallait pas s'attendre à une vile soumission. Sergius refusa nettement d'apposer sa signature aux actes du concile que l'empereur lui fit présenter. L'irritation de l'autocrate fut à son comble. Ordre fut donné à l'exarque de Ravenne de se saisir de la personne du pape et de l'emmener en exil. Mais le peuple romain s'opposa à ce coup de violence. Justinien, humilié de son échec, eut encore la honte d'être, tôt après, renversé de son trône par le patrice Léonce, qui l'exila en Chersonèse après lui avoir coupé le nez. Rentré en possession du pouvoir, Justinien abandonna spontanément ceux des canons du concile Quinisexte qui avaient déplu à Rome et engagea, à ce sujet, pour conserver quelque chose de son œuvre législative, des négociations avec les papes Jean VII et Constantin Ier. L'approbation romaine se fit attendre. Ce fut le pape Hadrien Ier qui donna, en 786 seulement, force de loi « à ceux des canons du concile Quinisexte qui n'étaient pas en opposition avec la foi orthodoxe, les bonnes mœurs et les décrets de Rome. »

7. *VIIe concile œcuménique* (*IIe de Nicée*, 787). — Depuis que le paganisme était vaincu, le culte des images n'offrait plus de graves dangers pour la foi des chrétiens faibles; il se développa peu à peu, surtout en Orient, ou plutôt dans l'Église grecque. Les esprits sévères s'en scandalisèrent. Et l'empereur Léon l'Isaurien publia un édit déclarant que ce culte n'était pas conciliable avec les Saintes Écritures (726). Peut-être le prince avait-il en vue des dévotions superstitieuses qui avaient pu surgir çà et là dans l'empire. En tout cas, le patriarche Germain de Constantinople favorisait la dévotion nouvelle. Jean Damascène est aussi un grand défenseur des images, et son opinion est celle de la plus grande partie du peuple. Malgré tout, Léon s'obstine dans sa politique et place sur le siège de Constantinople un homme à sa dévotion, le patriarche Anastase. En vain les papes Grégoire II (713-731) et Grégoire III (731-741) menacent de lancer l'anathème contre ceux qui détruiraient les images.

L'empereur Constantin Copronyme (741-775) s'acharne à leur destruction et essaye de couvrir son entreprise par une approbation conciliaire. Le synode de Constantinople réunit *trois cent trente-huit* membres, qui déclarent complaisamment que le culte des images est une œuvre de l'enfer et une nouvelle idolâtrie. Ce synode se qualifie lui-même de concile œcuménique (754). Alors seulement commencent, à vrai dire, les désordres des *iconoclastes*. De toutes parts les églises sont dépouillées de leurs images, les peintures murales disparaissent sous des enduits et les tableaux sont remplacés par des paysages. Toutefois, même en Orient, les iconoclastes ne triomphèrent pas partout. En dehors du territoire soumis à l'empereur, tous les patriarches orientaux se déclarèrent en faveur des images. Même procédé en Occident : le synode de Latran (769) anathématisa le synode tenu à Constantinople en 754. Enfin l'impératrice Irène, rompant avec ses prédécesseurs, s'avise de restaurer le culte des images. Et, désireuse de rétablir complètement la paix dans l'Église, elle convoque, avec le concours du patriarche de Constantinople Tarasius, un concile général. Réuni tout d'abord à Constantinople (786), où des troubles sont occasionnés par des soldats enclins à l'erreur des iconoclastes, le concile se transfère à Nicée (*Nicænum*, II, 787). Là il se prononce en faveur du culte des images, sur la foi de la tradition, distinguant néanmoins avec soin la vénération — *timitiki proskunisis* — de l'adoration proprement dite — *alitini latreia*. Cette définition fut assez mal accueillie en Gaule et par Charlemagne, en raison d'une méprise sur le sens qu'il fallait attribuer au culte des images. Et en Orient, au IXe siècle, les iconoclastes relevèrent la tête. Mais l'impératrice Théodora, à l'exemple de l'impératrice Irène, — elle se faisait ainsi l'interprète de l'abbé Théodore Studite, le principal défenseur de l'orthodoxie, — releva les images, remplaça le patriarche iconoclaste Jean par Méthode, et fit instituer une fête commémorative du rétablissement du culte des icones. Cette fête, dite de l'orthodoxie, est célébrée en Orient le premier dimanche de carême.

8. *VIIIe concile œcuménique* (*IVe de Constantinople*, 869-870). — Ce fut une question de discipline qui détermina la réunion du VIIIe concile œcuménique. Au patriarche Méthode avait succédé sur le siège de Constantinople un fils de l'empereur Michel, le moine Ignace, homme de grande piété et de rare vertu, mais dont la situation était des plus critiques au milieu de moines révoltés et d'évêques peu soucieux de l'orthodoxie, au sein d'une cour licencieuse, pleine de jalousies et de rivalités. En 857, le jour de l'Épiphanie, Ignace refusa la communion à un frère de l'impératrice Théodora, Bardas, qui donnait le scandale d'une vie incestueuse. La cour se vengea, en l'exilant dans l'île de Térébinthe et en le sommant de donner sa démission. Refus d'Ignace. On n'en procéda pas moins à son remplacement : ce fut un laïc, un membre de la famille impériale, Photius, qui monta sur le siège de Constantinople et se fit consacrer par l'évêque de Syracuse qu'Ignace avait déposé. Photius était un homme de rare valeur; sa science et son habileté consommée n'avaient d'égale que son ambition. Rome, trompée par l'empereur qui avait notifié au pape la promotion de Photius, envoya des légats à Constantinople; et, en leur présence, un grand synode renouvela la déposition d'Ignace (861). Mais Nicolas Ier, mieux informé, réunit à Rome un autre synode, dans lequel il prononça la déposition de l'intrus et de ses partisans, avec menace, pour le cas où ils conserveraient leurs charges, d'être exclus à jamais de la communion de l'Église (863). Ce décret ne fut pas exécuté tout d'abord. Le pape ayant ensuite mandé à Rome les deux parties pour procéder à une enquête (865), ne reçut de l'empereur Michel III qu'une réponse grossière. Photius, de son côté, ne garda plus aucune mesure. Dans un écrit violent, il attaqua la discipline et la foi des latins, et critiqua leur coutume de jeûner le samedi, la permission d'user de lait la première semaine de carême, le célibat ecclésiastique, le refus de reconnaître la confirmation donnée chez les grecs par les prêtres, enfin l'insertion du *Filioque* dans le *Credo*. Finalement, Photius convoqua tous les patriarches orientaux à Constantinople, et dans le synode de 867 prononça la déposition du pape Nicolas. L'air de triomphe que prenait Photius ne devait pas durer. Une révolution politique, qui mettait sur le trône Basile le Macédonien, amena la chute du patriarche intrus. Photius fut relégué dans un couvent et Ignace rétabli sur son siège patriarcal. On s'en rapporta au pape du soin de régler toutes les affaires pendantes. Hadrien II (869) répondit que le concile de Constantinople de 867 était comparable au brigandage d'Éphèse, que ses actes devaient être brûlés et Photius excommunié. De Rome partirent ensuite des légats pour veiller à l'exécution de la sentence; ils célébrèrent à Constantinople le VIIIe concile œcuménique (869-870), qui donna pleine satisfaction aux exigences du pape. Le conflit n'était pourtant pas encore à son terme. Photius regagna les faveurs de la cour. Et, après la mort d'Ignace (877), il fut replacé sur le siège de Constantinople. L'empereur Basile espérait rendre ainsi à l'empire la paix religieuse. Le pape Jean VIII voulut mettre à cette réhabilitation de l'intrus certaines conditions qui furent violemment rejetées. Nouvelle excommunication de Photius. Les relations entre Rome et Constantinople ne furent pourtant pas rompues. Mais Basile mourut et avec lui disparut son protégé. Léon VI le Sage (886-912), à peine monté sur le trône, rendit Photius à la paix du monastère, et conféra le titre de patriarche à son propre frère.

9. *IXe concile œcuménique* (*Ier de Latran*, 1123). — Photius avait amorcé le schisme grec. Un de ses successeurs, Michel Cérulaire, l'accomplit résolument. Il renouvela ses attaques contre l'Église romaine, ferma d'un seul coup toutes les églises des latins à Constantinople (1053) et refusa d'entrer en pourparlers avec les légats du pape Léon IX. La rupture eut lieu en 1054. Le 16 juillet, le décret d'excommunication contre Michel Cérulaire fut déposé sur l'autel de Sainte-Sophie à Constantinople. Le schisme était consommé. Dès lors, l'ère des conciles œcuméniques en Orient est fermée. Le permier concile œcuménique d'Occident s'ouvrit au Latran le 18 mars 1123, troisième dimanche de carême, à l'appel du pape Calixte II. Suger, abbé de Saint-Denis, près Paris, qui y assista, rapporte que plus de 300 évêques y prirent part; le *Chronicon* de Fossa-Nova parle de 500 évêques. Le principal objet de la réunion fut la conclusion et la consécration du concordat de Worms (23 septembre 1122), qui mettait fin à la querelle des investitures. On sait quelles luttes terribles étaient engagées entre la papauté et l'empire au sujet des nominations des évêques et des abbés. En raison des biens et régales attachés aux évêchés et aux abbayes, les empereurs, un Henri IV et un Henri V notamment, avaient la prétention de nommer les titulaires et de leur donner l'investiture par l'anneau et la crosse. On devine les abus qu'une telle pratique devait provoquer dans les nominations épiscopales et abbatiales. Rome protesta forcément contre ces abus et contre le principe même de l'investiture qui était un empiétement sur le domaine spirituel. Par le concordat de Worms, Henri V déclarait : « J'abandonne à Dieu, à ses saints apôtres, Pierre et Paul, et à la sainte Église, toute

investiture par l'anneau et la crosse, et je promets que, dans toutes les églises, l'élection et la consécration seront libres. » Calixte II fut tout heureux d'enregistrer le succès de ces négociations et de les faire consacrer en quelque sorte par un concile général. Le concile publia en outre une série de canons qui condamnaient la simonie (si fréquente sous l'investiture laïque), le concubinage des clercs, les infractions à la Trêve de Dieu, la falsification des monnaies, etc.

10. *X^e concile œcuménique* (*II^e de Latran*, 1139). — Le 4 avril 1139, le pape Innocent II ouvrit le X^e concile général, en vue de consacrer son triomphe sur le schisme d'Anaclet II. Plus de cinq cents prélats (certains disent mille), patriarches, archevêques, évêques et autres dignitaires de l'Église y assistèrent. Les canons disciplinaires que promulgua le concile n'offrent rien de nouveau. Tout l'intérêt des séances fut dans l'excommunication des anciens partisans d'Anaclet. « Tout ce que (cet intrus) a établi, je le renverse, s'écrie Innocent II; ce qu'il a élevé, je l'abaisse; ce qu'il a sacré, je l'exècre. Nous défendons à tous ceux que Gérard d'Angoulême a promus au service des autels d'exercer les fonctions sacrées et de monter à un degré supérieur. » Gérard d'Angoulême avait été en France le chef du parti d'Anaclet. Les schismatiques convertis ne furent pas épargnés davantage. Innocent II étendit ses anathèmes jusqu'au cardinal Pierre de Pise que saint Bernard avait depuis dix-huit mois détaché d'Anaclet et rallié au pape légitime. Une telle sévérité devait blesser au cœur l'abbé de Clairvaux, qui ne put s'empêcher de s'en plaindre à Innocent lui-même.

11. *XI^e concile œcuménique* (*III^e de Latran*, mars 1179). — Avec Frédéric Barberousse, la lutte reprit entre l'empire et la papauté. L'empereur entendait être le maître souverain de l'Allemagne et de l'Italie, y compris les domaines du pape. Adrien IV lui écrit (1159) : « Réfléchis, réfléchis. Tu as reçu de nous l'onction et la couronne. En ambitionnant ce qui ne te revient pas, tu pourrais perdre ce qui t'appartient. » Frédéric lui répond : « Tous les droits régaliens que possède la papauté, elle les tient de la libéralité des princes. » Adrien mort (1^er septembre 1159), les cardinaux lui donnèrent pour successeur un des plus grands canonistes du temps, Roland Bandinelli, qui prit le nom d'Alexandre III. Frédéric Barberousse lui opposa un antipape, le cardinal Octavien, proclamé sous le nom de Victor IV. Alors s'ouvre une guerre qui devait durer dix-huit années avec des péripéties de toutes sortes. Alexandre III est obligé de se réfugier en France. Les antipapes se succèdent : après Victor IV, Pascal III (avril 1164); après Pascal III, Calixte III (1168). Notons, parmi les actes de Pascal III, un fait intéressant l'histoire générale : la canonisation de Charlemagne, qui n'a jamais été réprouvée officiellement par les papes légitimes. Alexandre III, ayant pu rentrer en Italie, se mit à la tête d'une ligue des municipalités, connue sous le nom de Ligue lombarde. C'est alors qu'il bâtit la ville d'Alexandrie, la Rome lombarde, qui fut, dès l'origine, un hommage à Alexandre III, un défi à l'empereur et le boulevard de la liberté italienne. Frédéric, vaincu, signa le traité de Venise (1177), par lequel il reconnaissait l'autorité du pape légitime et promettait de rétablir sur leurs sièges tous les évêques qu'il avait expulsés. En retour, Alexandre III accordait une abbaye à l'antipape repentant et réintégrait ses prétendus cardinaux dans les fonctions qu'ils occupaient avant le schisme. Du 5 au 19 mars 1179, le pape tint au Latran un concile, qui fut le XI^e œcuménique et dont l'objet était de confirmer la paix conquise par les luttes des années précédentes et d'en assurer les heureux résultats par des mesures de réforme et d'organisation. L'assemblée, présidée par Alexandre III en personne, compta près de mille membres, dont plus de trois cents évêques. La paix de Venise fut ratifiée. Parmi les vingt-sept canons disciplinaires qui furent portés, on doit remarquer celui qui régla les conditions de l'élection pontificale : « Celui-ci seul sera pape, qui aura été élu par les deux tiers des électeurs, » cardinaux. Notons encore la défense faite aux clercs de recevoir aucune rémunération pour cause de sépulture, de mariage, d'administration des sacrements et même d'enseignement; obligation d'entretenir auprès de chaque cathédrale une école gratuite pour instruire les pauvres; règlements pour la Trêve de Dieu; défense faite aux juifs et aux musulmans d'avoir des esclaves chrétiens; obligation pour les princes de réprimer par la force les bandes des cathares qui troublaient la société par leurs doctrines, leurs mœurs et leurs brigandages.

12. *XII^e concile œcuménique* (*IV^e de Latran*, 1215). — Le 19 avril 1213, dans une lettre adressée à l'épiscopat de l'Occident et de l'Orient, le pape Innocent III, l'un des plus grands que l'Église ait connus, disait : « Deux choses me tiennent surtout à cœur : la réforme de l'Église universelle et la délivrance de la Terre sainte. A l'exemple des anciens Pères, je me suis décidé à convoquer un concile général qui réformera les mœurs, anéantira les hérésies, établira la paix, protégera la liberté, gagnera enfin à la cause de la Terre sainte les princes et les peuples chrétiens. » Le concile ne devait se réunir que deux ans plus tard. Il s'ouvrit le 11 novembre 1215. Plus de quatre cents diocèses d'Occident et d'Orient y furent représentés. On y voit, en outre, plus de huit cents abbés, les ambassadeurs des empereurs d'Allemagne, de Constantinople, des rois de France, d'Angleterre, d'Espagne et de tous les États chrétiens. Nous possédons de ce XII^e concile œcuménique, qui se tint au Latran, soixante-dix canons, lesquels ont été insérés pour la plupart dans le *Corpus juris*. Aucun dogme n'y fut promulgué, mais les décrets disciplinaires qui y furent portés forment la base de la discipline moderne.

Le premier soin du concile fut de faire condamner les erreurs capitales des albigeois ou cathares (voir art. Albigeois), de Joachim de Flore et d'Amaury de Bène (un docteur de Chartres). On renouvela ensuite d'une manière très explicite les décrets du concile de Vérone (1184) relatifs à la recherche et à la punition des hérétiques (organisation des tribunaux d'inquisition).

Le concile continue son œuvre en définissant et en marquant les divers degrés de l'autorité hiérarchique. Le 5^e canon proclama le droit universel d'appel au pape et établit entre les quatre sièges patriarcaux l'ordre suivant : après Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem.

Après avoir bien déterminé l'organisation et le fonctionnement de la justice ecclésiastique, les Pères s'occupèrent des écoles de théologie. Le 11^e canon « décide qu'à l'avenir, non seulement dans chaque cathédrale, mais aussi dans toute église suffisamment riche, on désignera un *magister* pour instruire les clercs de cette église et des églises voisines. » Le 27^e canon déclare que « les évêques qui ordonneront des ignorants doivent s'attendre aux pires châtiments. » Il faut dire qu'à cette époque, le clergé des campagnes était d'une ignorance crasse.

Passant aux fidèles, le concile demande que le peuple soit instruit de ses devoirs par une prédication régulière et fréquente (canons 11 et 27): porte diverses décisions relatives aux empêchements de mariage et aux bans (canons 50-52); prescrit la confession annuelle au « propre prêtre » et la communion au moins à Pâques : le canon 21 est ainsi conçu : « Tout fidèle de l'un et l'autre sexe qui a atteint l'âge de raison devra

confesser ses fautes à son propre prêtre, au moins une fois chaque année, accomplir dans la mesure de ses moyens la pénitence qui lui aura été imposée, et recevoir dévotement, au moins à Pâques, le sacrement de l'eucharistie. » Pour comprendre la portée de cette règle, il est bon de rappeler que la piété des fidèles s'était relâchée au point que nombre de personnes ne communiaient plus que quatre ou cinq fois l'an, ou même une seule fois, ou même plus rarement. L'influence du 21e canon de Latran devait être très considérable au cours des siècles suivants.

Les quatre derniers canons ont trait aux juifs et aux sarrasins. Ceux-ci devront porter des signes distinctifs sur leurs vêtements, afin que les chrétiens n'entretiennent aucun commerce avec eux; les juifs ne pourront exercer aucun emploi public.

Le décret concernant une nouvelle croisade est le dernier document du concile. Il fixe le départ de l'expédition à l'année 1217. Innocent III ne devait pas voir l'exécution de son grand dessein. En juillet 1216, il fut pris de fièvre et mourut à Pérouse le 16 juillet, presque subitement, dans la cinquante-sixième année de son âge et la dix-neuvième de son pontificat.

13. *XIIIe concile général* (*Ier de Lyon*, 1245). — Les successeurs immédiats d'Innocent III furent détournés de la continuation des croisades par une lutte continue contre les Hohenstaufen. Frédéric II harcelait la papauté, s'emparait de ses domaines et entretenait même avec les sarrasins des relations suspectes. Lors de l'élection du cardinal Fieschi, qui était le candidat de l'empereur et qui prit le nom d'Innocent IV (juin 1243), on put croire à une accalmie et à une ère de paix. Mais le nouveau pape n'était pas homme à se relâcher de ses droits. Comme Frédéric reprit l'offensive, Innocent IV, craignant d'être fait prisonnier dans Rome, quitta la Ville éternelle et se rendit à Lyon, alors ville libre, située aux frontières de la France et de l'Empire. Son premier soin fut d'y convoquer un concile (XIIIe œcuménique), qui s'ouvrit le 28 juin 1245. Cent quarante évêques, venus des diverses provinces de la chrétienté, se réunirent dans la cathédrale Saint-Jean. L'empereur latin de Constantinople, Baudouin II, prit place à côté du pape. Les trois patriarches de Constantinople, d'Antioche et d'Aquilée et les ambassadeurs de plusieurs princes occupaient des places d'honneur. L'archevêque de Palerme, Thaddée de Suessa, représentait l'empereur. Dès la Ire session, celui-ci fit, de la part de son maître, de nouvelles propositions de paix. Frédéric s'engageait à combattre les sarrasins et les autres ennemis de l'Église; il voulait améliorer à ses frais et en personne la situation de la Terre sainte; enfin il était prêt à restituer à l'Église romaine tout ce qu'il lui avait ravi. « Voilà de belles promesses, répondit le pape, mais qui ne seront jamais exécutées. » Et il fut décidé que Frédéric II serait jugé par le concile, bien qu'absent. Thaddée protesta, disant qu'on ne pouvait juger l'empereur sans l'entendre, et il proposa de convoquer Frédéric II au concile. « S'il vient, je pars immédiatement, répliqua le pape, car je n'ai envie ni de souffrir le martyre ni d'aller dans un cachot. » Innocent estimait, non sans raison, que Frédéric II ne viendrait pas sans être accompagné d'une escorte qui serait dangereuse pour la liberté du concile. Finalement, après un réquisitoire où l'on énumérait les crimes de l'empereur, notamment son mépris des traités conclus avec l'Église, ses sacrilèges (mauvais traitements envers les évêques), ses cruautés dans le royaume des Deux-Siciles, ses tendances à l'hérésie (n'a-t-il pas eu avec les sarrasins une déplorable intimité, toléré leurs rites, imité leurs mœurs en prenant des eunuques pour garder ses femmes, permis la transformation du temple à Jérusalem en mosquée ?), le pape déclara au nom du concile : « Nous déposons Frédéric en vertu de la présente sentence. Nous délions à tout jamais du serment de fidélité tous ceux qui le lui ont prêté, et défendons, en vertu de l'autorité papale et sous peine d'excommunication, à toute personne de lui obéir à l'avenir à titre d'empereur ou de roi. Ceux à qui appartient l'élection d'un nouvel empereur doivent y procéder; quant aux Deux-Siciles, nous y pourvoirons après avoir pris l'avis de nos frères les cardinaux. » On devine que cette décision ne devait pas être appliquée sans riposte de l'empereur. La lutte continua entre Frédéric et la papauté. Après la condamnation de l'empereur, le concile prit diverses mesures en vue de secourir Constantinople et la Terre sainte, et une croisade fut décidée à bref délai. La croisade ne devait être entreprise que plus tard, par saint Louis, roi de France (1248).

14. *XIVe concile œcuménique* (*IIe de Lyon*, 1274). — Le concile que le pape Grégoire X réunit à Lyon, le 7 mai 1274, eut principalement pour but de rétablir la paix et l'union entre l'Église latine et l'Église grecque. Constantinople était retombée aux mains des grecs. Et pour détourner l'orage qui, de l'Occident, menaçait son empire, Michel Paléologue avait fait au Saint-Siège des propositions d'union. Quatre frères mineurs furent chargés par Rome de discuter avec l'empereur et ses évêques les conditions de cette réconciliation, tandis que le général des dominicains, Humbert de Romans, préparait un rapport sur l'état du clergé. Cinq cents évêques et beaucoup d'autres prélats furent présents à la séance d'ouverture du concile. On y remarquait le savant dominicain Pierre de Tarentaise et le général des franciscains, Bonaventure. Le plus savant des théologiens, Thomas d'Aquin, y avait été convoqué, mais il était mort en route, dans l'abbaye cistercienne de Fossanuova, non loin d'Aquin, le 7 mars 1274. Les représentants des templiers et des chevaliers de Saint-Jean, les ambassadeurs des rois de France, d'Allemagne, d'Angleterre et de Sicile, les patriarches latins d'Antioche et de Constantinople, figuraient à l'assemblée. En attendant l'arrivée de l'ambassade grecque, le concile tint trois sessions, dans lesquelles il vota douze canons disciplinaires relatifs aux élections ecclésiastiques, aux biens d'Église, à la procédure judiciaire et à l'excommunication (à noter le canon 2, qui règle le régime de la nourriture des cardinaux réunis en conclave pour l'élection d'un pape : au bout de trois jours, un seul mets; et cinq jours après, rien que du pain, du vin et de l'eau). Le 24 juin, les ambassadeurs de l'empereur de Constantinople se présentèrent. Michel Paléologue avait fait accepter aux évêques et au clergé grec placés sous sa dépendance trois choses : la reconnaissance de la primauté du pape, le principe de l'appel à Rome et la mention du pape dans la liturgie. Une IVe session fut tenue, dans laquelle, au nom de l'empereur, le grand logothète ou chancelier déclara que l'Église de Constantinople revenait à l'obédience du Saint-Siège. On entonna le *Te Deum* et, après un discours du pape, on chanta le *Credo*, en répétant trois fois la formule *Filioque procedit*. C'était le 6 juillet 1274; c'était la fin d'un schisme qui avait duré cent vingt ans Malheureusement les grecs, en se ralliant à l'Église de Rome, n'avaient pas abandonné tous leurs préjugés contre l'autorité du pape ou même contre la doctrine des latins. Et, de leur côté, les successeurs de Grégoire X n'agirent pas toujours avec un grand tact vis-à-vis de l'Orient réconcilié. Au grand mécontentement de l'empereur, le pape Nicolas III (1277-1280) éleva des revendications indiscrètes; il ne lui suffit pas que les grecs eussent approuvé la doctrine du *Filioque*, comme l'avait demandé le concile

de Lyon, il voulut en voir la formule inscrite dans leur symbole. Martin IV (1281-1285) alla plus loin encore. Regardant comme pure hypocrisie la conduite qu'avait tenue l'empereur envers les latins, il excommunia Michel Paléologue comme « fauteur de schisme et d'hérésie. » Le prince grec, en retour, raya le nom du pape des diptyques. Après sa mort (1282), son fils Andronicus retourna au schisme.

15. *XV^e concile œcuménique (tenu à Vienne*, 1311-1312). — Jaloux de la puissance des templiers et avide de leurs richesses, Philippe le Bel, roi de France, cherchait les moyens d'anéantir leur société. Il les accusait des crimes les plus graves : reniement du Christ, imposé aux membres de l'ordre, usage de cracher sur le crucifix, engagement exigé des chevaliers de se livrer à la sodomie, etc. L'Église seule pouvait les juger. Le pape Clément V, un Français, premier pape d'Avignon, consentit à l'ouverture d'une enquête. Aussitôt le roi, feignant de s'être concerté avec le souverain pontife, quoiqu'il agît de sa propre autorité, ordonna l'arrestation simultanée de tous les templiers de son royaume (automne 1307). Le pape protesta contre une telle mesure, qui méconnaissait les droits du Saint-Siège, et il demanda qu'on lui remît les chevaliers et leurs biens, en raison de la situation privilégiée de l'ordre. Le procès des templiers devait être tranché par un concile général assemblé à Vienne. Vers la mi-septembre 1311, le pape avec ses cardinaux se rendit d'Avignon à Vienne, où, le 16 octobre, s'ouvrit solennellement dans la cathédrale la première session du concile. Le nombre des évêques présents n'est pas connu; certains documents parlent de plus de trois cents, pendant que d'autres abaissent le chiffre à cent quatorze. Le pape, prenant la parole, assigna au concile pour tâche principale : 1° l'affaire des templiers; 2° le secours de la Terre sainte; 3° la réforme des mœurs et de l'état ecclésiastique. Les deux dernières questions, si importantes fussent-elles, passèrent au second rang. On peut voir dans les Actes du concile, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VI, les décisions disciplinaires et dogmatiques : répression des hérésies, doctrines secrètes des templiers, erreurs des béghards et des béguines, erreurs des fraticelles et de Pierre d'Olive, décision sur l'efficacité du baptême des enfants, sur le moment de la mort de Notre-Seigneur, sur le rôle de l'âme humaine, forme du corps. La première question doit retenir plus particulièrement l'attention des historiens. L'examen de l'affaire des templiers fut confié à une commission générale, qui nomma elle-même une commission plus restreinte présidée par le patriarche d'Aquilée. Un certain nombre d'évêques de différents pays en faisaient partie. Le vote des commissions, après un long examen, fut, à une majorité accablante, favorable à l'ordre (décembre 1311), nous apprend Ptolémée de Lucques. Grand embarras du pape, qui craignait de déplaire à Philippe le Bel. Il adopta une fois de plus la ligne de conduite des faibles, il temporisa avant de se prononcer. Mais, le 20 mars 1312, Philippe le Bel, décidé à imposer par sa présence la condamnation des templiers, arrivait à Vienne avec une escorte si nombreuse qu'elle semblait une armée. Pris entre deux feux, entre les commissions qui étaient favorables aux chevaliers du Temple et le roi de France qui exigeait leur condamnation, Clément V se rejeta sur la solution proposée dès le début du concile par un certain nombre de membres. Il décida l'abolition de l'ordre, non pour des motifs juridiques (*de jure*), mais *per modum provisionis seu ordinationis apostolicæ*, c'est-à-dire *par sollicitude pour le bien général* et en vertu d'*une ordonnance pontificale* (bulle *Vox clamantis*, du 22 mars). Par une autre bulle, en date du 6 mai 1312, le pape désigna nommément les membres de l'ordre dont il se réservait le jugement, entre autres le grand maître de l'ordre entier, Jacques Molay. On sait comment Philippe le Bel interpréta les ordres du concile. Il eut l'habileté de soustraire à la connaissance du pape les grands dignitaires de l'ordre. Le tribunal auquel ils furent livrés les condamna à la prison à perpétuité; deux d'entre eux, dont Jacques Molay, périrent dans les flammes, pour avoir rétracté leurs confessions précédentes et leurs prétendus aveux (1314). Rien n'empêcha Philippe le Bel de piller les biens de l'ordre en France. « Il est à peine douteux, dit un critique, qu'il faille réprouver entièrement ce funeste procès des templiers, et la catastrophe qui en fut le dénouement. Néanmoins certains historiens regardent les accusations portées contre les templiers, ou du moins quelques-unes d'entre elles, comme fondées. » Voir TEMPLIERS.

16. *XVI^e concile œcuménique (Constance*, 1414-1418). — Le grand schisme d'Occident qui date de l'élection d'Urbain VI et de celle de Clément VII (1378), produisit dans l'Église des troubles à la fois dogmatiques, moraux et disciplinaires. Les papes et les antipapes se succédèrent pendant trente ans sans qu'on vît poindre l'aurore de la paix. En 1408, les cardinaux romains (partisans du successeur d'Urbain VI) et les cardinaux d'Avignon (partisans du successeur de Clément VII) conviennent entre eux d'assembler, l'année suivante, un concile général à Pise, afin de terminer le schisme. Le concile déposa les deux papes et leur substitua le cardinal de Milan, qui prit le nom d'Alexandre V (1409-1410). Ce pontife ne fut pas reconnu par tous; et au lieu de deux papes il y en eut trois, chacun avec une obédience particulière. Alexandre, mort en 1410, eut pour successeur Jean XXIII. L'idée d'en finir avec le schisme, au moyen d'un concile général, faisait son chemin. Le 30 octobre 1413, l'empereur Sigismond annonce, pour le 1^er novembre 1414, l'ouverture d'un concile général à Constance et y invite les deux papes récalcitrants, Grégoire XII, Benoît XIII; le 9 décembre, Jean XXIII lance la bulle officielle de convocation. Un concile général en Allemagne, le premier qu'on y eût encore réuni, était un spectacle si inattendu et si extraordinaire qu'on y accourut de toutes parts. L'entrée solennelle du pape dans la cathédrale fut triomphale. Autour de l'empereur Sigismond et parmi les plus grands seigneurs de l'Allemagne, tels que les ducs de Bavière, d'Autriche, de Saxe, de Mecklembourg, de Lorraine, on remarquait les ambassadeurs des rois de France, d'Angleterre, d'Écosse, de Pologne, de Suède, de Danemark, de Norvège, de Naples et de Sicile; plus tard devaient venir ceux du roi d'Espagne et de l'empereur de Constantinople. Dans ses réunions les plus nombreuses, le concile compta 3 patriarches, 29 cardinaux, 33 archevêques, environ 150 évêques, plus de 100 abbés, environ 300 docteurs. Dès la première session, il fut manifeste que trois hommes domineraient l'assemblée par l'ascendant de leur savoir : c'étaient Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai, le cardinal Zarabella, légat du pape Jean XXIII, et Jean Gerson, ambassadeur du roi de France et délégué de l'Université de Paris : les idées théologiques et canoniques de ces trois personnages devaient amener le concile à de fâcheuses décisions. Une des premières décisions de l'assemblée fut de déclarer, sur la proposition de Pierre d'Ailly, que « les prélats et les abbés ayant juridiction ne seraient pas seuls à avoir voix *définitive*, mais que les docteurs en théologie, en droit canon et en droit civil auraient les mêmes droits. » C'était donner à la science humaine une place qui, dans l'économie surnaturelle de l'Église, ne peut appartenir qu'à la hiérarchie divinement constituée. L'assemblée alla plus loin : elle décréta que le vote se

ferait par nations. Les représentants de l'Italie, de la France, de l'Allemagne et de l'Angleterre (plus tard ceux de l'Espagne) devaient se réunir et recueillir les voix *nationaliter* avant de porter la question devant l'assemblée générale des quatre nations, *conciliariter*. Ce mode de travail ne pouvait qu'introduire un nouvel élément de trouble dans le concile. Une étrange tactique de Jean XXIII mit le comble au désarroi. Froissé de ce que le concile n'avait pas admis d'emblée sa légitimité et de ce qu'il exigeait la démission des trois papes, il quitta Constance et se réfugia à Schaffouse, d'où il écrivit d'ailleurs à Sigismond, que « pour donner la paix à l'Église », il était toujours disposé « à résigner ses pouvoirs ». Au fond, il espérait provoquer par sa fuite la dissolution de l'assemblée. Mais ses plans furent déjoués. Le 26 mars 1415 s'ouvrit la troisième session générale, présidée par Pierre d'Ailly, qui donna à Jean XXIII acte de sa promesse et fit proclamer quatre articles devenus fameux sur l'autorité souveraine du concile. Le premier suffit à les caractériser : « Le concile de Constance, légitimement assemblé dans le Saint-Esprit, formant un concile œcuménique et représentant l'Église militante, tient sa puissance immédiatement de Dieu, et tout le monde, y compris le pape, est obligé de lui obéir en ce qui concerne la foi, l'extinction du schisme et la réforme soit du chef, soit des membres de cette Église. » On reconnaît là la marque des théories de Pierre d'Ailly, du cardinal Zarabella et de Gerson.

Nous ne nous étendrons pas sur les sessions suivantes du concile. Notons seulement la condamnation de Wiclef et de ses écrits (voir l'article Wiclef); les interrogatoires de Jean Huss (5 et 6 juin 1415) et sa condamnation à mort (6 juillet) (voir l'article Huss Jean); l'affaire de Jérôme de Prague et sa condamnation (21e session générale). Le concile tint 45 sessions générales. Le 16 mai 1415, un mémoire accablant, contenant soixante-douze chefs d'accusation contre le pape Jean XXIII, fut présenté à l'assemblée. Après une longue enquête, le concile, réuni en sa douzième session générale, prononça, le 29 mai, la déposition de Balthazar Cossa, pape indigne, et statua qu'il serait désormais « mis en lieu sûr et convenable, sous la surveillance de l'empereur Sigismond. » Le pontife déposé vécut en effet, jusqu'en 1418, dans une prison allemande soigneusement surveillée. Rendu à la liberté, il put reconnaître Martin V comme vrai pape et mourut avec le titre de cardinal évêque de Tusculum. L'abdication volontaire de Grégoire XII (4 juillet 1415) avait suivi de près la déposition de Jean XXIII. Grégoire devait mourir en 1417, avec le titre d'évêque de Porto et de légat perpétuel d'Ancône. Restait Benoît XIII, Pierre de Lune. Le 22 juillet 1417, le concile déclara « le soi-disant pape » déchu de tous ses droits, comme hérétique notoire et schismatique incorrigible. Pierre de Lune survécut cinq ans à cette déchéance, sans accepter jamais la décision que le concile avait prise à son endroit. Par la déposition de Benoît XIII, le concile de Constance demeurait la seule autorité, de fait comme de droit, dans l'Église. Quelques Pères pensèrent que le moment était venu de réaliser cette réforme *in capite et in membris* que le monde attendait depuis longtemps ; Pierre d'Ailly et Jean Gerson firent prévaloir une décision plus pressante et plus sage. Après avoir voté quelques décrets disciplinaires, on procéda à l'élection du chef de l'Église. Le 11 novembre 1417, le cardinal Otto Colonna fut élu et proclamé pape sous le nom de Martin V. Dans sa quarante-cinquième et dernière session générale, qui se tint le 22 avril 1418, et où fut traité le procès d'un dominicain polonais, Falkenberg, le nouveau pape, voulant mettre un terme aux discussions qui dégénéraient en tumulte, ramena le calme, en s'écriant : « A tout cela je réponds que tout ce que le saint concile général ici réuni a résolu *in materiis fidei conciliariter* est confirmé et irrévocablement établi; j'approuve donc et je ratifie tout ce qui a été fait *circa materiam fidei conciliariter*, mais non *aliter nec alio modo*. » Ce fut la clôture du fameux concile de Constance.

17. *Concile de Bâle-Ferrare-Florence* (*XVIIe œcuménique*, 1431-1439). — Le décret *Frequens* (session XXXIX) de Constance avait ordonné que l'on tiendrait souvent des conciles généraux. Essai de concile à Pavie (1423-1424). Bâle était le lieu désigné pour le concile suivant. Il se réunit le 23 juillet 1431, sous Eugène IV, qui chargea le cardinal Cesarini de le présider en qualité de légat. Minuscule assemblée de 14 évêques, qui ne devait grossir que plus tard. On fait au pape un tableau si navrant de ce qui se passe que, par sa bulle *Quoniam alto* du 18 décembre 1431, il prononce, en vertu de son autorité souveraine, la dissolution du concile. Malheureusement, quand la bulle arriva, Cesarini avait déjà célébré solennellement dans la cathédrale de Bâle, le 14 décembre, l'ouverture du concile. La bulle ne pouvait qu'exaspérer les Pères. Cesarini supplia Eugène IV de la retirer. En attendant, le concile publia (21 janvier 1432) une encyclique annonçant à la chrétienté sa ferme résolution de continuer ses délibérations. Le 15 février, dans sa deuxième session, il renouvela les fameux décrets des IIIe, IVe et Ve sessions du concile de Constance, où l'autorité des conciles œcuméniques était déclarée souveraine, c'est-à-dire supérieure même à celle du souverain pontife. Et pour marquer le coup, il déclara que le concile, légitimement convoqué, ne pouvait être dissous, transféré ni différé par qui que ce soit, pas même par le pape. Nombre de docteurs parmi les plus éminents, Nicolas de Cues par exemple, affirmaient cette doctrine. Eugène IV recula en bon ordre. Au lieu de rompre avec l'assemblée, il consentit à traiter avec elle de puissance à puissance. Il se contente de faire déclarer, par un de ses plénipotentiaires, l'archevêque de Tarente, l'absolue primauté de ses droits : « Lors même, dit le légat, que le monde entier se tournerait contre le pape, c'est au pape qu'il faudrait obéir. » Enfin, pressé par l'empereur, Eugène se décide à retirer son décret de dissolution et à reconnaître par sa bulle *Dudum sacrum* (1re forme) du 1er août 1433, puis par sa bulle *Dudum sacrum* (2e forme) du 15 décembre, la régularité du concile de Bâle, « sous réserve, ajoute-t-il dans sa première bulle, de ses propres droits et de ceux du Saint-Siège apostolique. » On était parvenu à la XVIe session.

Dès le début du concile, l'assemblée s'était assigné un triple but : réformer l'Église, régler la question hussite et réaliser à nouveau l'union avec les grecs. Les représentants de l'Église grecque arrivèrent à Bâle en juillet 1434, mais sans accepter Bâle comme lieu de réunion. Ils observaient les événements en patience, lorsque Eugène IV, par une bulle en date du 30 décembre 1437, ordonna la translation du concile à Ferrare. Les prélats et les divers ecclésiastiques qui formaient la majorité à Bâle n'acceptèrent pas cette décision et continuèrent à siéger sous la présidence du cardinal Aleman, archevêque d'Arles. Il y eut désormais deux assemblées. En face du concile de Ferrare présidé par le pape, reconnu par l'empereur, accepté par les grecs, le concile de Bâle continua son œuvre de protestation. En vain le cardinal Cesarini pressait les prélats insoumis de céder au souverain pontife. Ses prières n'étant pas écoutées, il quitte le concile avec ses amis et parmi eux Nicolas de Cues, pour se rendre au concile d'union. Le parti de l'opposition demeuré seul ne désarme pas. Il poursuit les

sessions et commence par instruire le procès du pape Eugène, qu'il suspend et dépose (1438-1439). Mais en dehors du concile cette mesure eut peu d'effet. Les souvenirs du dernier schisme étaient trop vivants pour qu'on fût tenté d'en renouveler l'expérience.

On a jugé diversement la question d'œcuménicité du concile de Bâle, suivant que l'on considérait le mode de convocation, ou les membres qui l'ont composé, ou l'issue qu'il a eue. Les uns ne le tiennent pas pour œcuménique. Et de fait, à certains égards, il ne saurait être considéré comme tel. D'autres critiques le regardent comme œcuménique jusqu'au décret de dissolution de 1437. Cette opinion est assez plausible — réserve faite de certaines décisions conciliaires — car on considère généralement le concile de Ferrare-Florence comme œcuménique. Or le concile de Bâle a été transféré par Eugène IV à Ferrare, et celui de Ferrare-Florence n'est en somme que la continuation du précédent; ils forment ensemble le XVII^e^ concile œcuménique.

Dès le début de 1438, le concile de l'union s'ouvre à Ferrare. Les grecs y sont largement représentés. On voit paraître le patriarche Joseph de Constantinople et l'empereur Jean Paléologue. Quatre questions divisaient les latins et les grecs : la question de la procession du Saint-Esprit ou du *Filioque*, celle des azymes ou de la qualité du pain servant à l'eucharistie, celle du purgatoire et celle de la primauté du pape. La commission du concile, composée de cinq Pères latins et de cinq Pères grecs, aborda résolument la première question dès la troisième conférence préliminaire. Les deux principaux orateurs grecs furent l'illustre archevêque de Nicée, Bessarion, et l'habile patriarche d'Éphèse, Marc-Eugène, plus connu sous le nom de Marc d'Éphèse. Après quelques séances, la peste se déclara à Ferrare et le pape Eugène IV jugea bon de transférer le concile à Florence. La discussion reprit sur la procesion du Saint-Esprit. Les latins expliquèrent que, s'ils enseignaient que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, ils ne différaient pas proprement des grecs, parce qu'ils n'admettaient en réalité qu'un seul principe, une seule cause de *procession*, commune au Père et au Fils. Marc d'Éphèse ne se laissa pas convaincre. Mais Bessarion se déclara satisfait, et, sur l'invitation de l'empereur, les grecs se réunirent pour prendre une décision. La grande majorité vota pour l'union. Et le 8 juin 1439, Orientaux et Occidentaux se donnèrent le baiser de paix. Les points qui restaient à discuter, notamment sur l'eucharistie (avec pain azyme ou pain levé) et sur le purgatoire, furent vite résolus. Quant à la primauté du pontife de Rome, elle fut proclamée par le concile avec une clarté et une précision qui n'avaient pas encore été atteintes dans les documents officiels de l'Église. Grecs et latins proclamaient et définissaient, *definimus*, que « le Saint-Siège et le pontife romain possédaient la primauté dans tout l'univers, » que « le pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, le vrai vicaire du Christ, le Père et le docteur de tous les chrétiens, » qu'il a reçu « de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la personne du bienheureux Pierre le plein pouvoir de paître, régir et gouverner l'Église universelle. » Le 6 juillet 1439, Eugène IV publiait l'acte d'union par la bulle *Lætentur cœli*. Le concile continua à siéger trois années encore et publia des décrets d'union relatifs aux arméniens (fameux *Decretum ad Armenos*, où la doctrine des sacrements est si complètement exposée), aux jacobites, aux éthiopiens, aux syriens et aux chaldéens. Mais l'affaire capitale était heureusement réglée. Le pape crut devoir récompenser le zèle de Bessarion, en lui conférant la pourpre cardinalice. Le malheur voulut que Marc d'Éphèse, qui avait refusé de se soumettre au décret d'union, retourna en son pays, la rancune au cœur. Il saisit toutes les occasions de susciter des troubles et de soulever les moines et le clergé contre le concile. Il représenta les prélats orientaux, qui avaient signé le décret d'union, comme les esclaves des latins, des apostats, des traîtres. Bref, il parvint à empoisonner de nouveau l'opinion publique. Et peu à peu, sous son action, le lien d'union finit par se dissoudre. Dès 1443, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, dont les députés seulement avaient paru au concile, sortirent de la communion de l'Église romaine. Peu de temps avant sa mort (1448), l'empereur Jean Paléologue lui-même dénonça l'union. Son frère Constantin, qui lui succéda, la rétablit, il est vrai; mais c'en fut fait définitivement de l'unité, quand Constantinople eut été prise par Mahomet II (29 mai 1453). Le siège patriarcal fut donné à Gennadius, personnage hostile à l'union.

18. *XVIII^e^ concile œcuménique* (*V^e^ de Latran*, 1512-1514). — La réforme de l'Église restait à l'ordre du jour. Le pontificat d'un Alexandre VI et d'un Jules II la rendait de plus en plus nécessaire, dans sa tête et dans ses membres. Mais les luttes politiques du pape Jules II retardaient la réunion d'un concile. Ses adversaires s'avisèrent d'en réunir un à Pise (30 septembre 1511). Œuvre maladroite et anticanonique. Le dominicain Thomas de Vio, de Gaéte, plus connu sous le nom de Gaétan ou Cajétan, le fit bien voir dans son traité : *De auctoritate papæ et concilii*. Il y soutenait : 1° que le concile ne tient pas son autorité directement du Christ; 2° que, si le pape n'en fait point partie, il ne représente pas l'Église universelle; 3° qu'il y a une très grande différence entre l'autorité d'un concile dans le cas d'un pape contestable, comme au temps de l'assemblée de Constance, et cette autorité dans le cas d'un pape incontestable, tel que Jules II. Le concile de Pise était donc condamné à échouer; il dut se transporter péniblement à Milan, à Asti, à Lyon, où il acheva son agonie. Cependant Jules II, par une bulle, en date du 25 juillet 1511, avait convoqué les évêques de la chrétienté à un concile qui devait se tenir à Rome même, dans le palais de Latran, après les fêtes de Pâques de l'année suivante (19 avril 1512). Le concile s'ouvrit le 3 mai 1512, avec l'adhésion de l'Espagne et de l'Angleterre. Celle de l'Allemagne devait lui arriver le 4 novembre. Son programme fut « de mettre fin au schisme, de restaurer la paix générale et d'assurer la réforme. » Mais ses travaux furent interrompus par la mort du souverain pontife (21 janvier 1513). Son successeur Léon X reprit pour son compte les projets de Jules II. Le 13 mai 1513, il créa, au sein du concile, trois commissions : la première était chargée d'étudier les questions relatives à la paix entre les nations; la seconde devait se préoccuper des moyens d'abolir la Pragmatique Sanction de Bourges; la troisième avait pour mission de préparer un projet de réforme générale. Dès le mois de décembre, Léon X avait obtenu, à la suite de pourparlers diplomatiques, l'adhésion pleine et entière de Louis XII au concile de Latran. L'abolition de la Pragmatique ne devait être obtenue que par la conclusion d'un concordat avec François I^er^ (1516). Quant à la réforme générale, elle fut traitée dans la neuvième session à partir du 5 mai 1514. Le premier titre du projet visait directement le pape (nomination des évêques, et cumul des bénéfices); on demandait ensuite aux cardinaux de « vivre en prêtres, » de visiter leurs églises, de séjourner dans leur légation ou de résider à la curie. Règlements pour l'éducation religieuse des enfants; répression des pratiques de la sorcellerie. Toutes ces dispositions restent un peu vagues. Les mesures prises contre les abus des réguliers, surtout des mendiants, furent plus rigou-

reuses. Ceux-ci avaient parfois abusé du régime des exemptions et de la célèbre bulle *Mare magnum* de Sixte IV, qui leur donnait des pouvoirs très étendus. A la deuxième session, le pape s'était plaint de « l'audace sans bornes des *exempts.* » A la onzième, des prélats demandèrent la suppression pure et simple de la bulle de Sixte IV. Finalement un décret rétablit l'autorité des évêques sur les religieux mendiants. Des dispositions relatives à la prédication, aux études du clergé et aux tendances hérétiques des philosophes de ce temps, complétèrent l'œuvre réformatrice du concile.

19. *Concile de Trente* (*XIX*e *œcuménique*, 1545-1563). — La nécessité d'une réforme dans l'Église et la perturbation jetée dans les esprits par les hérésies de Luther déterminèrent la convocation d'un nouveau concile universel. Paul III choisit la ville de Trente pour lieu de réunion. Il s'ouvrit le 13 novembre 1545, sous la présidence de trois légats du pape, dont deux devaient lui succéder plus tard sous le nom de Jules III et Marcel II. A la session d'ouverture n'assistaient que quatre cardinaux, quatre archevêques, vingt-deux évêques, cinq généraux d'ordre, trois abbés et trente-cinq théologiens. Parmi ceux-ci, le jésuite Salmeron, et l'illustre Lainez, futur général de son ordre, le dominicain Dominique Soto, la lumière de la théologie de son temps, et le célèbre Melchior Cano, professeur à l'Université d'Alcala, etc. A noter aussi que les Pères placèrent au milieu de leur salle de délibération la *Somme* de saint Thomas comme une source supérieure où tous iraient chercher la saine doctrine. Le premier soin des Pères fut de fixer l'ordre de leurs travaux. Il fut décidé que les deux ordres de questions, dogmatiques et disciplinaires, seraient traitées simultanément.

Le mal du protestantisme attira d'abord l'attention des Pères. On aborda la question de l'autorité de la Sainte Écriture et de la Tradition. Après une discussion serrée fut porté l'important décret *De canonicis Scripturis*, du 8 avril 1546, où le concile fixe le canon des Saints Livres, et déclare que la traduction dite Vulgate devait être tenue comme texte officiel et « authentique dans les leçons, disputes, prédications et exposés du dogme; » il est décidé en outre, « pour réprimer la pétulance des esprits, » que nul ne doit, « dans les matières concernant la foi ou les mœurs, attribuer à l'Écriture un autre sens que celui que lui a donné et que lui donne notre sainte Mère l'Église. »

Dans la Ve session fut traitée la question du péché originel. Le décret *De peccato originali* (17 juin 1546) déclare que le premier homme, déchu par sa désobéissance de l'état de sainteté et de justice, dans lequel il avait été *constitué*, a transmis à ses descendants ce péché, qui peut être remis par le sacrement de baptême. Mais la question de l'Immaculée Conception de la sainte Vierge est réservée; dans ce décret sur le péché originel, le concile déclare qu'il n'entend pas parler de la bienheureuse vierge Marie, mère de Dieu.

Restait la question de la justification. C'était le point fondamental de la doctrine luthérienne. La discussion fut vive. Pallavicini raconte, d'après les actes du concile et le journal de son secrétaire Massarelli, comment, le 17 juillet, l'évêque de la Cava, San Felice, s'emporta jusqu'à saisir à la barbe son interlocuteur. Le résultat de ces travaux, si passionnés mais si profonds, fut le célèbre *Decretum de justificatione*, comprenant seize chapitres et trente-trois canons, où tous les théologiens s'accordent à voir le chef-d'œuvre du concile de Trente. Il ne fut d'ailleurs promulgué que le 13 janvier 1547.

Alors commence l'étude des sacrements en général. Il s'agissait surtout de rectifier et de condamner les théories de Luther, qui plaçait dans la foi seule l'efficacité des sacrements. Le 3 mars 1547, le concile affirma, et précisa, par son décret *De sacramentis*, en trente canons, la doctrine traditionnelle, sur les sacrements en général, puis sur le baptême et la confirmation en particulier.

Une épidémie se déclare à Trente; deux évêques meurent subitement. Alors les légats, en vertu de pouvoirs spéciaux qu'ils ont reçus du pape, transfèrent le concile à Bologne. Là, dans les sessions VIIIe à XIIe, les Pères se contentent de préparer des décrets, mais n'en publient aucun. En décembre 1549, Paul III meurt et a pour successeur le cardinal del Monte, qui prend le nom de Jules III. Son premier acte fut de convoquer de nouveau le concile à Trente (1er mai 1551). La question de l'eucharistie est à l'ordre du jour. Dans sa XIIIe session (11 octobre 1551), le concile publie le décret *De sanctissimo eucharistiæ sacramento*, dont la formule a passé dans nos catéchismes. Le décret *De sanctissimis pœnitentiæ et extremæ unctionis sacramentis* paraît dans la XIVe session, le 25 novembre 1551. Les travaux du concile se trouvèrent malheureusement interrompus de nouveau. Par crainte des troupes de Maurice de Saxe, l'ardent protecteur des protestants, qui menaçaient la ville de Trente, le pape publia, le 28 avril 1552, une bulle de suspension de l'assemblée.

La suspension dura douze ans. Ce fut Pie V qui, le 29 novembre 1560, convoqua de nouveau le concile à Trente. Plus de cent évêques répondirent à son appel, et le 18 janvier 1562 s'ouvrit la XVIIe session. Les questions dogmatiques y furent reprises : le 16 juillet 1562, décret *De communione;* le 17 septembre, décret *De sacrificio missæ;* le 15 juillet 1563, décret *De sacramento ordinis.* La question dogmatique du mariage fut le principal objet de la XXIVe session; on y définit l'indissolubilité du mariage, même en cas d'adultère, mais sans condamner expressément l'usage des grecs, pour ne pas les froisser. Empêchements dirimants, même celui de clandestinité; bans de mariage. Les décrets sur le purgatoire, les indulgences et le culte des saints ne furent portés que le 4 décembre 1563.

Le concile avait étudié les questions disciplinaires, conjointement avec les questions dogmatiques. Elles suscitèrent d'âpres discussions. La cour romaine ne fut pas oubliée. « Pour moi, dit le saint évêque de Braga, Barthélemy des Martyrs, je pense que les illustrissimes cardinaux ont besoin d'une illustrissime réforme. » L'œuvre de réformation se poursuivit par la promulgation de plusieurs importants décrets sur la visite des diocèses, sur la vie des clercs, les devoirs des prélats, la tenue des synodes, le cumul des bénéfices, les provisions et les expectatives, les concours et la vie des réguliers. La plus orageuse de toutes les sessions avait été la XXIIIe; ce fut peut-être la plus féconde, à cause du décret sur l'institution des séminaires, qui la termina et qui, à lui seul, disait-on, aurait valu tous les labeurs du concile.

Dans sa XXVe session, qui fut la dernière, le concile interdit aux princes séculiers de s'immiscer dans les affaires ecclésiastiques, leur dénia le droit de conférer des bénéfices, leur défendit de toucher aux biens et aux privilèges ecclésiastiques, adjura l'empereur, les rois, les républiques et tous les princes, de veiller à faire respecter les droits et la liberté de l'Église.

Le 4 décembre 1563, fut signé le décret de clôture. Deux cent cinquante-cinq prélats étaient présents, qui donnèrent leur assentiment par la formule consacrée : *Placet.* On sait que tous les États n'acceptèrent pas les décrets du concile. En France, en particulier, les évêques furent obligés longtemps de les appliquer à leur corps défendant.

20. *XX*e *concile œcuménique* (*célébré au Vatican*, 1869-1870). — L'ère des hérésies proprement dites

semblait close. Le rationalisme fut la grande hérésie du XIXe siècle. Pour remédier au mal qu'il semait dans les esprits, le pape Pie IX résolut de réunir un concile à Rome même. Le 29 juin 1868, le pape, par sa bulle *Æterni Patris*, dite bulle d'indiction, adressée à tous les évêques du monde chrétien, fixa la réunion de l'assemblée au 8 décembre 1869. Le programme du concile était de travailler « pour l'intégrité de la foi, pour l'honneur du culte divin, pour la discipline du clergé régulier et séculier, pour son instruction salutaire et solide, pour la réformation des mœurs, pour l'éducation chrétienne de la jeunesse, pour la paix commune et la concorde universelle. » Pie IX jugea à propos de rompre avec les précédents de tous les conciles et de ne pas convoquer les princes catholiques à la future assemblée. Cette décision ne fut d'ailleurs pas trop mal interprétée par les États.

Le concile s'ouvrit au jour fixé. Plus de sept cents évêques, abbés et généraux d'ordres, prirent place dans la salle conciliaire disposée dans le bras gauche de la croix latine que forme la basilique de Saint-Pierre. Des groupements se formèrent, d'un caractère extra-conciliaire, dès le début. La presse avait ajouté au programme du pape une question dogmatique qui divisait les esprits : l'infaillibilité papale. Et c'est cette question principalement qui détermina les groupements des prélats. Dans le premier groupe qui eut pour chef Mgr Dechamps, archevêque de Malines, on trouve les partisans d'une définition immédiate de l'infaillibilité : ce sont Mgr Manning, archevêque de Westminster, Mgr Pie de Poitiers, Mgr Roess de Strasbourg, Mgr Martin de Paderborn, Mgr Spalding de Baltimore, etc. Les évêques opposés à la définition immédiate de l'infaillibilité, ou *anti-infaillibilistes* ou *opportunistes*, reconnaissaient pour chefs le cardinal Mathieu, archevêque de Besançon, Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, et Mgr Darboy, archevêque de Paris; on peut rattacher à ce groupe le cardinal Schwartzenberg, archevêque de Prague, Mgr Hefele, évêque de Rottenbourg, Mgr Haynald, archevêque de Colocza, Mgr Strossmayer, évêque de Diakovar. Un tiers parti était présidé par le cardinal de Bonnechose, archevêque de Rouen, et comptait parmi ses membres Mgr Guibert, archevêque de Tours, Mgr Lavigerie, archevêque d'Alger, etc. Entre tous les orateurs qui devaient se faire remarquer à la tribune, il y a lieu de signaler Mgr Dupanloup, agent le plus actif de la minorité *(opportunistes)*, Mgr Manning, *leader* incontesté de la majorité *(infaillibilistes)*, et Mgr Guibert, membre le plus écouté du tiers parti.

Les débats sur le premier schéma, qui avait pour titre *De doctrina catholica*, s'ouvrirent le 28 décembre 1869. Après de vives et quelquefois violentes discussions, la constitution *De fide catholica*, qui est connue surtout sous le nom de constitution *Dei Filius*, et qui forme un résumé solide et lumineux de la doctrine catholique : 1° sur Dieu; 2° sur la révélation; 3° sur la foi; 4° sur les rapports de la foi avec la raison, fut votée, en séance publique, à l'unanimité des voix. « L'importance de cette constitution, a écrit le cardinal Manning, ne peut être exagérée. C'est l'affirmation la plus large et la plus hardie de l'ordre surnaturel et spirituel qui ait jamais été jusqu'à présent jetée à la face du monde. » Elle vise et atteint, à la fois, ainsi que le déclare son préambule, « le grand nombre de ceux qui se sont jetés dans les abîmes du panthéisme, du matérialisme et de l'athéisme » et les croyants dont « le sens catholique s'est amoindri. »

Le concile prépara ensuite la constitution dogmatique *De Ecclesia*. Des questions disciplinaires furent agitées. Mais tout l'effort des Pères porta bientôt sur l'infaillibilité du pape. En dehors du concile, des théologiens, des historiens et des polémistes plus ou moins qualifiés débattaient le thème avec passion; à Munich, le célèbre Doellinger, en France le P. Gratry, de l'Oratoire, ressassaient les objections historiques contre l'infaillibilité; Louis Veuillot demandait hardiment et maladroitement dans l'*Univers* le vote du dogme de l'infaillibilité par acclamation. Les Pères du concile n'étaient pas moins ardents à discuter la question d'opportunité. Les *anti-infaillibilistes* prétendaient que, dans l'état des esprits, la définition de ce dogme nouveau ferait plus de mal que de bien. « Cette question met l'Europe en feu, » écrivait Mgr Dupanloup au souverain pontife. Les *infaillibilistes* se servaient justement de cette raison pour demander qu'on hâtât la définition. Puisque la question de l'infaillibilité soulevait tant de passions, n'était-il pas urgent de la résoudre sans retard ? Le tiers parti, qui avait paru incliner d'abord vers les partisans de l'inopportunité, se tournait maintenant vers les défenseurs de l'opportunité. On disait, en parlant des premiers : *Quod inopportunum dixerunt, necessarium fecerunt* : « à force de dire que la définition est inopportune, ils l'ont rendue nécessaire. » Les postulata émis par les Pères pour demander l'urgence d'une discussion sur l'infaillibilité se couvrirent de quatre cent quatre-vingts signatures; tandis que le postulatum sollicitant un délai ne réunissait guère que cent trente-sept adhésions. Dès lors, l'issue de la délibération apparut à tous comme certaine, car le nombre des Pères opposés en principe à la doctrine même de l'infaillibilité était insignifiant (on n'en comptait pas plus de cinq). La question porterait uniquement sur les termes d'une définition qui ne faisait désormais plus de doute.

C'est dans ces conditions que, le 13 mai 1870, les Pères abordèrent la discussion du schéma ou projet de constitution *De Ecclesia Christi*. A la demande de la grande majorité des Pères, on donna la priorité au chapitre XI relatif à la primauté du pape. Nous n'exposerons pas les débats; signalons seulement que parmi les orateurs de la minorité se signala Mgr Darboy, archevêque de Paris, aux raisons duquel ripostèrent Mgr Manning et Mgr Dechamps. Le schéma primitivement proposé sur l'infaillibilité papale fut modifié et amélioré au cours des discussions successives. Le jour où la constitution *Pastor æternus*, qui contenait la formule dogmatique de l'infaillibilité, fut proposée en congrégation générale (13 juillet 1870), aux suffrages des Pères, sur 601 présents, 451 votèrent : *Placet*; 88 : *Non placet*; 62 : *Placet juxta modum*. La majorité aurait pu passer outre; deux légères modifications furent, le 16 juillet, soumises au scrutin : la première fut acceptée par presque toute l'assemblée; la seconde, à une très grande majorité. Il ne restait plus qu'à soumettre la définition au vote de l'assemblée. La session publique, que devait présider le pape, fut fixée au 18 juillet.

Qu'allaient faire les membres de la minorité ? Mgr Dupanloup fut d'avis qu'ils ne pouvaient pas dire : *Placet;* « on ne nous croirait pas; nous ne pouvons pas dire : *Non placet*, le monde catholique ne nous comprendrait pas et peut-être se scandaliserait. » Le plus simple était de s'abstenir. Les cinquante-cinq évêques qui adhérèrent à cette décision en firent part au Saint-Père dans une lettre très respectueuse et prirent aussitôt le chemin de leurs diocèses. Le vote eut lieu le 18 juillet, à 9 heures du matin, dans la grande salle du concile; 535 Pères étaient présents; on entendit seulement deux : *Non placet* (l'un italien, l'autre américain). Voici le texte de la définition : « Nous enseignons et nous définissons comme dogme divinement révélé : que, lorsque le pontife romain parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine

sur la foi ou sur les mœurs doit être tenue par l'Église universelle, il est doué, par l'assistance divine promise dans la personne du bienheureux Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fût pourvue en définissant une doctrine sur la foi ou sur les mœurs; et, par conséquent, que de telles définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église. »

Cette formule ne faisait, en somme, que reproduire l'enseignement traditionnel de l'Église. Encore est-il qu'elle avait peut-être besoin d'une explication, pour satisfaire les esprits troublés par les interprétations de la presse catholique, notamment par les théories de Louis Veuillot. Afin d'éclairer l'opinion, le secrétaire général du concile, Mgr Fessler, évêque de Saint-Hippolyte, en Autriche, publia sous ce titre : *La vraie et la fausse infaillibilité des papes*, une brochure, aussitôt honorée d'un bref approbatif de Pie IX. Il y établissait avec netteté : 1° que le concile du Vatican, dans ses définitions, n'avait fait autre chose « que de fixer et de préciser, suivant ses expressions, une tradition remontant à l'origine de la foi chrétienne; » 2° que l'infaillibilité du pape définie par le concile n'est attachée qu'à sa *fonction de docteur suprême de l'Église universelle* et non à celle de prêtre suprême, de juge suprême et de suprême législateur; 3° que, même dans les décrets dogmatiques, tout n'est pas *article de foi*, et qu'il ne faut pas considérer comme tel ce qui n'est mentionné qu'en passant ou ce qui ne sert que d'introduction ou de considérants; 4° qu'en disant que les définitions promulguées par le pape « sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église, » on ne veut dire en aucune façon que le pape puisse jamais décider quelque chose de contraire à la tradition ou qu'il puisse se mettre en opposition avec tous les autres évêques; 5° qu'en somme la théologie rencontre un petit nombre de jugements *ex cathedra* ou décisions infaillibles des papes dans l'histoire de l'Église; 6° enfin que le domaine de l'infaillibilité du pape, loin de dépendre de sa volonté arbitraire, se trouve nettement limité, et qu'il est impossible, par exemple, que ce domaine s'étende à des « matières juridiques », lesquelles ne sont point contenues dans la révélation divine. Non content d'approuver et de recommander la brochure de Mgr Fessler, Pie IX voulut rassurer lui-même les chefs d'État au sujet de la portée attribuée par quelques publicistes à la définition de l'infaillibilité : « C'est une erreur pernicieuse, déclare-t-il (allocution du 20 juillet 1871), de représenter l'infaillibilité comme renfermant le droit de déposer les souverains... La mauvaise foi seule peut confondre des objets divers, comme si un jugement infaillible porté sur une vérité révélée avait quelque analogie avec un droit que les papes, sollicités par le vœu des peuples, ont dû exercer quand le bien général le demandait. »

Utiles ou même nécessaires pour le public, ces explications étaient sans objet pour les Pères du concile, même les *anti-infaillibilistes*, qui se trouvèrent dispersés au lendemain de la définition. Dès le 19 juillet, la France avait déclaré la guerre à la Prusse. Et la plupart des évêques avaient regagné leurs sièges. Le 20 octobre, Pie IX déclarait le concile « suspendu » pour un temps indéfini. Il ne faudrait pas croire que les évêques de la minorité n'aient pas compris la leçon que le concile leur avait donnée. Tous, d'ailleurs, ou à peu près, étaient partisans de l'infaillibilité. La question d'opportunité seule les avait séparés des infaillibilistes. Aussi envoyèrent-ils l'un après l'autre au souverain pontife leur lettre d'adhésion au dogme défini. Mgr Dupanloup fut l'un des premiers à faire acte de soumission. Mgr Maret, un anti-infaillibiliste de doctrine, fit de son côté la déclaration suivante : « Je regrette absolument tout ce qui, dans mon ouvrage : *Du concile général et de la paix religieuse*, est contraire à la constitution du 18 juillet 1870. » Le P. Gratry se soumit pareillement avec componction. En Allemagne, le mouvement de soumission des évêques fut un peu plus lent, mais il s'accomplit régulièrement. L'évêque de Diakovar, Mgr Strossmayer, l'un des plus ardents anti-infaillibilistes, fit, après un long retard, publier solennellement, le 26 décembre 1872, dans son diocèse les décrets du concile. Tout l'épiscopat était donc unanime.

Le malheur voulut que le Dr Doellinger s'endurcît dans son attitude de protestataire. Il déclara publiquement, à maintes reprises, qu'il refusait son adhésion « au nouveau brigandage d'Éphèse, » qu'il repoussait de toutes ses forces « le système de complète domination universelle et de dictature spirituelle qui venait d'être établi. » Un certain nombre de ses disciples et de ses amis, les professeurs Friedrich et Sepp, de Munich, Hilgers et Reusch, de Bonn, Schulte, de Prague, et Reinkens, de Breslau, mettant en pratique ses idées, prétendirent fonder, en regard de l'Église romaine, une Église de « vieux-catholiques. » Doellinger refusa de s'y agréger. Mais l'Église des « vieux-catholiques » s'organisa sans lui; elle élut pour évêque le Dr Reinkens. Elle n'obtint qu'un maigre succès tant en Allemagne que dans la Suisse allemande. Voir Vieux-Catholiques.

Histoire générale des Conciles, de Hefele-Leclercq, Paris (richesse extraordinaire de documentation). Pour le concile du Vatican, voir plus particulièrement *Histoire du concile du Vatican*, par Th. Granderath, S. J., traduction du P. Kirch, 4 vol., Bruxelles, et Fernand Mourret, *Le concile du Vatican*, Paris, 1919.

E. Vacandard.

CONCINA Daniel (1687-1756), dominicain italien et théologien moraliste. Soutint de nombreuses et vives controverses sur la pauvreté religieuse, le jeûne, le probabilisme, les cas réservés, l'absolution, le prêt à intérêt, le théâtre, etc. Il s'en prenait surtout aux théologiens de la Compagnie de Jésus. Ses amis eux-mêmes reconnaissent qu'il a « professé parfois, et sur quelques points particuliers, comme sur le prêt à intérêt, les spectacles, des opinions quelque peu rigoristes. » R. Coulon, art. *Concina*, dans le *Dict. de théol. cath.*, col. 707; « mais, ajoute-t-on, c'était bien plus en face d'abus à combattre, que le polémiste se plaçait alors, qu'en face d'une doctrine que l'on examine du simple point de vue spéculatif. »

J. Bricout.

1. CONCORDAT DE 1516. — En 1516, les rapports de l'Église et de la France étaient réglés par la *Pragmatique sanction* qu'une ordonnance de Charles VII, datée de Bourges en 1438, avait mise en vigueur. Aux yeux de Rome, la Pragmatique était une œuvre schismatique qui donnait au roi et aux évêques de France des droits ou du moins des pouvoirs abusifs, au détriment du Saint-Siège. Les rois de France, aussi bien que le souverain pontife, souffraient de cet état de choses. Aussi, après la victoire de François Ier sur les Suisses à Marignan, le 14 septembre 1515, Léon X n'eut-il pas de souci plus pressant que d'amener le vainqueur à des négociations où les intérêts de l'Église et de l'État seraient respectivement mieux déterminés et sauvegardés. L'entrevue du pape et du roi eut lieu à Bologne, avec un apparat extraordinaire. François Ier était escorté de 1 200 hommes d'armes et de 6 000 lansquenets; Léon X était entouré de trente cardinaux. Le roi aborda le souverain pontife, le sourire aux lèvres, mais avec un mot malicieux : « N'est-il point vrai, Saint-Père, que vous maintiendrez et conserverez en France notre Pragma-

tique ? » Il eût été bien dépité si Léon X l'eût pris au mot. Mais c'est le pape qui subit la surprise; il se récria : « *Non, non! Constitution schismatique! Au lieu d'icelle un concordat qui fust semblable.* » Le chancelier que François Ier chargea de conduire les négociations travailla en effet à rendre le concordat aussi semblable que possible à la Pragmatique. C'était « ce rude Auvergnat, tête forte, disciplinée, d'instruction vaste, d'idées autoritaires, que l'histoire célèbre et souvent maudit sous le nom de chancelier Duprat; un des hommes les plus considérables de l'ancienne France, au dire d'un bon juge, et peut-être, si l'on excepte Richelieu, le ministre qui a exercé sur les destinées de notre pays la plus haute influence. »

Trois questions étaient à résoudre : la question de la collation des bénéfices, une question judiciaire et une question fiscale.

Nous savons quel était, sous la Pragmatique, le régime des bénéfices : les uns étaient *électifs*, c'est-à-dire conférés par le libre choix des chapitres; les autres *collatifs*, c'est-à-dire conférés par l'évêque ou par le patron. De fait, en ce qui concerne les bénéfices soumis à l'élection, une solution était préparée par des compromis successifs, qui devaient aboutir au système de la nomination par le roi et de l'institution canonique par le pape. Cette solution fit l'objet des titres IV, V et VI du concordat. Le roi d'ailleurs ne pourrait *nommer* que les candidats qui réuniraient les conditions canoniques, et le pape ne pourrait refuser l'institution qu'aux sujets notoirement incapables ou indignes. On remarquera que le *Nobis nominavit*, qui a fait couler tant d'encre il y a quelques années, avait été réglé à Bologne de telle façon que le concordat de Bonaparte, en 1801, s'en réfère entièrement sur ce point à celui de François Ier. On lit dans le texte officiel de l'acte de Bologne : « Le roy de France... sera tenu *nous présenter et nommer*... pour y estre par nous pourveu... de la personne par luy nommée... »

Le régime des bénéfices collatifs avait été depuis longtemps troublé par l'introduction des « grâces d'expectation » et des « commandements d'expectative », par lesquels un collateur ou patron, le pape lui-même, promettaient à une personne de lui conférer un bénéfice en cas de vacance. Le titre VIII supprima les grâces d'expectative et les réserves de toutes sortes. Le concordat fit de plus une grande place aux gradués des universités et leur réserva le tiers des bénéfices (titre XI).

La solution de la question judiciaire avait été, comme celle de la question bénéficiale, préparée par des précédents de procédure. Si la Pragmatique avait entendu supprimer l'abus des appels à Rome, elle n'avait pas mis un terme aux désordres des appels. Le concordat régla que « hors les *causes majeures*, expressément spécifiées comme telles dans les canons, toutes et aucunes causes seraient portées devant les juges des parties, qui, par droit, coutume ou privilège, en ont *connaissance*. » Le Saint-Siège restait comme le tribunal suprême d'appel, mais après épuisement de toutes les juridictions intermédiaires.

La question fiscale, traitée par une équivoque, probablement volontaire, dans le concordat de Bologne, fut réglée par une bulle du 1er octobre 1516. Le pape établissait le mode de paiement des *annates*. Le principe était bien réglé. Le roi de France, ou plutôt le chancelier Duprat, laissa le pape triompher en droit, mais, en fait, — les comptes de la Chambre, récemment étudiés, en font foi, — cette redevance, devenue depuis longtemps impopulaire, ne fut plus payée que par un petit nombre de bénéficiers et pour une part minime de leur revenu annuel.

Le concordat de 1516 touchait, par quelques articles, à la grande question de la réforme : interdiction aux séculiers de tenir des bénéfices réguliers et inversement; mesures énergiques contre les clercs concubinaires; établissement dans chaque église cathédrale d'une chaire où serait enseignée au moins une fois par semaine l'Écriture Sainte.

Le dogme ne fut pas oublié. La ruine des deux premiers articles de la Pragmatique, qui proclamaient la supériorité des conciles sur le pape, fut un coup indirect porté contre le gallicanisme. Rome sur ce point triomphait discrètement.

Les négociations avaient duré six mois. Enfin, le 18 août 1516, Léon X publiait la lettre qui commence par les mots : *Ecclesia primitiva*. La Pragmatique était considérée comme morte. Pour plus de sûreté, Léon X la condamna par la lettre *Pastor æternus* du 9 décembre 1516. Sous peine d'excommunication, il fut interdit à tous et à chacun d'en garder un seul exemplaire. Les deux lettres du pape arrivèrent à Paris au mois d'avril 1517; la première était dans une enveloppe blanche, la seconde dans une enveloppe violette (signe de deuil pour la défunte Pragmatique).

Léon X était persuadé qu'il venait de remporter sur François Ier une victoire éclatante. A ses yeux, la Pragmatique était bien supprimée. De son côté, Duprat déclarait « qu'il n'y eut aultre différence que ce qui s'appelait Pragmatique s'appelait désormais Concordat. » L'un et l'autre jugement dépassent la mesure. Sans doute le concordat donne gain de cause au siège romain en lui reconnaissant solennellement ce droit d'*institution* que lui avait dénié, par une application rigoureuse des « décrets de Bâle », l'assemblée de Bourges. Que, pour Léon X, ce point obtenu ait été l'essentiel résultat et le fait capital de l'entrevue de Bologne, on le conçoit : le gallicanisme recevait de la sorte un coup terrible; quelques-uns des plus mauvais effets du grand schisme et du concile de Bâle étaient supprimés. La suprématie du pape sur l'Église de France était reconnue en principe. Mais ces avantages étaient payés très cher. Le roi obtenait le droit de nommer à *dix* archevêchés, *quatre-vingt-trois* évêchés et *cinq cent vingt-sept* abbayes. Par ces nominations, il allait obtenir une influence décisive sur le clergé et l'Église de France. La disposition des bénéfices allait faire de François Ier le *premier* souverain vraiment absolu du royaume de France. « Cette nomination procure au roi, écrivait dès 1535 un ministre vénitien, l'obéissance et la servitude *(servitu ed obbedienza)* des prélats comme des laïques, par le désir qu'ils ont des bénéfices. » Il y a mieux : c'est en quelque sorte de Bologne que date cette fameuse union du trône et de l'autel qui, en donnant à l'Église de France un clergé *royal*, faisait, par contre, du Roi Très Chrétien, qu'il s'appelât François Ier, Henri IV ou Louis XIV, le gardien fidèle, parce qu'intéressé, du patrimoine matériel et moral de l'Église gallicane, et par conséquent de son indépendance (ou du moins d'une certaine indépendance) vis-à-vis de Rome. Le gallicanisme regagnait ainsi quelque peu en fait ce qu'il perdait en droit.

Si Rome ne fit pas difficulté (les cardinaux se montrèrent pourtant d'abord très hésitants au concile de Latran, décembre 1516) d'accepter le concordat de Bologne, il n'en fut pas de même en France, du moins en dehors de la royauté. Le roi y trouvait sûrement son compte. Mais le Parlement et le clergé y virent surtout une diminution de leur autorité. Ils répugnaient à enterrer la Pragmatique. Les parlements devaient enregistrer le concordat sur leurs grands registres officiels; celui de Paris refusa, à plusieurs reprises, *l'enregistrement;* il ne l'accomplit que par force (22 mars 1518); l'ordre du roi lui fut porté par le sire de la Trémouille, premier chambellan. L'opposition d'une partie du clergé dura plus d'un siècle;

celle des légistes couva jusqu'à la Révolution française.

A. Baudrillart, *Quatre cents ans de Concordat*, Paris, 1905; L. Madelin, *Le concordat de François Ier*, dans *France et Rome*, Paris, 1913.

E. VACANDARD.

2. CONCORDAT DE 1801. — I. Les négociations. II. Texte du concordat. III. Pie VII et l'exécution du concordat. IV. Bonaparte et l'exécution du concordat. V. Le concordat de Fontainebleau (1813).

I. LES NÉGOCIATIONS. — Le 12 juillet 1800, le cardinal Maury, alors évêque de Montefiascone, représentant auprès du Saint-Siège la monarchie française déchue, écrivait à Louis XVIII :

Voici maintenant, Sire, une affaire très sérieuse dont il importe que Votre Majesté soit instruite exactement, pour pouvoir en calculer elle-même les résultats. Dès que le consul Bonaparte fut arrivé à Verceil, le 25 du mois dernier, le cardinal Martiniana, évêque de cette ville, alla le visiter et en fut parfaitement accueilli... Le lendemain, il rendit visite au cardinal à la tête de son état-major. Il lui dit qu'il le priait de se rendre à Rome pour annoncer au pape qu'il voulait lui faire cadeau de trente millions de catholiques français; qu'il voulait la religion en France; que les intrus du premier et du second rang étaient un tas de brigands déshonorés dont il était déterminé à se débarrasser; que les diocèses étaient anciennement trop multipliés en France et qu'il fallait en restreindre le nombre; qu'il désirait établir un clergé vierge; quelques-uns des anciens évêques n'étaient nullement considérés dans leurs diocèses où ils ne résidaient presque jamais; que plusieurs n'avaient émigré que pour cabaler et qu'il ne voulait plus les reprendre; qu'on traiterait avec eux de leur démission et qu'il leur ferait un traitement convenable; qu'en attendant qu'il pût doter le clergé avec des biens-fonds, il lui assurerait un sort très honnête, mais sans magnificence, et que le plus pauvre des évêques aurait 15 000 livres de rente; que l'exercice de la juridiction spirituelle du pape reprendrait librement son cours en France; que le pape seul instituerait les évêques et qu'ils seraient nommés par celui qui administrerait l'autorité souveraine; enfin qu'il voulait rétablir le pape dans tous ses États... Toutes ces propositions de Bonaparte sont consignées dans une lettre du cardinal Martiniana, qui est un homme sans tête... Si la proposition est sérieuse, ce sera une terrible affaire.

La lettre du cardinal Martiniana, conservée aux Archives du Vatican, est datée de Verceil, 26 juin 1800. On peut l'appeler et on l'a appelée justement « l'acte de naissance du concordat », car elle le renferme déjà presque tout entier, tel que Bonaparte l'imagina spontanément et qu'il l'obtint un an plus tard, sans modifications essentielles.

Pie VII, qui venait d'être élu pape au conclave de Venise, arrivait à peine à Rome lorsqu'il reçut la lettre du cardinal. Il s'installait avec difficulté dans ses États, réduits par le traité de Tolentino et ruinés par la guerre. La victoire de Marengo remettait en question sa restauration, car il n'avait pas fait part de son élection à la France, qui ne l'avait reconnu ni comme pape ni comme souverain temporel. Qu'on juge de la surprise et de l'espérance qu'il éprouva en lisant la lettre de Verceil. Il s'empressa de répondre au cardinal Martiniana :

Nous ne pouvions certainement pas recevoir une nouvelle plus agréable que celle qui est contenue dans votre lettre. Les ouvertures qu'elle nous apporte de la part du premier consul nous causent la plus grande consolation, puisqu'elles tendent à ramener tant de millions d'âmes au bercail de Jésus-Christ dont nous sommes le vicaire indigne. Nous regarderons comme une gloire et un honneur pour nous et en même temps comme une chose très utile aux intérêts de tout le monde de voir rétablie en France cette religion très sainte qui en a fait le bonheur pendant tant de siècles. Vous pouvez répondre au premier consul que nous nous prêterons volontiers à une négociation qui a un objet si important....Vos indications sur ses idées paraissent nous donner une espérance fondée que les choses pourront s'arranger. Cependant votre pénétration aperçoit certainement toutes les difficultés qu'elles présentent en elles-mêmes et dans leur application. Mais nous nous confions dans la miséricorde de Dieu et dans son assistance en faveur de son Église.

La première difficulté était dans le choix des négociateurs. Le pape n'eut garde de confier une si grave affaire au cardinal Martiniana, dont l'esprit n'avait aucune envergure. Il jeta les yeux sur Mgr Spina, archevêque titulaire de Corinthe, prélat éclairé, conciliant et pieux, qui s'était acquis une grande considération par le dévouement qu'il avait montré en suivant Pie VI dans l'exil et en l'assistant jusqu'à la mort. C'était un des rares ecclésiastiques de Rome qui connussent personnellement le premier consul. Il avait ordre de se rendre à Verceil. Du côté de la France, le négociateur principal du concordat — bien qu'il restât plus ou moins dans l'ombre — devait être le fameux Talleyrand, ancien évêque d'Autun, que la politique avait mis en vedette et sur qui Bonaparte se reposait volontiers pour les affaires diplomatiques. Lorsque le cardinal Martiniana eut communiqué à Bonaparte et celui-ci à Talleyrand la lettre de Pie VII, il y eut un premier coup de théâtre. « Le premier consul, écrit Talleyrand au cardinal (4 septembre 1800), a cru devoir attendre l'arrivée de Mgr Spina à Verceil avant de me donner l'ordre de vous répondre en son nom. Il me charge de vous envoyer les passeports nécessaires pour que ce prélat puisse se rendre à Paris; j'ai l'honneur de les adresser à Votre Éminence. » Transporter la négociation à Paris sans s'être entendu avec le pape, c'était un de ces procédés irréguliers et autoritaires dont le premier consul était coutumier et dont il ne se départira guère au cours des préliminaires du concordat.

Spina, muni des instructions du souverain pontife, arrivait à Paris le 5 novembre, et aussitôt prenait contact avec les délégués du gouvernement français : Talleyrand, d'Hauterive et l'abbé Bernier. Aucun d'eux n'avait ni l'intention ni le pouvoir d'influencer Bonaparte en faveur de l'Église. Toute leur diplomatie, a-t-on remarqué, « ne dépassait pas le cercle des intérêts de ce monde. » D'Hauterive, ancien oratorien, ami de Grégoire, était devenu, grâce à l'appui de Talleyrand, chef de section au Ministère des Relations étrangères; dès le début des négociations, il indiqua leur portée purement politique, et il y vit le moyen de « maintenir le clergé dans une dépendance convenable. » L'abbé Bernier, ancien curé de Saint-Laud d'Angers, docteur en théologie, s'était rendu célèbre dans toute l'Europe par le rôle important qu'il avait joué dans la guerre de Vendée et, tout récemment, dans la pacification menée à bonne fin par le général d'Hédouville. Homme de confiance de Talleyrand, il allait traiter quotidiennement pendant plusieurs mois avec Spina, et l'on peut dire qu'il fut la cheville ouvrière de la négociation. Plus tard, Bonaparte, pour le récompenser de ses services, le fit nommer évêque d'Orléans.

Un grand débat s'institua d'abord sur la formule qui devait servir de principe à l'établissement d'un concordat. Qu'était l'Église au regard du gouvernement français ? Qu'était le gouvernement français au regard de l'Église ? La légitimité de l'un et de l'autre n'est pas en cause. Dans le projet du 26 novembre 1800, les négociateurs français laissent passer le mot de religion d'État : « Aux conditions ci-dessus et vu leur acceptation par le Saint-Siège, le gouvernement français déclare que la religion catholique, apostolique et romaine est *la religion de l'État.* » Mais vite on se reprend, et ces mots sont remplacés par ce que Pie VII et la Congrégation des Cardinaux appellent

un *articolo sterile* (insignifiant) : « Le gouvernement de la République française reconnaissant que la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de *la grande majorité des citoyens français*... » Malgré sa répugnance et une lutte de six mois, la Cour romaine dut admettre la formule imposée par les négociateurs français.

Sur l'article premier, même désaccord, qui ne finit qu'à la dernière minute. Le gouvernement voulait s'en tenir à cette proposition : « La religion catholique, apostolique et romaine sera librement exercée en France. Son culte sera public, en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires. » Spina et plus tard Consalvi virent un piège dans ce droit d'intervention de la police gouvernementale. Nous verrons plus loin que le cardinal Consalvi n'eut de repos que lorsqu'il eut fait admettre la formule suivante : « Le culte sera public en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires *pour la tranquillité publique*. » « L'addition est inutile, parce que la chose va de soi, » disaient les négociateurs français. Consalvi répliquait : « Si la chose va de soi, quelle difficulté et quel mal y a-t-il à le dire avec plus de clarté ? » Finalement, on le verra, il eut gain de cause.

Rome n'eut pas le même succès pour l'article qui regardait la nomination des évêques. Bonaparte entendait déposséder les évêques de l'ancien régime institués canoniquement, aussi bien que les intrus nommés sous le régime de la Constitution civile du clergé. On comprend qu'une telle mesure ait effrayé non seulement les évêques légitimes mais encore leur chef, le souverain pontife. Les premières notes échangées entre Spina et Bernier accusaient le plus profond désaccord des deux gouvernements sur les évêques émigrés. Bernier insistait sur les troubles que causerait en France le retour de ces prélats et l'impossibilité où ils seraient d'opérer le bien dans leurs diocèses. « C'est, disait-il, au Saint-Siège qu'il appartient, lorsque l'Église ne peut s'assembler, d'intimer aux évêques cette impérieuse nécessité. Ce n'est pas alors les destituer ou les déposer de leurs sièges, mais leur commander, pour le bien de la paix, le sacrifice indispensable et méritoire de leur dignité » (note du 8 novembre 1800). Spina, de son côté, relevait les mérites des évêques qu'on voulait sacrifier; il ajoutait que l'histoire ecclésiastique n'offrait pas de pareils exemples de la démission imposée à l'épiscopat d'une nation; si le pape exhortait les évêques à se démettre, il s'exposait à un refus ou à des protestations. Quel remède appliquer à ce mal ? Les observations de Spina suggérèrent à Bernier un expédient, sur lequel, croyait-il, l'entente pouvait se faire : ce serait de pourvoir au remplacement des évêques légitimes, en cas de refus de démission, par de simples administrateurs qui, à la mort des titulaires, prendraient possession du siège. Mais cette combinaison ne fut pas du goût de Talleyrand. On comprend d'ailleurs sa répugnance. Un grand nombre d'évêques émigrés ne pouvaient se résigner à reconnaître dans le gouvernement de Bonaparte un pouvoir légitime. « Mon système à moi, pauvre petit évêque, est que, sans royauté légitime, point de catholicité en France, de même que sans catholicité point de royauté. » Ainsi s'exprimait, le 30 septembre 1800, l'évêque de Béziers. Et son sentiment reflétait la pensée de la plupart de ses collègues. Ni Bonaparte ni Talleyrand n'en ignoraient. Aussi au second projet de convention rédigé par Spina et Bernier, le 24 décembre 1800, Talleyrand entendit substituer nettement un article à peu près ainsi conçu : « Tous les évêques, tant ceux de l'ancienne France que ceux du clergé constitutionnel, seront invités à donner leur démission, et les sièges des non-démissionnaires seront solennellement déclarés vacants par l'autorité du Saint-Siège. » Rome hésitait à imposer aux évêques français le sacrifice de leurs sièges. Les projets et les contre-projets se succédèrent sans résultat pendant plusieurs mois. Pie VII intervint personnellement dans le débat que poursuivaient Bernier et Consalvi. Le 12 mai 1801, il adressait au premier consul la lettre suivante :

Quelle douleur, ô très cher fils, quelle amertume pour le cœur du chef de l'Église d'être obligé d'enlever leurs sièges à tant de ses frères vénérables, recommandables par leurs vertus, par les maux qu'ils ont soufferts et par la constance invincible avec laquelle ils ont défendu la religion quand elle était si terriblement persécutée! De quel front, de quel cœur pourrions-nous abandonner leur cause et ne pas nous intéresser en leur faveur auprès de votre magnanimité et de votre justice (permettez que notre cœur paternel s'épanche avec vous en toute loyauté et confiance), quand ils se trouvent si malheureux précisément pour avoir défendu cette religion dont nous sommes le défenseur sur la terre ? Permettez que nous interrogions votre cœur. Que répondriez-vous si quelqu'un vous proposait d'abandonner la cause et la défense de ces vaillants généraux qui ont combattu à vos côtés pour vous obtenir la victoire ?...

Bonaparte demeura inexorable. Dès le 22 novembre 1800, Spina avait écrit : « Pour les évêques émigrés, il n'y a pas de quartier à espérer, Bonaparte veut absolument leur démission générale. » Il la voulut jusqu'à la fin. Dix projets de formule furent ébauchés, de novembre 1800 au 15 juillet 1801 : le premier consul n'agréa que la formule finale qui déclarait vacants tous les sièges épiscopaux français.

En regard de la suppression des évêques et du remaniement des évêchés, la question des biens du clergé n'était qu'une affaire secondaire. On ne s'étonnera pas que Rome ait facilement cédé sur ce point à la volonté du premier consul. Dès le 12 novembre 1800, dans une lettre à Spina, Bernier plaide la cause de la Révolution :

Dans ces moments de crise, il était impossible que le clergé français ne ressentît pas le malheur des circonstances. Ses biens immenses sont devenus l'hypothèque des créanciers de l'État. Les lois et la Constitution l'en ont également privé. Cette expropriation, nécessitée par les besoins de l'État, est maintenant consommée. Ces biens ont passé des mains des possesseurs ou titulaires dans celles des acquéreurs. La loi donne à ceux-ci un titre et le gouvernement une garantie. Ce titre, cette garantie reposent essentiellement sur la foi publique : vouloir les altérer ou les enfreindre ce serait ouvrir la porte à de nouveaux troubles et appeler contre l'Église le mécontentement et la haine d'une partie des Français. Cette effrayante idée, Monseigneur, doit être la mesure du jugement que portera l'Église sur ces sortes d'acquisitions. La nécessité les commande, le besoin les exige, la loi de l'État les approuve, la Constitution les garantit. Le bien de la paix, le repos de l'État, le rétablissement de la religion au milieu de nous, en un mot la réunion de la France avec l'Église de Rome, dépendent essentiellement de la conservation de ces acquisitions. Ces motifs sont trop puissants pour ne pas faire sur l'esprit et le cœur de Sa Sainteté la plus vive impression. Nous lui proposons donc, par votre organe, Monseigneur, d'adopter, comme principe fondamental de toute réunion, que les acquisitions des biens ecclésiastiques, dits nationaux, seront maintenues et ratifiées par l'Église, au nom de laquelle le Saint-Siège ordonnera, tant aux ecclésiastiques qu'aux fidèles, de ne troubler en aucune manière les possesseurs actuels de ces mêmes biens et de regarder l'acquisition qu'ils en ont faite comme un titre légal.

Spina entra complètement dans ces vues. Il fit seulement observer que Sa Sainteté, « en faisant usage de toute son indulgence envers les acquéreurs des biens ecclésiastiques, ne devait ni ne pouvait, en aucune manière, perdre de vue les intérêts de la religion et la subsistance de ses ministres. Il faut donc que le gouvernement assure la subsistance, non seulement des évêques, mais encore des curés et de tous les autres

ministres inférieurs. Je ne doute pas qu'il le fasse d'une manière digne de sa générosité, comme je ne doute pas que l'on voudra bien rendre aux églises et aux ecclésiastiques tous les biens qui ne sont pas encore aliénés. » C'est d'après ces paroles de Spina que furent rédigés plus tard les célèbres articles 13 et 14 du concordat.

Nous n'entrerons pas dans les détails de rédaction des différents articles du projet. Disons seulement que, dès le 26 novembre 1800, Bernier avait proposé à la signature de Spina un premier traité qui comprenait neuf titres en trente-sept articles. Forcément Spina déclara qu'il n'avait pas le pouvoir de signer au nom du Saint-Siège. Rome ne devait d'ailleurs pas accepter le projet qu'on lui soumettait. Des discussions sans fin recommencèrent sur chaque article. Et, le 10 mars 1801, un messager de Spina apportait à Rome un nouveau projet, rédigé tout entier de la main même du premier consul. Pour défendre son texte auprès du souverain pontife, Bonaparte jeta les yeux sur un vieux Breton loyal, modéré et habile qu'il avait connu en Italie, où il avait rempli de délicates missions, François Cacault, signataire du traité de Tolentino. Il en fit son ambassadeur; et c'est ainsi que se renouèrent les relations diplomatiques de la France avec Rome. Cacault arrivait à Rome le 8 avril et racontait le lendemain ses premières impressions :

J'ai eu ce matin une longue conversation avec le secrétaire d'État, et j'ai eu ce soir une audience du pape, qui a duré plus de deux heures. Je n'ai parlé au Saint-Père et à son ministre que de l'affaire du concordat et du beau gouvernement actuel de la France; l'un et l'autre m'ont expliqué de la même manière comment l'affaire du concordat, qu'ils ont à cœur de terminer à la satisfaction du premier consul et de finir au plus vite, n'avait pu l'être encore. L'importance d'un concordat qui fera époque dans les fastes de l'Église et de l'histoire exige des consultations et un examen dans les formes solennelles... Le pape me paraît décidé à accorder tous les articles proposés, en changeant seulement des expressions. Il assure que vous trouverez en substance l'acte entier tel qu'il est nécessaire... Je vais suivre cette affaire avec zèle; car je vois qu'il s'agit de mettre la clé de voûte à l'édifice de notre gouvernement.

« Les expressions à changer » dans le texte que proposait Bonaparte, étaient plus graves que ne le pensait Cacault. Nous ne reproduisons pas ce texte; on peut le lire dans l'ouvrage du cardinal Mathieu : *Le concordat de 1801*, p. 124. Disons seulement qu'il est le premier qui ait été soumis officiellement au pape et qu'il servit de base au travail des cardinaux. Lorsque le Sacré-Collège et les Congrégations romaines l'eurent discuté, il fut remplacé par un autre qui n'en différait guère en apparence mais qui accentuait certaines divergences de vues entre Rome et le premier consul (texte dans l'ouvrage du cardinal Mathieu, p. 145). Dans une lettre à Bonaparte, « notre très cher fils en Jésus-Christ », Pie VII recommandait l'acceptation de ce projet. Mais le messager, qui partait de Rome pour Paris le 13 mai, arriva trop tard et se croisa en route avec le courrier de France qui apportait la tempête. Spina, malmené par le premier consul pour le retard que Rome avait mis à son envoi, avait reçu un ultimatum terrible qu'il était chargé de transmettre au secrétaire d'État, Consalvi. Bonaparte menaçait de tout rompre, et rejetait sur la cour pontificale tous les maux qui allaient découler de la rupture. La désolation de Pie VII fut immense. Un moment on put croire tout fini. Heureusement Cacault sauva la situation, en conseillant au pape d'envoyer à Paris le plus habile des négociateurs, son secrétaire d'État. Arrivé à Paris, le 21 juin, le cardinal Consalvi fut reçu par Bonaparte dès le 22, dans l'après-midi. « Qu'il vienne en costume le plus cardinal possible, » avait dit le premier consul. Bonaparte, enchanté de cette démarche et du *dilectissime fili* de la lettre du pape, s'était adouci. « Je vous avais pris pour un ennemi de la France, dit-il à son visiteur; mais la confiance que vous témoigne Sa Sainteté, les lettres de Murat et d'autres rapports favorables m'ont enlevé toute mauvaise impression. Je vénère le pape, qui est excellent, et je désire m'arranger avec lui, mais je ne puis admettre les changements que vous avez imaginés à Rome. Cependant, j'y mettrai de la bonne volonté, et, puisque vous n'avez pas voulu du projet de Cacault, on vous en présentera un autre avec les seuls changements que je puisse admettre. Il faudra absolument que vous le signiez dans cinq jours. » Consalvi s'expliqua et justifia les lenteurs de la cour romaine, et demanda un délai qu'il s'engagea à rendre le plus court possible, pour l'examen du nouveau projet.

Presque tous les articles durent subir un remaniement. Si bien que, le 12 juillet, les amendements préparés par les négociateurs, étaient à peine consentis de part et d'autre. Bonaparte avait pourtant hâte d'en finir. Il voulait que le concordat portât la date du 14 juillet. Dans son impatience il prit un arrêté qui chargeait les citoyens Joseph Bonaparte, conseiller d'État, Cretel, conseiller d'État, et le citoyen Bernier de conclure et signer une convention avec le cardinal Consalvi, l'archevêque de Corinthe et le P. Caselli, revêtus des pleins pouvoirs et instructions de Sa Sainteté le pape Pie VII. Le 13, au matin, on lisait dans le *Moniteur* : « Monsieur le cardinal Consalvi a réussi dans la mission dont il avait été chargé par le Saint-Père auprès du gouvernement. » Il y avait donc lieu de croire que Bonaparte acceptait le texte de Consalvi, et Bernier le présumait. Il n'en était malheureusement rien. Et alors éclata un coup de théâtre, qui était un peu dans les manières de Napoléon et que certains historiens ont dénaturé, d'après les *Mémoires* de Consalvi. Les *Mémoires* laissent entendre qu'au moment de faire signer le concordat par les plénipotentiaires, le premier consul aurait substitué au projet préparé par eux un texte différent. « Un procédé de cette nature, écrit Consalvi, me paralysa la main prête à signer. J'exprimai ma surprise et déclarai nettement que je ne pouvais accepter cette rédaction à aucun prix. » Les souvenirs du cardinal sont peu précis ou inexacts. Il est vrai que le texte qu'on allait proposer à sa signature n'était pas tout à fait semblable à celui qu'il avait préparé, de concert avec Bernier. Mais le billet que lui adressait Bernier, le 13 juillet, vers cinq heures du soir, et qui accompagnait la minute du projet le laissait entendre; il était ainsi conçu : « Éminence, je vous préviens que la conférence aura lieu chez le citoyen Joseph Bonaparte ce soir à huit heures. J'irai vous prendre à sept. *Voici ce qu'on vous proposera d'abord; lisez-le bien, examinez tout, ne désespérez de rien.* Je viens d'avoir une longue conférence avec Joseph et Cretet. Vous avez affaire à des hommes justes et raisonnables. Tout finira bien ce soir. »

Bernier se fiait trop à la complaisance du cardinal. Les articles sur « les règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires » et sur « la nomination des curés » ne pouvaient être admis sans correction. Nous avons dit plus haut quelle peine le cardinal Consalvi eut à modifier la formule sur « les règlements de police. » La rédaction définitive n'était pas prête à l'heure marquée par Bonaparte. Consalvi voyait arriver avec appréhension le moment où il allait affronter le premier consul. Il était, en effet, invité avec Spina au dîner de deux cent cinquante couverts donné aux Tuileries à l'occasion de la fête nationale, à la fin duquel devait être annoncée officiellement la conclusion de la paix religieuse. A peine était-il entré que Bonaparte s'écria d'une voix forte et dédai-

gneuse : « Eh bien! Monsieur le cardinal, vous avez voulu rompre ? Soit. Je n'ai pas besoin de Rome. J'agirai de moi-même. Je n'ai pas besoin du pape. Si Henri VIII, qui n'avait pas la vingtième partie de ma puissance, a su changer la religion de son pays et réussir dans ce projet, à plus forte raison le saurai-je et le pourrai-je, moi. En la changeant en France, je la changerai dans presque toute l'Europe, partout où arrive l'influence de mon pouvoir. Rome s'apercevra des pertes qu'elle aura faites et les pleurera quand il n'y aura plus de remède. Vous pouvez partir, et il n'y a pas autre chose à faire. Vous avez voulu rompre; qu'il en soit ainsi puisque vous l'avez voulu! » Le cardinal essuya l'orage et tint bon; il mit dans sa réponse tant de sincérité et de douceur insinuante que Bonaparte se radoucit. Il se tourna vers le ministre d'Autriche et lui dit : « Je vous prends pour juge, Cobentzel! — J'accepte, » répondit Consalvi en riant. L'essentiel pour lui, c'était d'obtenir que Bonaparte permît une dernière conférence et n'interdît pas d'une façon absolue tout changement dans la rédaction des articles. Grâce à Cobentzel, il y réussit. Les plénipotentiaires se réunirent donc le lendemain. Laborieuse journée : la conférence s'ouvrit à midi précis et ne se termina qu'à minuit. Consalvi avait obtenu que l'article sur « les règlements de police » comprît cette addition si longtemps discutée : « nécessaires *pour la tranquillité publique.* » La convention fut signée à deux heures du matin, dans l'hôtel qu'occupait Joseph Bonaparte, rue du Faubourg-Saint-Honoré. « La préséance du pape, remarque Cobentzel, fut observée dans les deux exemplaires de la convention, de manière que tous les plénipotentiaires ont signé dans la même colonne, en premir lieu le cardinal, ensuite Joseph Bonaparte, puis Mgr Spina, le conseillet d'État Cretel, le P. Caselli, et enfin l'abbé Bernier. »

II. Texte du concordat. — Officiellement le traité ne porte pas le nom de Concordat; en France, il est qualifié : *Convention du 26 messidor an IX.* En voici le texte français (lire le texte latin dans l'ouvrage du cardinal Mathieu, p. 314 sq.) :

Le gouvernement de la République reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine, est la religion de la grande majorité des citoyens français.

Sa Sainteté reconnaît également que cette même religion a retiré et attend encore, en ce moment, le plus grand bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France et de la profession particulière qu'en font les consuls de la République

En conséquence, d'après cette reconnaissance mutuelle, tant pour le bien de la religion que pour le maintien de la tranquillité intérieure, ils sont convenus de ce qui suit :

Art. 1. — La religion catholique, apostolique et romaine sera librement exercée en France. Son culte sera public, en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique.

Art. 2. — Il sera fait par le Saint-Siège, de concert avec le gouvernement, une nouvelle circonscription des diocèses français.

Art. 3. — Sa Sainteté déclarera aux titulaires des évêchés français qu'elle attend d'eux, avec une ferme confiance, pour le bien de la paix et de l'unité, toute espèce de sacrifices, même celui de leurs sièges. Après cette exhortation, s'ils se refusaient à ce sacrifice commandé par le bien de l'Église (refus néanmoins auquel Sa Sainteté ne s'attend pas), il sera pourvu par de nouveaux titulaires au gouvernement des évêchés de la circonscription nouvelle, de la manière suivante :

Art. 4. — Le premier consul de la République nommera, dans les trois mois qui suivront la publication de la bulle de Sa Sainteté, aux archevêchés et évêchés de la circonscription nouvelle. Sa Sainteté conférera l'institution canonique suivant les formes établies par rapport à la France avant le changement de gouvernement.

Art. 5. — Les nominations aux évêchés qui vaqueront dans la suite seront également faites par le premier consul; et l'institution canonique sera donnée par le Saint-Siège, en conformité de l'article précédent.

Art. 6. — Les évêques, avant d'entrer en fonctions, prêteront directement, entre les mains du premier consul, le serment de fidélité qui était en usage avant le changement de gouvernement, exprimé dans les termes suivants :

« Je jure et promets à Dieu, sur les saints Évangiles, de garder obéissance et fidélité au gouvernement établi par la Constitution de la République française. Je promets aussi de n'avoir aucune intelligence, de n'assister à aucun conseil, de n'entretenir aucune ligue, soit au dedans, soit au dehors, qui soit contraire à la tranquillité publique; et si, dans mon diocèse ou ailleurs, j'apprends qu'il se trame quelque chose au préjudice de l'État, je le ferai savoir au gouvernement. »

Art. 7. — Les ecclésiastiques du second ordre prêteront le même serment entre les mains des autorités civiles désignées par le gouvernement.

Art. 8. — La formule de prière suivante sera récitée à la fin de l'office divin dans toutes les églises catholiques de France :

Domine, salvam fac Rempublicam; Domine, salvos fac consules.

Art. 9. — Les évêques feront une nouvelle circonscription des paroisses de leurs diocèses, qui n'aura d'effet que d'après le consentement du gouvernement.

Art. 10. — Les évêques nommeront aux cures. Leur choix ne pourra tomber que sur des personnes agréées par le gouvernement.

Art. 11. — Les évêques pourront avoir un chapitre dans leur cathédrale et un séminaire pour leur diocèse, sans que le gouvernement s'oblige à les doter.

Art. 12. — Toutes les églises métropolitaines, cathédrales, paroissiales et autres, non aliénées, nécessaires au culte, seront mises à la disposition des évêques.

Art. 13. — Sa Sainteté, pour le bien de la paix et l'heureux rétablissement de la religion catholique, déclare que ni elle, ni ses successeurs, ne troubleront en aucune manière les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés; et qu'en conséquence, la propriété de ces mêmes biens, les droits et revenus y attachés, demeureront incommutables entre leurs mains ou celles de leurs ayants cause.

Art. 14. — Le gouvernement assurera un traitement convenable aux évêques et aux curés dont les diocèses et les cures seront compris dans la circonscription nouvelle.

Art. 15. — Le gouvernement prendra également des mesures pour que les catholiques français puissent, s'ils le veulent, faire, en faveur des églises, des fondations.

Art. 16. — Sa Sainteté reconnaît dans le premier consul de la République française les mêmes droits et prérogatives dont jouissait près d'elle l'ancien gouvernement.

Art. 17. — Il est convenu entre les parties contractantes que, dans le cas où quelqu'un des successeurs du premier consul actuel ne serait pas catholique, les droits et prérogatives mentionnés dans l'article ci-dessus, et la nomination aux évêchés, seront réglés, par rapport à lui, par une nouvelle convention.

Ces articles appellent peut-être quelques observations. Nous nous bornerons aux remarques suivantes :

A propos de l'article 10, sur la nomination des curés, le gouvernement établit, en vertu des *Articles organiques* dont nous parlerons plus loin, entre les ministres du culte qu'il appelle *curés* et qu'il reconnaît pour inamovibles, et ceux qu'il appelle *desservants*, une différence qui était contraire aux intentions de Rome et aux anciennes prescriptions canoniques. C'est la grave question de l'inamovibilité des *desservants* qui, pratiquement, a toujours été résolue contre eux, au cours du XIX^e^ siècle.

L'article 11, sur les chapitres et les séminaires, est un de ceux qui ont été amendés dans un sens favorable à l'Église. Pendant longtemps les séminaires ont reçu des allocations, et les chapitres ont touché un traitement, dont la suppression a été votée en 1885.

« Les droits et prérogatives » dont parle l'article 16 peuvent se résumer ainsi : Le roi entretenait à Rome un ambassadeur qui protégeait d'importantes fondations françaises : entre autres, une Académie des Beaux-Arts. Il nommait un cardinal à chaque promotion des couronnes et un auditeur français au tribunal

de la Rote. Cacault écrivait à Talleyrand : « La France et les autres grandes puissances ont le droit de faire notifier au conclave par leur ambassadeur l'exclusion des cardinaux qu'elles ne veulent pas pour la papauté. Ces exclusions manquent rarement leur effet, quoique le conclave ne reconnaisse pas ce droit d'exclusion. » On sait que ce droit a été exercé, pour la dernière fois, efficacement par la couronne d'Autriche, contre Rampolla, au conclave où fut élu Pie X. Comme privilèges personnels, les rois de France avaient reçu le droit d'avoir un autel portatif et une chapelle exempte de la juridiction de l'Ordinaire; ils étaient chanoines de Saint-Jean de Latran. Ce titre de chanoine fut conféré à Henri IV pour le remercier du don de l'abbaye de Clairac (Languedoc), qu'il avait fait à l'insigne basilique. Le chapitre a maintenu le titre, quoiqu'il ait été dépouillé de l'abbaye; et une fois par an, vers la fête de Noël, il écrivait au chef de l'État français. Louis XVIII, Charles X et Napoléon III répondaient à leurs confrères par une offrande généreuse. Après 1870, le chapitre ne reçut plus qu'une lettre transmise par l'ambassade; la dernière, datée de Paris, 14 janvier 1902, est signée d'Émile Loubet.

III. Pie VII et l'exécution du concordat. — Les plénipotentiaires avaient signé le concordat; il y manquait encore la signature du pape et celle du premier consul. Le cardinal Consalvi rentrait à Rome le 7 août : la nouvelle de l'accord y était parvenue le 25 juillet. Ce fut le 11 août, au palais du Quirinal, que se tint, sous la présidence du pape, la séance solennelle où le Sacré-Collège fut appelé à donner son avis sur l'œuvre de Consalvi. On devine qu'elle fut l'objet d'assez vives critiques : les articles 1er, 3, 13 et 17 furent particulièrement discutés. Au sujet du premier article, dix-huit votes furent pour la ratification pure et simple (outre le vote du pape), et onze contraires qui se prononcèrent pour une réserve et une modification. Quant à l'article treizième, il n'y eut que six ou sept voix pour la négative. Le vote du cardinal Antonelli, le plus développé de tous, est à remarquer. S'il fait des réserves sur la dévolution des biens du clergé français, il approuve l'ensemble de la convention, même l'article qui a pour objet le remplacement de tous les évêques. Il y voit surtout un grand coup donné aux libertés gallicanes. « Aujourd'hui, dit-il, le pape, de sa seule et suprême autorité, dépose cinquante ou soixante évêques de leurs sièges et n'en donne pas d'autres raisons que celle du bien de l'Église. Cet acte de suprême autorité pontificale est sanctionné par le gouvernement lui-même et devient un article du concordat. Dès lors, on ne disputera plus pour savoir si le pape peut déposer un évêque français pour le bien de l'Église. Restera seulement à voir, en le faisant, si la sentence sera exécutée, ce qui est une discussion de fait, non de droit. Si j'étais le maître, après l'exhortation à se démettre, j'ajouterais : « Nous le commandons au nom de l'obéissance : *mandamus.* » Bref, Pie VII, le Sacré-Collège consulté, ratifia le concordat, et data la bulle de ratification du 15 août 1801, *Romæ apud S. Mariam Majorem.* Le 8 septembre suivant, Bonaparte, premier consul, apposait sa signature à ladite convention : *Paris, le 21 fructidor de l'an IX de la République française,* et fit chanter, dans toutes les églises, un *Te Deum* d'actions de grâces. Rome ne connut la nouvelle que le 21 septembre : « Imaginez, écrit Consalvi à Spina, le plaisir qu'en éprouva le Saint-Père et moi, et tout le Sacré-Collège. »

Pie VII n'était pourtant pas au terme de ses peines. Le concordat si laborieusement mis au point, il fallait l'appliquer. Il fallait obtenir la démission des évêques légitimes, aussi bien que celle des intrus de la Révolution. Par le bref *Tam multa,* daté, comme la bulle du concordat, du 15 août 1801, le souverain pontife exigeait, dans les termes les plus affectueux mais les plus pressants, que les évêques donnassent cette démission, si nécessaire au prompt rétablissement de l'Église de France. La réponse devait être transmise dans le délai de dix jours, individuelle et non collective, absolue et non dilatoire. Les exemplaires du bref parvenus à Paris furent distribués sans retard aux évêques restés ou rentrés en France; pour ceux des évêques exilés, l'expédition traîna nécessairement en longueur.

Quelle allait être l'attitude des intéressés ? Un certain nombre des évêques, nourri dans le culte de la royauté et imbu des principes du gallicanisme doctrinal qui limitait l'autorité souveraine du successeur de saint Pierre, refusa nettement de donner satisfaction à Pie VII. Les autres, en plus grand nombre, estimèrent que le bien de l'Église, dont le souverain pontife était, sinon le seul juge, au moins le juge suprême, exigeait leur démission. Et ils se soumirent courageusement. Il est assez difficile de fixer le nombre des démissionnaires et des non-démissionnaires. La France de 1801 était plus étendue que celle de l'ancien régime; et la nouvelle division des diocèses compliquait la question des évêchés. La bulle de Pie VII pour la nouvelle circonscription des diocèses (*Qui Christi Domini vices*) annulait tout l'état de l'Église gallicane et énumérait les anciens diocèses supprimés. Ces diocèses étaient au nombre de 156. En 1801, 63 titulaires de ces évêchés étaient morts. Restaient 93 titulaires, dont on sollicitait la démission Sur ces 93, voici les proportions des démissionnaires et des non-démissionnaires : les évêques rentrés en France, au nombre de 11, sont tous démissionnaires; sur 11 évêques retirés en Italie, 10 sont démissionnaires; les 2 évêques retirés en Russie démissionnent; sur 19 en Angleterre, 5 seulement, contre 14, démissionnent sur 33 en Allemagne, 17 contre 16; sur 9 en Autriche, 4 contre 16; sur 8 en Espagne et en Portugal, 6 contre 2. Bref, le chiffre des démissionnaires s'élève à 55, et celui des non-démissionnaires à 38.

La nomination des nouveaux évêques (10 archevêques et 50 évêques) fut aussi une source de tracas pour le souverain pontife, appelé à leur donner l'institution canonique. Mais nous n'avons pas à entrer dans ces détails.

IV. Bonaparte et l'exécution du concordat : les Articles organiques. — Le 18 avril 1802, une solennité incomparable célébrait à Notre-Dame de Paris la publication du concordat et la réconciliation de la France avec l'Église. Or le traité avait été signé le 15 juillet 1801, c'est-à-dire neuf mois auparavant. Pourquoi ce retard ? La principale raison c'est que, pendant ces longs mois, les légistes, nourris dans les traditions gallicanes et parlementaires, avaient fabriqué pour l'Église une camisole de force qu'on appelle Articles organiques. L'idée en fut suggérée par Talleyrand, qui estimait que Rome avait trop obtenu. Il lui fut facile de persuader au premier consul que, par le moyen de certains règlements de police, on pourrait regagner sur l'Église certains droits ou coutumes de l'État qu'on avait trop légèrement sacrifiés. Du projet de Talleyrand sortit un travail considérable qui fut élaboré, à l'insu de Rome, par le conseiller d'État Portalis, présenté en même temps que le Concordat au corps législatif et au tribunat, voté le même jour 8 avril, converti en loi au même titre, et présenté au public comme ne formant qu'un tout avec la convention romaine. Il comprend 4 titres et 77 articles qui déterminent le régime de l'Église catholique (d'autres articles regardent l'Église protestante) dans ses rapports généraux avec les droits et la police de l'État. Citons quelques articles :

« Art. 1er. — Aucune bulle, bref, rescrit, décret

mandat, provision, signature servant de provision, ni autres expéditions de la cour de Rome, même ne concernant que les particuliers, ne pourront être reçus, publiés, imprimés ni autrement mis en exécution sans l'autorisation du gouvernement. Aucun concile national ou métropolitain, aucun synode diocésain, aucune assemblée délibérante n'aura lieu sans la permission expresse du gouvernement. » Voilà la négation directe du premier article du concordat. Comment la religion catholique sera-t-elle exercée librement, si le chef qui la gouverne ne peut communiquer avec les fidèles soumis à son autorité, si les évêques ne peuvent communiquer entre eux, si le fait même d'écrire est incriminé ?

« Art. 24. — Ceux qui seront choisis pour l'enseignement dans les séminaires souscriront la déclaration faite par le clergé de France en 1682; ils se soumettront à enseigner la doctrine qui y est contenue. » Voilà une théologie d'État qui frise bien l'hérésie et à laquelle l'ancien régime lui-même avait renoncé.

« Art. 20. — Les évêques seront tenus de résider dans leurs diocèses; ils ne pourront en sortir qu'avec la permission du premier consul. » C'est un souvenir de l'ancien régime sous lequel, au dire de Saint-Simon, la politique de la cour de France regardait comme un crime tout commerce d'un évêque avec Rome.

« Art. 26. — Ils ne pourront ordonner aucun ecclésiastique, s'il ne justifie d'une propriété produisant au moins un revenu annuel de 300 francs. » Comme on l'a remarqué, aucun des douze apôtres ne se trouvait probablement dans les conditions exigées par cet article.

Par le titre III *Du culte*, il est établi qu'il n'y aura qu'une liturgie et un catéchisme pour toutes les églises catholiques de France; qu'aucune fête, à l'exception du dimanche, ne pourra être établie sans la permission du gouvernement; que les ministres du culte ne pourront donner la bénédiction nuptiale qu'à ceux qui justifieront en bonne et due forme avoir contracté mariage devant l'officier civil, etc.

Ces indications suffisent pour marquer le caractère des Articles organiques. Inutile d'ajouter que le Saint-Siège, sans réprouver tous ou chacun de ces articles en particulier, n'en reconnut jamais la valeur légale et obligatoire. A peine la nouvelle de leur publication était-elle parvenue à Rome, le 21 avril 1802, que le cardinal Consalvi exprima au cardinal Caprara, légat à Paris, la surprise et le déplaisir de Sa Sainteté. Dans son allocution consistoriale du 24 mai, par laquelle il annonça la conclusion du Concordat, le pape, après avoir rappelé que cette convention ne renfermait que dix-sept articles, déclara formellement que les Articles organiques avaient été promulgués sans qu'il en ait eu connaissance, qu'il ne pouvait les accepter sans changements et qu'il comptait obtenir ces changements du gouvernement français. Napoléon, du reste, reconnut lui-même qu'il y avait lieu de distinguer entre le concordat et les Articles organiques. Lors du sénatus-consulte du 18 mai 1804, prescrivant que l'empereur prêterait serment de respecter *les lois du concordat*, Rome s'émut de la formule. Le cardinal Caprara (par une note du 25 juin 1804) fit connaître à Talleyrand, d'après l'ordre de Consalvi, l'objection que soulevaient ces mots : *lois du concordat*. A quoi Talleyrand répondit par les déclarations les plus positives (note remise au cardinal-légat le 18 juillet 1804) :

Les lois du concordat sont essentiellement le concordat lui-même. *Cet acte est le résultat de la volonté de deux puissances contractantes*. Les Organiques, *au contraire*, ne sont que le mode d'exécution *adopté par l'une de ces puissances*. Le mode est susceptible de changement et d'amélioration suivant les circonstances. *On ne peut donc sans injustice confondre indistinctement l'un et l'autre dans les mêmes expressions*. Ces mots : *lois du concordat* ne supposent nullement *une cumulation du concordat et des lois organiques*. Ils sont consacrés par l'usage des deux cours française et romaine. Léon X (titre IV) appelait le premier concordat français *leges concordatas*. Telles étaient aussi les expressions dont se servait François Ier dans son édit de promulgation et d'acceptation.

Rome prit acte de ces explications. Mais comme le gouvernement français, de Napoléon Ier à Napoléon III, et plus tard, entendit appliquer la plupart des Articles organiques, Rome protesta toujours contre cette application, qu'elle estimait abusive et anticoncordataire.

V. Le concordat de Fontainebleau (1813). — Pour des raisons étrangères au concordat, un conflit plus aigu s'éleva bientôt entre Pie VII et Napoléon. En refusant d'annuler le mariage de Joseph Bonaparte, le pape avait fait à l'empereur une blessure personnelle; en refusant de fermer aux Anglais les portes de l'État pontifical, il lui infligeait un échec politique. Mais une raison plus forte encore allait animer l'une contre l'autre les deux puissances. Napoléon rêvait de mettre la main sur Rome : « Votre Sainteté est souveraine de Rome, mais j'en suis l'empereur, écrivait-il le 22 février 1806. Tous mes ennemis doivent être les siens. » Le pape proteste (21 mars 1806), et établit la démarcation entre les deux pouvoirs. Napoléon ne songe pas à être pape; mais il veut en finir avec la puissance temporelle. Le 2 février 1808, le général Miollis entre dans Rome au nom de l'empereur. Pie VII proteste encore et rompt toutes relations diplomatiques avec Napoléon et le traite d'envahisseur de la puissance spirituelle. Le 17 mai 1809, l'empereur datait de Schœnbrunn deux décrets par lesquels, rappelant les donations de Charlemagne, son auguste prédécesseur, et le mauvais usage qu'en avaient fait les papes, il déclarait les États pontificaux annexés à l'empire français. Le 10 juin, la bulle qui excommuniait Napoléon, sans le nommer, était affichée à Rome. Dans la nuit du 5 au 6 juillet, le souverain pontife était enlevé par le général Radet, conduit à Florence, à Gênes, à Grenoble, à Nice et finalement à Savone où il était sequestré. L'œuvre de spoliation devait être bientôt complétée par le fameux sénatus-consulte du 17 février 1810 (17 articles, texte dans Baudrillart, *Quatre cents ans de concordat*, p. 221, 222).

Lorsque Pie VII arriva à Savone, c'est-à-dire vers la fin d'août 1809, il y avait déjà dans l'empire français plus de vingt diocèses vacants. Vu le conflit politique, Napoléon craignait l'anarchie dans l'Église et la désaffection des catholiques. Chercher un moyen de se passer du pape pour l'institution canonique, telle allait être désormais son idée fixe. Et pour cela il s'efforça de remettre en honneur les fameux articles de 1682. Tout ce qu'il put obtenir d'une commission ecclésiastique réunie par ses ordres en 1811 fut un simple avis, émis non sans répugnance, à savoir que, le pape « refusant les bulles, sans alléguer aucune raison canonique de son refus, le moyen le plus sage à prendre serait de faire ajouter au concordat une clause par laquelle il serait établi que le pape devrait donner l'institution dans un temps déterminé, faute de quoi le droit d'instituer serait dévolu au concile de la province. Si le pape refusait d'acquiescer à cette modification du concordat, il n'y aurait rien de mieux à faire que de rétablir, pour ce qui concernait les évêques, les règlements de la Pragmatique-sanction, » c'est-à-dire, en langage clair, l'élection par les chapitres, avec un droit de recommandation accordé au chef de l'État et l'institution canonique réservée au métropolitain. Mais la commission déclare qu'un concile

national peut seul prendre une décision. Réunion du concile, dès 1811. Les évêques qui le composent ne songent guère à rompre avec Rome. Le 5 août, pourtant, 81 évêques votèrent un projet accepté par l'empereur (texte dans Baudrillart, p. 233). Il y était dit que « les évêques nommés par l'empereur s'adresseront à notre Saint-Père le pape pour l'institution canonique, » et que, « six mois expirés sans que le pape ait accordé l'institution, le métropolitain ou, à son défaut, le plus ancien évêque de la province ecclésiastique procédera à l'institution de l'évêque nommé. » Napoléon paraissait avoir ainsi cause gagnée. Mais l'article 5 du projet disait : « Le présent décret sera soumis à l'approbation de notre Saint-Père le pape, » et ainsi tout dépendait encore du souverain pontife. Une délégation d'évêques triés sur le volet par Napoléon accepta la triste mission d'aller circonvenir Pie VII à Savone; elle vint à bout de lui arracher le bref du 20 septembre 1811 : le pape concédait l'institution par les métropolitains sous la seule condition qu'elle fût donnée au nom du pape. Cette réserve suffit à irriter Napoléon; il refuse le bref, outrage le pontife, le somme de se démettre, lui fait savoir qu'il considère le concordat comme abrogé; finalement il ordonne qu'on transfère Pie VII à Fontainebleau.

C'est là qu'au début de 1813 se livra le duel suprême entre l'empereur et le souverain pontife. Il s'agissait de négocier un nouveau concordat. Les propositions impériales étaient exorbitantes; entre autres, le pape ne devait plus nommer désormais qu'un tiers du Sacré-Collège, les deux autres tiers seraient au choix des souverains catholiques; le pape résiderait à Paris; maintien de la déclaration de 1682 et des quatre articles, etc. Napoléon se présente lui-même à Fontainebleau, le 19 janvier 1813. Le voici en face du pape, qu'il a déjà tant fait souffrir. Renard et lion, il ruse et menace : pourtant il n'injurie, ni ne frappe, comme la légende l'a rapporté. Cinq jours durant, les entretiens se succèdent, graves et troublants. Le 25 janvier, enfin, Napoléon croit tenir sa victoire : le nouveau concordat est signé. Mais le vainqueur avait beaucoup cédé : les articles sur l'élection des cardinaux et sur la déclaration de 1682, sur la résidence du pape à Paris, avaient été abandonnés. En somme, il n'obtenait qu'un avantage sérieux : la confirmation du décret conciliaire de 1811 relatif à l'institution des évêques. Et encore le concordat n'était pas définitif; le préambule du traité le donnait seulement « comme devant servir de base à un arrangement définitif. »

Pour forcer la main au pape, Napoléon fit publier le concordat de Fontainebleau comme loi de l'État. Inutile de dire qu'il ne pouvait obliger l'Église, puisque ce n'était pas un texte définitif. Le 23 mars 1813, le pape envoyait par lettre à l'empereur sa rétractation : « C'est en présence de Dieu... que nous déclarons, dans toute la sincérité apostolique, que notre conscience s'oppose invinciblement à l'exécution des divers articles contenus dans l'écrit du 25 janvier. » En vain Napoléon se débattit pendant près d'une année pour faire observer par l'Église de France le concordat de 1813. Le 6 avril 1814, il déposait sa couronne dans ce même palais de Fontainebleau qui avait été le témoin des tortures morales de Pie VII. Le 24 mai, le souverain pontife rentrait à Rome, au milieu des acclamations de son peuple. Le concordat de 1813 était allé en fumée.

Le concordat de 1801 restait seul en vigueur. Napoléon lui-même n'avait pu le détruire. Il régira les affaires religieuses de la France jusqu'en 1905.

Boulay de la Meurthe, *Documents sur la négociation du Concordat entre la France et le Saint-Siège, 1800-1801*, Paris, 1891-1897; P. Rinieri, *La diplomatie pontificale au XIXe siècle* (trad. Verdier), Paris, 1903; Theiner, *Histoire des deux Concordats de la République française et de la République cisalpine*, Paris, 1869; Léon Séché, *Les origines du Concordat*, Paris; d'Haussonville, *L'Église romaine et le premier empire*, Paris, 1870; cardinal Mathieu, *Le Concordat de 1801*, Paris, 1903; Mgr Baudrillart, *Quatre cents ans de concordat*, Paris, 1903; C. Latreille, *L'opposition religieuse au Concordat de 1792 à 1803*, Paris, 1910.

E. VACANDARD.

CONCUPISCENCE. — Il sera question de la nature et de l'origine de la concupiscence, considérée en général, à l'article PÉCHÉ ORIGINEL. Présentement il ne s'agit que de notions directement pratiques sur la triple concupiscence que saint Jean, dans sa première épître, II, 16, a énoncée en ces termes : « Tout ce qui est dans le monde, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie, ne vient point du Père, mais du monde. » Nous nous inspirons du traité sur la *Concupiscence* de Bossuet et nous résumons ou citons les pages 133-145, tome I, du *Précis de théologie ascétique et mystique*, par Ad. Tanquerey, Paris, 1923.

1° *La concupiscence de la chair*, concupiscentia carnis. — C'est l'amour désordonné des plaisirs des sens. Le plaisir sensuel est d'autant plus dangereux qu'il est répandu par tout le corps, et ce danger est d'autant plus redoutable que « tous ces plaisirs sensuels s'excitent les uns les autres; ceux qu'on imaginerait être les plus innocents, si l'on n'est toujours sur ses gardes, préparent aux plus coupables. » Pour triompher complètement du mal, « il ne suffit pas de renoncer aux plaisirs mauvais (ce qui est de précepte); il faut encore sacrifier les plaisirs dangereux qui conduisent presque infailliblement au péché, en vertu du principe : *qui amat periculum, in illo peribit;* bien plus, il faut se priver de quelques-uns des plaisirs licites, afin d'affermir ainsi notre volonté contre l'attrait du plaisir défendu. »

2° *La concupiscence des yeux*, concupiscentia oculorum. — Elle comprend la curiosité malsaine et l'amour désordonné des biens de la terre. « Pour combattre la vaine curiosité, il faut se rappeler que ce qui n'est pas éternel est indigne de fixer et de retenir l'attention d'êtres immortels comme nous... Ce qui n'est pas éternel n'est rien, *quod æternum non est, nihil est.* Sans doute, les événements présents, comme ceux des siècles passés, peuvent et doivent nous intéresser, mais seulement dans la mesure où ils contribuent à la gloire de Dieu et au salut des hommes. » D'autre part, nous devons considérer que les richesses, même légitimement acquises par nous, ne nous appartiennent jamais exclusivement : Dieu en demeure le souverain maître, nous n'en sommes au fond que les administrateurs, et nous rendrons compte à Dieu de leur usage. L'aumône, la pauvreté évangélique, le détachement sont les moyens de vaincre la seconde forme de cette concupiscence des yeux.

3° *L'orgueil de la vie*, superbia vitæ. — « Oubliant que Dieu est son premier principe et sa dernière fin, » l'orgueilleux « s'estime lui-même à l'excès, il estime ses qualités vraies ou prétendues comme si elles étaient siennes, sans les rapporter à Dieu. » A l'orgueil s'ajoute « la vanité, par laquelle on recherche d'une façon désordonnée l'estime des autres, leur approbation, leurs louanges. » L'orgueil est le grand ennemi de la vertu, de la perfection chrétienne. Il faut le combattre en rapportant tout à Dieu, l'auteur de tout bien, et en nous persuadant que de nous-mêmes nous ne sommes que néant et péché. La pratique constante du respect et de l'obéissance est faite aussi pour disposer l'âme à une salutaire humilité.

De nos ennemis spirituels, la concupiscence, que nous portons toujours, à l'intérieur, avec nous, est

peut-être le plus terrible. Le monde et le démon, ennemis extérieurs, ne sont finalement à redouter que parce qu'ils en attisent le feu. Il serait donc vain de lutter contre le démon et le monde si l'on se montrait complaisant pour la triple concupiscence qui nous porte au mal.

J. Bricout.

CONDILLAC (Etienne Bonnot de), philosophe français.

I. Sa vie et ses ouvrages. — D'une famille originaire du Briançonnais, Étienne Bonnot de Condillac naquit à Grenoble le 30 septembre 1714. Maladif dans son enfance, il n'avait pas encore appris à lire à l'âge de douze ans, mais dès qu'il put se livrer à l'étude, il y fit de rapides progrès grâce à ses heureuses aptitudes. Son frère, l'abbé de Mably, l'emmena à Paris et le fit entrer au séminaire. Il reçut l'ordination sacerdotale, mais on prétend qu'il ne dit la messe qu'une fois dans sa vie; il ne cessa pourtant jamais de porter l'habit ecclésiastique et garda toujours une parfaite intégrité de mœurs. Il fut lié avec les philosophes et les écrivains de l'époque, Voltaire, Diderot, Rousseau, Helvétius, d'Holbach, tout en demeurant attaché à sa foi spiritualiste et chrétienne. Après la publication de ses premiers ouvrages philosophiques, il fut appelé par Marie Leczinska à diriger l'éducation du jeune Ferdinand, duc de Parme, petit-fils de Louis XV, et resta huit ou neuf ans en Italie. En 1768, il succéda à l'abbé d'Olivet à l'Académie française. Résolu de quitter Paris, il acheta pour l'une de ses nièces le château et la terre de Flux, paroisse de Lailly, au bailliage de Beaugency. C'est dans cette retraite qu'il passa les dernières années de sa vie, s'occupant de philosophie, d'économie politique, d'agriculture, déplorant les ravages de l'immoralité dont le flot montait sans cesse, et faisant célébrer l'office divin dans sa petite chapelle tous les dimanches et jours de fêtes. Quand il sentit sa fin approcher, il déclara au vicaire de Lailly qu'il tenait à mourir dans la religion catholique et qu'il demandait à être enterré dans le cimetière du village, comme un simple vigneron, sans monument ni inscription. Il mourut le 2 août 1780.

L'activité intellectuelle de Condillac fut très grande. Il publie en 1746 son premier ouvrage, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, qui reproduit la méthode et la philosophie de Locke; puis en 1749, le *Traité des systèmes*, critique des doctrines de Descartes, de Malebranche, de Leibniz et de Spinoza; en 1754, le *Traité des sensations*, où il expose un sensualisme plus complet que celui de Locke; et, en 1755, le *Traité des animaux*, où il s'efforce de démontrer que les animaux ont des idées, qu'ils font des comparaisons et portent des jugements. Son *Cours d'études* pour l'instruction du duc de Parme (mis à l'Index, décret du 22 septembre 1836) renferme une *Grammaire*, un *Art d'écrire*, un *Art de penser*, un *Art de raisonner*, une *Histoire générale des hommes et des empires*. En 1780, il donnait dans sa *Logique* le résumé de ses enseignements et le dernier mot de sa méthode. Citons enfin un grand travail inédit sur la langue française, dont le manuscrit se trouve à la Bibliothèque nationale; ce sont cinq beaux volumes petit in-folio intitulés : *Dictionnaire des synonymes de la langue française*.

II. Sa philosophie. — 1° Elle continue, en l'accentuant, la réaction contre le rationalisme cartésien qui, commencée par Locke au siècle précédent, trouvait un accueil très favorable dans le milieu matérialiste ou incroyant des encyclopédistes. Condillac ne se contente pas de combattre l'innéisme, comme le philosophe anglais, et d'adhérer à son empirisme; renchérissant sur lui, il professe un pur sensualisme, c'est-à-dire une doctrine qui, dépouillant l'esprit de toute activité, prétend rattacher tout le système de notre vie mentale à la seule sensation. Locke faisait dériver nos connaissances de deux sources, la sensation et la réflexion; et il paraissait bien laisser quelque activité à l'esprit, puisque, d'après lui, l'entendement distingue, compare, abstrait, combine, et, par ces opérations, forme des idées composées avec la matière des idées simples issues des sens. Condillac supprime ce dualisme; toutes nos idées ont même origine. « Locke, écrit-il, distingue deux sources de nos idées : les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation elle-même, soit parce qu'elle est moins la source de nos idées que le canal par lequel elles découlent des sens. »

2° Ainsi la philosophie se simplifie singulièrement. D'une part, en effet, elle consiste essentiellement à déterminer l'origine, la nature et l'étendue de nos connaissances, et, d'autre part, nos connaissances, pour quiconque sait observer les faits, s'expliquent adéquatement par la sensation; invoquer d'autres éléments serait faire le roman de l'âme, non son histoire. Posons la sensation, puis suivons-la dans les diverses transformations qu'elle subit sans jamais changer de nature : elle nous rend compte non seulement de toutes les opérations de l'âme, mais aussi de ses facultés, lesquelles, du reste, ne sont encore que des opérations. Une sensation prédominante devient attention, elle « se transforme » en attention; puis d'autres « transformations » engendrent la mémoire, la comparaison, le jugement, le raisonnement, bref, toutes les facultés intellectuelles. Les facultés morales naissent de même façon; la souffrance qui résulte de la privation d'une sensation agréable que la mémoire nous rappelle est un besoin; le besoin tournant toutes nos forces vers l'objet regretté devient désir; transformé en habitude, le désir est une passion, et la volonté n'est rien de plus qu'un désir absolu. « Si nous considérons que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir du nombre et de la durée, connaître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir, ne sont que différentes manières de désirer; et qu'enfin être attentif et désirer ne sont dans l'origine que sentir, nous conclurons que la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme. »

3° La sensation expliquant tout le contenu de la conscience, le moi ne peut avoir d'autre unité que celle d'une collection. Et en effet, écrit notre philosophe, « le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle; c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. » Notons d'ailleurs avec soin que Condillac répudie énergiquement le matérialisme; il combat et désavoue l'hypothèse de Locke en vertu de laquelle une certaine matière pourrait être douée de la faculté de penser; il soutient que la sensation ne peut se produire que dans une âme, et parfois même il semble se rapprocher de l'idéalisme, puisqu'il va jusqu'à affirmer que nous n'apercevons jamais que notre propre pensée. *Art de penser*, c. I.

III. Valeur et influence de sa philosophie. — 1° Les aperçus intéressants, les vues ingénieuses et justes, les analyses fines et solides ne manquent pas dans l'œuvre de Condillac; par endroits même ils y abondent. Mais la théorie centrale de sa philosophie, la génération de nos idées et de nos facultés, que ses contemporains avaient presque tenue pour le dernier mot de la science de l'âme, est artificielle et fausse. Il affirme l'existence de l'âme; mais si l'âme est, comme il le dit, une « table rase », elle n'est plus un

être, mais une pure réceptivité, une abstraction, car tout être est déterminé et actif. Abstraction aussi la sensation, qu'il prend à tort pour un véritable élément et avec laquelle il prétend construire toute la vie psychologique; car la sensation n'est intelligible que dans et par le tout synthétique dont elle est un aspect et dont nous la détachons par un procédé mental. Fantasmagorie cette prétendue transformation des sensations où l'esprit progresse par une série d'équations, comme dans une manipulation algébrique, passant en réalité toujours du même au même; le philosophe escamote à chaque opération l'activité originale de l'esprit; mais il la réintroduit subrepticement; et ce n'est qu'au prix de cet illogisme que sa pensée donne quelque illusion de la vraisemblance.

2° L'immense succès qu'il obtint à son époque s'explique d'abord par les brillantes qualités d'exposition et de style que nous admirons encore chez lui, et en second lieu par la conformité de sa pensée avec les tendances dominantes du XVIII^e siècle. La réaction contre le condillacisme se dessina dès le début du siècle suivant; elle fut menée avec une particulière vigueur par Maine de Biran, qui, dans de fortes et claires analyses, montra que l'auteur n'avait tiré la connaissance de la sensation que parce qu'il l'y avait d'abord frauduleusement introduite.

Robert, *Théories logiques de Condillac;* Baguenault de Puchesse, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris, 1910.

Eug. LENOBLE.

CONDORCET. — Le marquis de Condorcet, mathématicien et philosophe, né en 1734, s'empoisonna en 1794 pour échapper à la guillotine des Montagnards. Il croyait passionnément au progrès, et il avait salué dans la Révolution l'ère nouvelle qui devait le réaliser. « Un heureux événement, écrivait-il, a tout à coup ouvert une carrière immense aux espérances du genre humain : un seul instant a mis un siècle de distance entre l'homme du jour et celui du lendemain. » Il pensait aussi que, pour hâter le progrès, l'instruction est toute-puissante. Et c'est pourquoi il s'adonna aux matières d'éducation publique avec une conviction grave et ardente. Son *Rapport* présenté, en 1792, à l'Assemblée législative, le plus remarquable des travaux pédagogiques de la Révolution, a été largement mis à profit par les législateurs de son temps; bien plus, on le lit encore avec quelque intérêt.

L'instruction assure le progrès de l'humanité parce que, au jugement de Condorcet, elle est, en même temps qu'un instrument de liberté et d'égalité, la véritable source de la moralité. On enseignera donc, dans les écoles primaires, « ce qui est nécessaire à chaque individu pour se conduire lui-même et jouir de la plénitude de ses droits. » Des conférences hebdomadaires, « espèces de sermons laïques » (G. Compayré), seront professées chaque dimanche par les instituteurs. On pratiquera la coinstruction, si bien que les filles recevront la même éducation que leurs frères et leurs futurs maris.

Condorcet n'oublie pas qu'il est mathématicien. Non seulement il demande que la connaissance technique des arts et des métiers soit en honneur dans les écoles populaires — en quoi il n'aurait pas tout à fait tort; mais encore, au détriment des lettres, il donne aux sciences la place d'honneur dans l'éducation — ce qui est vraiment un excès.

J. BRICOUT.

CONDREN. — Charles de Condren, deuxième supérieur général de la congrégation de l'Oratoire de Jésus, est né le 15 décembre 1588 au château de Vaubuin près de Soissons; il est mort à Paris, le 7 janvier 1641.

I. VIE. — 1° *Jusqu'au généralat.* — Son père, gouverneur du château de Montceaux, qui le destinait à la carrière militaire, lui avait fait donner une éducation martiale et bien que, à deux ans et demi, comme le raconte son premier et principal historien, le P. Amelote, l'enfant se fût donné à Dieu, à sept ans, il ne pensait qu'à se battre; mais plus tard il cachait saint Thomas sous ses habits pour le lire en allant à la chasse, il vidait à demi la paillasse de son lit pour en faire sa bibliothèque. On voulait l'envoyer à Calais, puis en Hollande pour apprendre le métier de soldat : le jeune homme, dont « l'unique ambition était de travailler pour Dieu dans l'Église » demanda d'aller à la place combattre les Turcs en Hongrie. Pendant une grave maladie qu'il eut alors, il fit promettre à son père de l'autoriser à se faire prêtre et commença à suivre en Sorbonne les leçons de Duval et de Philippe de Gamache. A vingt-trois ans, il enseignait la philosophie au collège du Plessis; déjà d'une vertu éminente, il renonçait à son patrimoine, n'acceptant de son père qu'une pension à titre d'aumône, vendait ses livres pour soulager les pauvres, se retirait à la campagne une année entière pour se préparer au sacerdoce, qu'il reçut le 17 septembre 1614. Il prêcha quelque temps dans la capitale et dans les villages; un moment, il se sentit attiré par la pauvreté de l'ordre de saint François, par la vie tout angélique des Chartreux, mais entra à l'Oratoire où le P. de Bérulle lui confia la mission de fonder les maisons de Nevers (1618), de Langres (1619), de Poitiers (1621), et l'appela ensuite à diriger le séminaire de Saint-Magloire. Il devient confesseur de Gaston d'Orélans, frère du roi, contribue à fonder la fameuse Compagnie du Saint-Sacrement; malgré la désolation intérieure qui l'accablait alors, il fut un des directeurs les plus appréciés de son temps, convertit beaucoup de protestants. En 1625, il est appelé à la maison mère de la rue Saint-Honoré, le P. de Bérulle estime tant sa sainteté qu'il le prend pour confesseur : « Lorsqu'il passait devant sa chambre, raconte Amelote, il se jetait à terre pour baiser les vestiges de ses pas. »

2° *Le généralat.* — Le cardinal de Bérulle étant mort le 2 octobre 1629, l'assemblée générale élut le 30 octobre le P. de Condren, alors à Nancy, pour lui succéder. Pendant les dix-huit années de son existence, l'Oratoire avait surtout vécu d'usages et d'un petit nombre de règles rédigées en vue des cas les plus pressants. Le nouveau supérieur réunit une assemblée générale des soixante et onze maisons dont se composait alors la congrégation : on délibéra que les Pères « ne seraient point liés par les vœux ordinaires de la religion, que ce serait une congrégation purement ecclésiastique et sacerdotale et que chacun y servirait Dieu sous l'autorité des évêques et dans les lois de l'Église » (4^e session). Il y demanda publiquement pardon des manquements qu'il avait pu commettre, donna sa démission, qui fut refusée. A l'assemblée de 1634, nouvelle démission, également refusée, qu'il eût encore donnée de nouveau en 1638, si Richelieu ne l'eût *menacé* d'un archevêché et si son confesseur ne l'eût obligé à y renoncer. Il garda donc sa charge « comme une servitude générale qui l'obligeait à être à ses inférieurs plus qu'à lui-même et à porter leurs croix. » Amelote, *Abrégé*, XXVII. Le P de Bérulle est le fondateur de l'Oratoire; la constitution définitive a été arrêtée sous le P. de Condren, bien qu'il ne se fût jamais résigné à le gouverner.

II. DOCTRINE. — Ce qui a été dit de la vie laisse présumer la doctrine qui nous est connue par des *Lettres*, une centaine : 1^re édit., 1643; 2^e, 1648; une de l'abbé Pin, 1857; *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, dont la II^e partie seulement serait de lui, la I^re serait d'un Père de l'Oratoire dont on ignore le nom, la III^e et la IV^e de Quesnel; *Considérations sur les mystères de Jésus-Christ*, recueil de confé-

rences publié par le P. Ingold, Paris, 1882. Le P. de Bérulle avait surtout insisté sur cette idée qu'en tout « il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même. » Mais chez lui, le *théocentrisme* s'oriente spontanément vers l'adoration cantique, se traduit par des *élévations;* celui de Condren, aboutit au *sacrifice* perpétuel et universel d'adoration. Puisque Dieu est tout, il faut que la créature lui offre en *sacrifice*, détruise en quelque sorte le semblant d'être dont elle dispose. Le Christ n'est pas avant tout rédempteur ou médiateur, il est et fut toujours *hostie* à son Père, il s'est offert à lui pour s'approprier les qualités de la créature et en même temps les *réduire et consommer* dans les qualités et propriétés divines : « Le sacrifice de Jésus-Christ est... le dernier effort qu'a fait la divine Sagesse pour former l'artifice de toute la gloire qui se peut donner à l'Être infini. » Amelote, *Vie*, I, 136. Ainsi, le péché originel n'est pas seulement *heureuse faute* parce qu'il nous a valu un tel rédempteur, il l'est surtout parce qu'il a procuré à Dieu un sacrifice digne de lui. A la messe, le Christ n'est pas avant tout *objet* d'adoration pour nous, il est *principe* d'adoration à son Père, *modèle* d'adoration pour toutes les créatures par l'anéantissement complet de tout son être devant Dieu.

De cette théorie résultent de graves conséquences pour l'humanité. L'homme est pécheur sans doute, mais il est surtout néant du fait de sa création : « Il faut que nous nous offrions nous-mêmes en sacrifice, afin de déclarer par notre mort que tout droit lui appartient et que, devant lui, nous ne devons réserver aucune puissance sur nous. » *Ibid.*, p. 139. Cet anéantissement doit être pris à la lettre : nous sommes victimes ; or une victime ne songe pas à perfectionner son être, mais à le détruire. De là, des expressions comme celles-ci : « Ayez l'intention de vous déposséder de votre nature; votre occupation doit être tout pour Dieu. »

Tel est le fond de sa doctrine qui se traduit par des pratiques ou des *méthodes* pour les diverses circonstances de la vie : *a*) chaque jour, « puisque le Verbe incarné est la source et le fondement de toute notre vie, nous devons offrir notre réveil au premier moment de liberté qu'a eu le Verbe entrant par l'Incarnation dans l'être créé et rendant à Dieu dans cet état des devoirs divins convenables à sa sainteté, à sa sapience et à sa vertu infinie. » *Lett.*, 35, p. 426, édit. 1643. Son oraison, qui aura sa parfaite expression dans la méthode de Saint-Sulpice, se trouve condensée dans les actes oratoriens : Je vous adore, ô mon Sauveur, dans le mystère de votre sainte Incarnation... et je me donne à vous pour entrer dans tous vos desseins sur moi. Dans l'examen particulier, il n'est pas tant question de travailler à l'extermination de tel vice que de s'examiner sur le mauvais usage des vertus que Jésus-Christ nous a données, rejetant ses inspirations et empêchant ses opérations et mouvements. Il faut communier souvent « pour que Jésus-Christ soit en nous tout ce qu'il doit être et que nous cessions d'y être tout ce que nous y sommes, à dessein de nous perdre en lui et de nous priver de nous-mêmes. » *Lett.*, édit. Pin, p. 279. — *b*) Chaque année aux fêtes, à l'Ascension par exemple : « Je supplie Notre-Seigneur Jésus-Christ de vous unir à sa très sainte Mère, à ses apôtres, à ses disciples et à toute l'Église dans l'amour et l'adoration de son état parfait et accompli dans lequel il est entré par son Ascension. » *Lettres*, p. 63. — *c*) Avant la mort, en faisant son testament, rendre compte à Dieu « des biens intérieurs et extérieurs qu'il lui a plu nous donner, considérer... l'usage que nous en avons fait, et combien cet usage a été conforme ou non à ses intentions saintes et à l'usage parfait que Jésus-Christ son Fils a fait en sa vie des biens qu'il lui avait donnés. » *Lettres*, p. 306.

III. Sainteté, génie, influence. — Tout cela est d'un saint, car il a pratiqué ce qu'il écrivait. Les sept cents pages de sa vie par le P. Amelote, qui se déclare en mesure de justifier tout ce qu'il raconte, en sont une preuve continuelle; saint Vincent de Paul disait qu'on ne trouvait point son semblable; M. Olier écrit « qu'il fut un modèle parfait de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Je dis ceci avec reconnaissance à la divine Majesté, de m'avoir mis entre les mains d'un homme si divin... tout apostolique, d'un homme qui était vraiment en son intérieur un autre Jésus-Christ. » M. Bremond, en citant cette page, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1916, t. III, p. 295, dit qu'on n'en trouverait pas l'équivalent, dans tout ce qui a été dit des autres saints de ce temps, Bérulle, François de Sales, Vincent de Paul, Lallemant, etc. Son dépouillement était universel au point de déconcerter notre humaine nature, tout ensemble le plus immobile et le plus flexible des hommes, sourd à toutes les voix que peuvent prendre la chair et le sang, souple comme une feuille aux moindres haleines du ciel.

Il était admirablement doué en tout : « Personne, dit Caracciolo, ne fut plus théologien que lui. » *Vie*, p. 78. M. Bremond le déclare « le plus *haut* génie religieux des temps modernes » (p. 358). Son style est beaucoup plus ferme, beaucoup plus clair que celui du P. de Bérulle. Avec cela, des qualités humaines d'enjouement qui ne recule pas devant la boutade amusante, si la charité n'est pas blessée. « Sa conversation était si douce et si agréable qu'on ne s'en séparait que charmé. Il aimait à rire durant la récréation et si ses discours ne portaient pas alors si droit à Dieu, ils détachaient toujours de la terre. » Lamothe Goulas, *Mémoires*, V. Bremond, p. 293.

On a peine à comprendre comment un si grand homme est si peu connu. Peut-être l'habitude qu'il avait de « donner à Dieu le temps que désire la suavité de sa conduite » le faisait paraître indécis sans qu'il le fût vraiment, et l'empêchait de *prendre* sur les hommes. La sublimité même de sa doctrine serait une autre cause d'oubli : Amelote le compare à l'aigle que l'on perd de vue dans les nuées et au chérubin qui éblouit notre esprit de ses lumières; les deux comparaisons sont vraies; la parole de sainte Chantal sur Condren n'est pas une pure hyperbole : « Dieu avait donné notre B. Père pour instruire les hommes, mais il a rendu celui-ci capable d'instruire les anges. » Pour être juste, il faut se rappeler que Condren se continue dans Olier; que c'est lui que nous entendons dans les *Lettres*, la *Journée chrétienne*, le *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* du fondateur de la société de Saint-Sulpice ; que, par lui, ce dernier a fondé les séminaires, etc. Physionomie attachante, mystérieuse que Mellan a bien rendue dans le portrait qu'il en a fait.

Près de sa fin qu'il avait prédite huit mois à l'avance, il se mit dans une disposition « de respect et d'adoration de la parfaite obéissance que Jésus-Christ avait rendue à son Père jusqu'à la mort... d'offrande de lui-même à Jésus-Christ, etc. » Amelote, II, 390. Son corps, inhumé dans la chapelle de la rue Saint-Honoré, fut retrouvé en 1884 et déposé dans la chapelle du collège de Juilly fondé sous son généralat.

Amelote, *La vie du P. Charles de Condren, second supérieur général de la Congrégation de l'Oratoire de Jésus... composée par un prêtre*, Paris, 1643; 2e édit., 1657, « premier modèle, dit M. Bremond, de biographie psychologique. » On n'a pas encore de Condren une histoire critique. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, p. 284-418; Cloysault, *Généralats du cardinal de Bérulle et du P. de Condren*, p. 179-315; Faillon, *Vie de M. Olier*, t. I, p. 135 sq.; Houssaye, *Le P. de Bérulle et l'Oratoire de Jésus*, c. VII, p. 200 sq.; Huvelin, *Quelques directeurs d'âmes au XVIIe siècle*, p. 75 sq.; Perraud, *L'Oratoire de France au XVIIe et au XIXe siècles*, p. 148-204. A. Molien.

1. CONFÉRENCES DE SAINT-VINCENT DE PAUL. — C'est sous ce nom que l'on désigne d'ordinaire la Société de Saint-Vincent de Paul, 6, rue de Furstenberg, Paris (6e), dont la France et l'Église sont si fières et à qui les pauvres sont si redevables.

Cette société fut fondée, en 1833, par quelques jeunes étudiants de Paris, désireux de prouver par leur charité agissante l'éternelle vitalité de la foi chrétienne; désireux aussi de trouver dans la pratique de la charité la meilleure manière de se sanctifier eux-mêmes. L'œuvre fondamentale adoptée par les fondateurs fut la visite des pauvres à domicile, et l'unité essentielle, la « conférence de charité » ou simplement la conférence. Voir OZANAM.

Voici en quels termes le *Manuel pratique d'action religieuse*, publié en 1913 par l'Action populaire, définit, p. 620, 621, l'organisation de la Société de Saint-Vincent de Paul (d'après une brochure de son conseil général) :

a) La *conférence* reste l'unité fondamentale. Elle est complètement autonome. La participation à l'œuvre commune n'exige d'elle que l'observation du règlement et, en particulier, des deux prescriptions suivantes : 1° pratiquer la visite à domicile; 2° envoyer, chaque année, une statistique de ses œuvres au conseil dont elle relève. Pour le reste, la conférence fait ce qu'elle veut et comme elle le veut. Elle recrute elle-même ses membres, elle choisit les familles à soulager, fixe la quotité des secours, détermine les œuvres spéciales qu'il lui plaît de pratiquer concurremment avec la visite.

Les ressources sont fournies par les quêtes faites en séances, par un sermon de charité que MM. les curés veulent bien accorder à un jour de fête de la paroisse, par une souscription ou une vente de charité.

Dans la conférence, le rôle principal appartient au président, qui doit connaître tous ses confrères et tous les visités, et veiller tout particulièrement à bien organiser les séances hebdomadaires. Un ou plusieurs vice-présidents suppléent le président en cas d'absence, le secrétaire rédige les procès-verbaux des séances, le trésorier a le soin de budget, les confrères, enfin, ont pour devoir, après l'assistance régulière aux séances, de bien faire la visite des familles qui leur sont confiées.

b) Pour assurer une certaine unité de fonctionnement, les *conseils particuliers* réunissent les présidents et vice-présidents de conférences et d'œuvres spéciales d'une même ville. Ces conseils ont un bureau formé d'un président, d'un vice-président, d'un secrétaire et d'un trésorier. Ils possèdent une caisse alimentée par les subventions des conférences, pour subvenir aux conférences les plus pauvres. Ils s'occupent des œuvres d'un caractère général qui intéressent toutes les conférences de la ville.

c) Pour relier les conseils particuliers entre eux, il y a par diocèse un *conseil central* et par nation un *conseil supérieur*. Au sommet, le *conseil général* constitue le centre de la société, le lien qui réunit en un faisceau tous ses groupements et toutes ses œuvres; il prononce les agrégations de conférences, institue les conseils, rédige un rapport général annuel, publie un bulletin mensuel, etc.

Albert de Mun a dit avec raison que « les conférences de Saint-Vincent de Paul furent la grande école de dévouement envers le peuple et la source de tout le mouvement social catholique au XIXe siècle. » Quel bien, matériellement et moralement, ces hommes et ces jeunes gens ont fait aux familles indigentes qu'ils visitent, consolent, réconfortent, assistent de toutes façons, en vrais disciples de Jésus-Christ ! Et que d'œuvres, aussi pratiques que variées, sont nées ou relèvent à quelque titre de leurs actives conférences ! Saintes-familles, patronages, bibliothèques populaires, fourneaux économiques, comités de Saint-François Régis (œuvre des mariages), secrétariats des familles, maisons ouvrières et jardins ouvriers, caisses de loyers, colonies de vacances, œuvres de placement, travail des femmes à domicile, mie de pain, réchauds de midi, service de consultations, etc., rien n'est oublié de ce qui peut alléger le sort des pauvres. Qu'on lise l'excellent *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières*, publié par la société, 2e édition, Paris, 1923, et tenu à jour par son périodique très apprécié, la *Correspondance des Œuvres :* cette seule lecture suffit à montrer le vaste champ de misères et de besoins dans lequel les membres des conférences se meuvent avec une charité intelligente et soucieuse de s'adapter aux circonstances si mouvantes des temps.

La Société de Saint-Vincent de Paul compte maintenant plus de dix mille conférences, c'est-à-dire environ cent cinquante mille membres actifs. Il en existe dans presque tous les pays du monde. Présentement elles se multiplient aux États-Unis. L'Allemagne, principalement la Westphalie, n'y est pas étrangère. La Belgique est, avec nos deux départements du Nord et du Pas-de-Calais, le pays où la société est relativement le plus développée : ce succès est dû, en grande partie, à l'action de feu M. Vrau, le « saint de Lille ».

Aucune tendance séparatiste ne s'est jamais manifestée : c'est que le conseil général, à Paris, n'a pas à distribuer les recettes. A peine si, au temps du cardinal Kopp, dans le diocèse de Breslau, une conception étrangère à la société se fit jour; mais bientôt on comprit que les présidents des conférences devaient partout être des laïques, de bons laïques chrétiens et dociles sans doute, mais des laïques.

En dépit des suspicions ou des tracasseries auxquelles elle fut parfois en butte, sous Napoléon III autant et plus même que sous la Troisième République, la Société de Saint-Vincent de Paul n'a cessé de se développer : son œuvre est trop manifestement utile pour que les honnêtes gens n'en souhaitent pas la prospérité toujours croissante.

J. BRICOUT.

2. CONFÉRENCES POPULAIRES. — « Savez-vous ce que je rêve? disait, en 1907, le P. Janvier. C'est un rêve, hélas! Mon rêve serait que, dans les paroisses, le pauvre curé de campagne distribuât la doctrine aux fidèles venus dans son église, et, quelques instants après, qu'un conférencier allât répandre la vérité là où le prêtre n'a pu la faire pénétrer. Et puisqu'il y a quarante mille curés en France, je voudrais y ajouter cent mille conférenciers, afin que, tous les dimanches, il y eût deux prônes bien catholiques, bien orthodoxes dans nos villages : le prône du curé et le prône du conférencier. » Oui, « c'est un rêve », qu'on doit cependant réaliser dans la mesure du possible.

Pour les conférences *contradictoires* avec des non-catholiques, voir CONTROVERSE : nos conférenciers, en pareil cas, doivent se munir d'approbations autorisées.

Des sociétés de conférenciers populaires existent à Paris et dans quelques grandes villes, souvent avec comité central et comités locaux. Qu'on se renseigne auprès du Bureau diocésain.

Ces conférences gagneront à être précédées et suivies de bonnes chansons et monologues, et les conférenciers feront bien d'user des projections (les projections à *l'église* ont été rigoureusement interdites par le Saint-Siège) et du cinématographe. S'adresser à la Bonne Presse, etc. Mais l'essentiel sera toujours la conférence elle-même. Qu'elle ait pour thème un sujet important et intéressant pour l'auditoire auquel on parle, et qu'on le traite avec clarté, avec esprit, sérieusement et honnêtement. Même quand on a affaire à des gens du peuple, il ne faut dire que ce qui est et tel qu'on le connaît. On ne résout pas une difficulté, doctrinale ou historique, par une heureuse plaisanterie ou repartie ni par quelque à-côté trop habile. Du reste, il peut se rencontrer, parmi les auditeurs, un homme

ou même une femme qui sache et qui ne se contente pas à si bon marché.

C'est un art difficile que celui du conférencier populaire, et je comprends qu'il se soit fondé pour eux des écoles spéciales. Ces écoles devraient être fréquentées non seulement par les conférenciers d'humble condition et de modeste culture, mais même par les avocats et les gens cultivés qui se destinent à un tel apostolat.

Récemment encore, au Cercle catholique du Luxembourg, à Paris, une de ces écoles de conférenciers populaires s'ouvrait sous la direction d'un maître en la matière, M. l'abbé Desgranges. La première session, du 22 janvier au 2 février 1924, compta onze cours, dont voici le programme : I. Comment se préparer à la réunion publique : lectures, travaux écrits, exercices oraux, dispositions morales. — II. Faut-il ressusciter les querelles religieuses? — III. Conférence contradictoire : catholicisme et révolution. — IV. Comment se lancer : interruption, intervention, réplique, conférence de quartier, la grande conférence. — V. Conférence contradictoire. — VI. Conférence contradictoire : les miracles de Lourdes. — VII. Comment se faire écouter d'un auditoire populaire : les exigences d'un public ouvrier, les points de conflits. — VIII. La doctrine sociale catholique en face du communisme. — IX. Les catholiques et la guerre. — X. Conférence contradictoire. — XI. Conférence contradictoire. On ne saurait être plus pratique. Sans aucun doute, M. Desgranges fera de bons disciples, dans l'élite de nos cercles d'études comme parmi la jeunesse de nos grandes écoles.

La moisson est abondante. Que, pour y travailler avec succès, les bons ouvriers se multiplient et ne s'épargnent aucun effort!

Faut-il redire que le choix du sujet à traiter est presque aussi important que celui du conférencier lui-même? Que le thème en intéresse l'auditoire spécial auquel on s'adresse. A certaines époques, l'actualité religieuse sera tout indiquée. C'est ce qu'a bien compris le Bureau des Conférences, Paris (7e), 37, rue Barbet-de-Jouy, créé sur l'initiative du cardinal Dubois et avec le haute approbation des cardinaux et évêques de France. Les conférenciers commencèrent à circuler à partir de décembre 1924 et visèrent à assurer, dans notre pays, à toute paroisse ou à toute œuvre qui en fit la demande, une conférence chaque mois. En décembre 1924, suivant les régions, les sujets traités furent les suivants : Qui sont nos adversaires et quel est leur plan? — De la question religieuse en Alsace et en Lorraine. — L'ambassade au Vatican. — Les Congrégations. On comprend que ces problèmes brûlants et d'une si grande portée aient piqué l'attention publique.... Il y a là une œuvre salutaire à maintenir et à développer.

J. Bricout.

1. CONFESSEURS (Commun des). — Dans la liturgie, « on donne le nom de *Confesseurs* à tous les saints évêques, docteurs, prêtres, religieux et simples fidèles qui n'ont pas souffert le martyre, mais qui ont pratiqué d'une manière héroïque les vertus chrétiennes pendant leur vie. Le nom de martyrs se donne aux saints et aux saintes; celui de confesseurs est réservé aux saints. Liturgiquement parlant, l'Église classe ses *confesseurs* en quatre catégories : 1° les confesseurs pontifes; 2° les docteurs; 3° les confesseurs non pontifes; 4° les abbés. Il n'y a pas opposition entre les membres de cette division, en sorte qu'un confesseur pontife peut être en même temps docteur; mais l'Église, dans sa classification, a surtout égard au titre que les confesseurs ont porté avec le plus d'éclat. » A. Lerosey, *Histoire et symbolisme de la liturgie*, Paris, 1912, p. 669. Pontife, c'est-à-dire pape ou évêque; docteur, c'est-à-dire reconnu par l'Église comme un des grands maîtres de sa doctrine; abbé, c'est-à-dire fondateur ou chef d'un de ses plus anciens ordres religieux.

I. Confesseurs pontifes. — Le commun d'un confesseur pontife compte deux messes distinctes : la messe *Statuit* et la messe *Sacerdotes tui*, ainsi appelées du premier mot de leur introït. Aux évangiles de ces deux messes correspondent, dans l'office, des leçons différentes. Les leçons du premier nocturne se composent d'extraits de la Ire épître à Timothée, dans lesquels saint Paul célèbre la dignité et surtout les vertus et les devoirs d'un bon évêque. Mais, dans l'ensemble, l'office se borne à rappeler et à commenter les deux messes, particulièrement l'épître de la première et les évangiles de l'une et l'autre.

Cette épître (*Ecce sacerdos magnus...*) est comme tissée de paroles empruntées à l' « Éloge des Pères » de l'Ecclésiastique. J'en cite les premières et les dernières lignes : « Voici un grand pontife, qui a été agréable à Dieu pendant sa vie, qui a été trouvé juste, et qui est devenu la rançon des hommes au temps de la colère. Nul n'a été élevé en gloire comme lui; il a conservé la loi du Très-Haut : c'est pourquoi Dieu lui a juré de perpétuer sa gloire dans sa postérité... Il lui a confié le souverain sacerdoce, et il l'a comblé d'honneur, afin qu'il exerçât son ministère d'une manière digne de son Dieu, et qu'il lui offrît un encens dont l'odeur lui fût agréable. »

La parabole des talents forme l'évangile de la messe *Statuit*, et une exhortation à la « vigilance » remplit celui de la messe *Sacerdotes tui*. Le maître félicite et récompense les deux serviteurs qui ont fait fructifier leurs talents. : « Courage, bon et fidèle serviteur; parce que vous avez été fidèle en des choses peu importantes, je vous établirai sur de plus considérables : entrez dans la joie de votre maître. » De même, le père de famille veut, à quelque heure qu'il vienne, trouver son serviteur toujours prêt, sur ses gardes, distribuant à tous la nourriture au temps convenable : « Heureux ce serviteur, si son maître, à son arrivée, le trouve agissant ainsi. Je vous le dis en vérité, déclare Jésus à ses disciples, il l'établira sur tous ses biens. » L'un et l'autre de ces évangiles sont pris en saint Matthieu, xxv, 14-23; xxiv, 42-47. Veillez, travaillez, sanctifiez-vous et sanctifiez le peuple qui vous est confié : n'est-ce pas là ce que Notre-Seigneur et l'Église demandent des papes et des évêques qui nous régissent?

Il existe pour quelques lieux (diocèses ou congrégations) un commun de plusieurs confesseurs pontifes : l'évangile de la messe, emprunté à saint Marc, xiii, 33-37, a trait également à la vigilance. « Que le maître ne vous trouve pas endormis, » répète Notre-Seigneur à ses disciples. Et il ajoute : « Ce que je vous dis, à vous, je le dis à tous : Veillez. »

II. Docteurs. — La messe et l'office du commun des docteurs sont, à quelques particularités près, les mêmes pour un docteur pontife que pour un docteur non pontife : c'est que la fonction de *docteur*, célébrée par l'Église, est sensiblement la même, chez l'un que chez l'autre.

« O saint Docteur, bienheureux *N.*, lumière de l'Église, vous qui avez tant aimé la loi divine, priez pour nous le Fils de Dieu. » *O Doctor optime, Ecclesiæ sanctæ lumen, beate N., divinæ legis amator, deprecare pro nobis Filium Dei* : cette belle antienne exprime bien les sentiments dont s'inspirent et la messe *In medio Ecclesiæ* et l'office qui y correspond. Comme, aussi, l'offertoire traduit avec non moins de poésie que de vérité la fécondité heureuse et sans limites de la doctrine enseignée par le saint docteur que l'on célèbre : *Justus ut palma florebit; sicut cedrus quæ in Libano est, multiplicabitur.* « Le juste fleurira comme

le palmier, et se multipliera comme le cèdre du Liban. » Ps., XCI, 13.

L'épître et l'évangile sont surtout à méditer : l'épître extraite de la IIe épître à Timothée, IV, 4-8, l'évangile puisé dans saint Matthieu, V, 13-19.

« Mon très cher fils, dit saint Paul à son disciple, je vous en conjure devant Dieu et devant Jésus-Christ, qui doit juger les vivants et les morts au jour de son avènement et de son règne, annoncez la parole, insistez à temps et à contre-temps; reprenez, suppliez, menacez, avec une entière patience et toujours en instruisant. Car un jour viendra où les hommes ne pourront plus souffrir la saine doctrine, et où, travaillés d'une extrême démangeaison d'entendre ce qui les flatte, ils auront recours à une foule de docteurs propres à satisfaire leurs désirs, et ils fermeront l'oreille à la vérité pour l'ouvrir à des fables. Mais pour vous, veillez continuellement, travaillez sans relâche, acquittez-vous des devoirs d'un prédicateur de l'Évangile... »

Et le divin Maître est encore plus pressant, plus éloquent, plus énergique que son grand Apôtre : « Vous êtes le sel de la terre, dit-il à ses disciples... Vous êtes la lumière du monde... Ne pensez pas que je sois venu détruire la Loi et les Prophètes : je ne suis pas venu les abolir, mais les accomplir. Car, je vous le dis en vérité, jusqu'à ce que disparaissent le ciel et la terre, un seul iota ou un seul trait de la Loi ne passera pas, que tout ne soit accompli. Celui donc qui violera le moindre de ses commandements, et qui apprendra aux hommes à les violer, sera le plus petit dans le royaume des cieux; mais celui qui fera et enseignera sera grand dans le royaume de Dieu. » Aussitôt après la lecture de cette page magnifique, le prêtre récite le *Credo*, témoignant ainsi de sa foi entière aux vérités du symbole qui résume toute la révélation divine. Que tout cela est superbement expressif!

« Sel de la terre » et « lumière du monde », nos grands docteurs l'ont été et par leur enseignement et par leur vie. On ne peut être bon chrétien que si, comme eux, on croit et professe toute la doctrine catholique; que si, comme eux, on vit sa foi.

III. Confesseurs non pontifes. — Confesseurs qui ne furent ni papes ni évêques, ni docteurs, ni abbés au sens qui a été dit. Par exemple, saint Vincent de Paul, saint Louis roi de France, saint Ignace de Loyola.

Pour un confesseur non pontife, nous avons deux messes (*Os justi*, *Justus ut palma*) et deux séries de leçons en rapport avec ces deux messes.

L'introït de la première messe est fait de deux versets et demi du beau psaume XXXVI (dans la Vulgate) : « La bouche du juste annonce la sagesse, Et sa langue proclame la justice... N'enviez pas le bonheur des méchants, Et ne soyez point jaloux de ceux qui font le mal. » Quels bons conseils dont chacun pourrait faire son profit!

L'épître n'est pas moins suggestive. Elle se compose de quelques lignes de l'Ecclésiastique, XXXI, 8-11, où la maudite soif de l'or, — *auri sacra fames*, disaient les anciens, — nous apparaît heureusement vaincue chez le saint que l'on célèbre. « Heureux, s'écrie l'auteur sacré, heureux l'homme qui a été trouvé sans tache, qui n'a point couru après l'or, qui n'a mis son espérance ni dans l'argent ni dans les trésors! Qui est-il? pour que nous le louions. Car il a fait des merveilles au cours de sa vie. Il a été éprouvé et trouvé parfait, sa gloire sera éternelle : il a pu faire le mal, et il ne l'a point fait. Aussi sa fortune sera-t-elle affermie, et l'assemblée (des saints) publiera ses aumônes. » De combien de péchés le détachement des richesses préserve l'homme! Il est tant de gens qui se perdent pour devenir riches et en employant mal leurs biens!

L'évangile (Luc., XII, 35-40) — comme l'évangile de la seconde messe pour un confesseur pontife — nous exhorte à la vigilance chrétienne. « Heureux, s'écrie Notre-Seigneur, ces serviteurs que le maître, à son arrivée, trouvera veillant!... Tenez-vous toujours prêts, car le Fils de l'homme (semblable à un voleur) viendra à l'heure que vous ne pensez pas. » Pourquoi donc l'Église nous prêche-t-elle si souvent ce devoir de la vigilance? C'est que nous sommes légers, imprévoyants, volontiers oublieux de la mort et du jugement qui la suivra, uniquement occupés des plaisirs et des intérêts de l'heure présente.

La seconde messe rappelle la première — et même les messes pour confesseurs pontifes ou pour docteurs — par certains traits et certaines images. Nous avons déjà vu le juste comparé au palmier et au cèdre du Liban; nous avons déjà entendu l'éloge de l'homme qui ne se fait pas le vil adorateur ou esclave de l'or. Toutefois, il nous est bon d'ouïr, de la bouche même du Sauveur, ces conseils pressants, Luc., XII, 33, 34; Matth., XIX, 28, 29, rappelés dans l'évangile et la communion de cette seconde messe : « Vendez ce que vous avez, et distribuez-le en aumônes. Faites-vous des bourses qui ne s'usent point; amassez dans le ciel un trésor inépuisable, qui ne puisse être ravi par les voleurs ni rongé par les mites. Car, où est votre trésor, là aussi sera votre cœur. — Je vous le dis en vérité, vous qui avez tout abandonné pour me suivre, vous recevrez le centuple, et vous posséderez la vie éternelle. » Que de saints la méditation et la mise en pratique de ces diverses paroles ont produites depuis vingt siècles, de toutes les conditions et sous tous les climats!

Est-il besoin d'ajouter que toutes les fécondes exhortations de ces deux messes reviennent sans cesse dans les offices correspondants? Elles se retrouvent pareillement, en grande partie, dans la messe commune de plusieurs confesseurs non pontifes que l'Église a approuvée, ici encore, pour quelques lieux déterminés.

IV. Abbés. — De même, dans le commun des abbés, qui, par bien des côtés, se confond avec le commun d'un confesseur non pontife. Et cela se conçoit sans peine, pour peu qu'on se rappelle que maints fondateurs ou chefs d'ordres religieux, rangés parmi les confesseurs non pontifes (Dominique, François d'Assise, Ignace de Loyola, etc.), figureraient fort bien, parmi les abbés, à côté de saint Antoine ou de saint Benoît. La messe et l'office d'un confesseur non pontife et ceux des abbés ne conviendraient-ils pas aussi bien aux uns et aux autres?

Voici, par exemple, l'évangile de la messe pour un abbé, Matth., XIX, 27-29 : « En ce temps-là, Pierre dit à Jésus : Voilà que nous avons tout quitté et que nous vous avons suivi : quelle sera donc notre récompense? Jésus leur répondit : Je vous le dis en vérité, pour vous qui m'avez suivi, au jour du renouvellement, lorsque le Fils de l'homme sera assis sur le trône de sa gloire, vous serez aussi assis sur douze trônes, et vous jugerez les douze tribus d'Israël. Et quiconque abandonnera pour moi une maison, ou des frères, ou des sœurs, ou un père et une mère, ou une femme, ou des enfants, ou des terres, recevra le centuple, et possédera la vie éternelle. » Est-ce que, pour suivre Jésus, saint François d'Assise n'a pas tout quitté et n'a pas été scrupuleusement fidèle à dame Pauvreté son épouse? Son renoncement n'a-t-il pas été aussi absolu que celui de saint Antoine abbé? Pour le premier comme pour le second, l'Église n'a-t-elle pas également raison de chanter, à l'antienne de *Magnificat* des secondes vêpres : *Hic vir, despiciens mundum et terrena triumphans, divitias exlo condidit ore, manu?* « Méprisant le monde et triomphant des pensées terrestres, ce saint a acquis par ses paroles et par ses actions un trésor dans le ciel. » N'est-ce pas très justement qu'elle fait

le même éloge de tous les confesseurs non pontifes et, en général, de tous les saints ou de toutes les saintes? On ne serait pas un saint si l'on n'avait point pratiqué, à un degré héroïque, le détachement chrétien.

Quel que soit donc le confesseur que nous fêtions, — pontife, docteur, abbé, non pontife, — nous avons à profiter largement à son école, nous pouvons et nous devons puiser dans son culte lumière et force. Apprenons, chaque jour davantage, à vénérer l'éminente dignité des pontifes et des prêtres, à nourrir nos âmes de l'enseignement des docteurs, à imiter la vigilance, le détachement et les autres vertus de tous.

J. Bricout.

2. CONFESSEURS (Droit canon et liturgie). — I. Juridiction. II. Dans l'acte de la confession.

I. Juridiction. — 1° *Juridiction requise.* — Le prêtre seul est ministre du sacrement de pénitence. Mais il ne suffit pas au prêtre, pour absoudre validement, d'avoir reçu, par l'ordination sacerdotale, le pouvoir d'*ordre* de remettre les péchés, il lui faut de plus un pouvoir de *juridiction*, ordinaire ou délégué, sur le pénitent. C. 871 et 872.

1. *Juridiction ordinaire.* Ceux qui ont la juridiction ordinaire pour recevoir les confessions sont :

a) pour toute l'Église, le souverain pontife et les cardinaux ;

b) pour un territoire déterminé : l'Ordinaire du lieu pour le diocèse ou territoire qui lui est assigné; le curé (ou ceux qui en tiennent lieu) pour sa paroisse; et aussi le chanoine pénitencier, même d'une église collégiale, pour tout le diocèse ;

c) pour des personnes déterminées : les supérieurs religieux exempts ont aussi la juridiction ordinaire, mais sur leurs sujets seulement, et suivant leurs constitutions.

2. *Juridiction déléguée. a*) C'est l'*Ordinaire du lieu* où les confessions sont entendues qui seul peut conférer la juridiction déléguée à des prêtres séculiers ou religieux, même exempts, pour recevoir les confessions de n'importe quelle catégorie de pénitents, séculiers ou religieux. Les prêtres religieux à qui cette juridiction aurait été déléguée ne s'en serviront pas sans la permission, au moins présumée, de leur supérieur, à moins qu'il ne s'agisse d'absoudre un religieux (ou une religieuse) venu se confesser à eux pour la tranquillité de leur conscience.

Les Ordinaires des lieux ne doivent pas donner d'une manière habituelle la juridiction pour entendre les confessions à des religieux qui ne seraient pas présentés par leur propre supérieur; quant à ceux qui sont présentés par leur propre supérieur, ils ne la leur refuseront pas sans raison grave, mais (comme nous le dirons plus loin) ils devront au préalable s'être assurés de leur aptitude. C. 873 et 874.

b) Dans une religion cléricale exempte, *le supérieur* déterminé par les constitutions peut aussi conférer la juridiction pour entendre les confessions des profès, des novices, et des autres personnes vivant jour et nuit dans la maison religieuse (serviteurs, élèves internes, hôtes ou malades). Cette juridiction, il peut la donner même à des prêtres séculiers, ou à des religieux d'une autre congrégation.

Dans une religion laïque exempte (v. g. les Frères de Saint-Jean de Dieu) le supérieur propose le confesseur, mais celui-ci doit recevoir la juridiction de l'Ordinaire du lieu où se trouve la maison religieuse. C. 875.

c) *Pour confesser des religieuses*, même seulement novices, tout prêtre, séculier ou religieux, quel que soit son rang dans la hiérarchie ou son office (à l'exception toutefois des cardinaux), doit avoir une juridiction spéciale et particulière : sinon, l'absolution serait non seulement illicite, mais invalide, nonobstant toute loi particulière ou privilège contraire, que le Code révoque expressément. C. 876. Cette juridiction particulière doit être donnée par l'Ordinaire du lieu où se trouve la maison de ces religieuses aux confesseurs présentés par le supérieur régulier, si ces religieuses dépendent d'un supérieur régulier; sinon, à ceux que l'Ordinaire lui-même désignera. C. 876 et 525.

Le Code prévoit toutefois que, pour la tranquillité de sa conscience, une religieuse peut toujours, validement et licitement, se confesser dans une église ou un oratoire même semi-public, à tout confesseur approuvé pour les femmes par l'Ordinaire du lieu. Tout privilège contraire à l'exercice de ce droit est révoqué; la supérieure ne peut pas l'interdire, ni enquêter à ce sujet, et la religieuse n'est pas obligée d'en parler à sa supérieure. C. 522.

De même, lorsqu'une religieuse est gravement malade, même s'il n'y a pas danger de mort, elle peut faire venir n'importe quel confesseur approuvé pour les femmes, même s'il n'est pas approuvé pour les religieuses, et se confesser à lui autant de fois qu'elle le veut, tant que dure cette maladie grave : la supérieure ne peut l'empêcher ni directement ni indirectement. C. 523. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce sujet à propos des religieuses (v. Religieux).

d) Les Ordinaires des lieux et les supérieurs religieux ne conféreront la juridiction (ou la permission d'en user) qu'à ceux qui auront été reconnus aptes par *un examen*, sauf s'il s'agit d'un prêtre dont ils connaissent par ailleurs la science théologique.

Si, après avoir conféré la juridiction (ou donné la permission d'en user), ils ont des doutes sur la capacité d'un prêtre précédemment approuvé, ils lui feront passer un nouvel examen doctrinal, même s'il s'agit d'un curé ou d'un chanoine pénitencier. C. 577.

e) La juridiction déléguée pour entendre les confessions (ou la permission d'en user) peut être *limitée* (quant au temps, au lieu, aux personnes, aux cas...). Toutefois le Code recommande aux Ordinaires des lieux et aux supérieurs religieux de ne pas trop la restreindre sans motif raisonnable, C. 878. Voir Péchés réservés.

f) Cette juridiction peut être donnée par écrit ou de vive voix; mais, pour être valide, elle doit être *expresse*. La concession de la juridiction est absolument gratuite, et celui qui la donne ne peut rien exiger, C. 879.

g) L'Ordinaire du lieu, ou le supérieur religieux, ne doivent pas, sans une raison grave, *révoquer* ou *suspendre* la juridiction une fois donnée (ou la permission d'en user). Toutefois, s'il y a des raisons graves, l'Ordinaire peut interdire même à un curé ou à un chanoine pénitencier l'office de confesseur : ceux qui ont été l'objet de cette interdiction peuvent recourir au Saint-Siège, mais, en attendant la réponse de Rome, ils doivent obéir à l'Ordinaire. L'évêque ne peut cependant pas, sans consulter le Saint Siège, enlever en même temps la juridiction à tous les confesseurs d'une maison religieuse, s'il s'agit d'une maison *formée* (c'est-à-dire, comprenant au moins six religieux profès, dont quatre au moins sont prêtres s'il s'agit d'une religion cléricale).

2° *Sujets sur lesquels s'exerce la juridiction.* — 1. Tous les prêtres, séculiers ou réguliers, approuvés dans un lieu pour les confessions, qu'ils aient une juridiction ordinaire ou déléguée, peuvent validement et licitement absoudre, non seulement ceux qui ont domicile ou quasi-domicile dans ce lieu, mais aussi les *vagi*, les *peregrini* (les étrangers, venus d'un autre diocèse ou d'une autre paroisse), ainsi que les catholiques orientaux à quelque rite qu'ils appartiennent.

Ceux qui ont la juridiction *ordinaire* peuvent absoudre leurs sujets dans tout l'univers, C. 881.

2. *En danger de mort*, tous les prêtres, même non approuvés pour les confessions, peuvent validement

et licitement absoudre n'importe quel pénitent de n'importe quels péchés ou censures, quelque réservés ou notoires qu'ils puissent être, même s'il y a un prêtre approuvé présent. C. 882. La seule exception concerne l'absolution du complice *in peccato turpi*. Cette absolution serait valide en danger de mort; mais illicite (sauf le cas de nécessité) de la part du confesseur. C. 884. Voir plus bas, 4.

Ceux qui, en danger de mort, ont été absous par un prêtre non muni de pouvoirs spéciaux, d'une censure *ab homine*, ou d'une censure *très spécialement* réservée au Saint-Siège, sont obligés, une fois revenus à la santé, de recourir à celui qui a porté la censure (s'il s'agit d'une censure *ab homine*) ou à la Pénitencerie, ou à l'évêque, ou à un autre supérieur muni de pouvoirs spéciaux (s'il s'agit d'une censure *a jure*), C. 2252. Voir Peines.

3. Tous les prêtres qui entreprennent un *voyage sur mer*, pourvu qu'ils aient légitimement reçu le pouvoir d'entendre les confessions, soit de leur propre Ordinaire, soit de l'Ordinaire de l'un des ports où passe le navire, peuvent, durant tout le voyage, entendre les confessions de tous les fidèles, quels qu'ils soient, qui naviguent avec eux, quand même le navire passe, ou s'arrête même quelque temps, dans des lieux soumis à la juridiction d'Ordinaires différents.

De plus, toutes les fois que le navire fait escale, ces prêtres peuvent entendre les confessions soit des fidèles qui, pour quelque raison que ce soit, viennent au navire, soit, s'ils descendent à terre pour moins de trois jours, de ceux qui leur demandent à se confesser. Ils peuvent alors absoudre validement et licitement même des cas réservés à l'Ordinaire du lieu. C. 883.

4. En dehors du danger de mort, un prêtre ne peut pas validement absoudre *son complice in peccato turpi*. Même en danger de mort, cette absolution, quoique valide, serait illicite de la part du confesseur, en dehors du cas de nécessité. Et le Code renvoie sur ce point aux constitutions apostoliques, et nommément à la constitution de Benoît XIV *Sacramentum pœnitentiæ*, du 1er juin 1741. C. 884. Voir Peines.

II. Dans l'acte de la confession. — Le Rituel romain traite au titre III du sacrement de pénitence. Après avoir rappelé la doctrine théologique sur la matière, la forme et le ministre de ce sacrement, il recommande au confesseur la science, la prudence et l'esprit de prière qui feront de lui un habile médecin des âmes, lui demande d'accueillir avec charité les pénitents qui ont recours à son ministère : *Sacerdos, ad audiendam confessionem vocatus, promptum facilemque se præbeat.* Il donne ensuite quelques indications sur le lieu où doit se faire la confession, les ornements liturgiques du confesseur, la manière d'administrer ce sacrement. Nous suivrons le Rituel, en le complétant à l'occasion par les canons du Code.

1° *Lieu où doit se faire la confession.* — Régulièrement c'est à l'église, ou dans un oratoire (public ou semi-public) que l'on doit entendre les confessions. C. 908. Toutefois, pour les confessions des hommes, on peut également les entendre dans les maisons particulières, C. 910, § 1.

Le confessional destiné aux confessions des femmes doit toujours être placé dans un lieu d'accès facile et bien en vue, et généralement dans une église, ou un oratoire (public ou semi-public) destiné aux femmes. C. 909, § 1.

Le confessional doit être muni d'une grille fixe, et percée de trous étroits, qui sépare le pénitent du confesseur. C. 909, § 2.

C'est toujours au confessionnal qu'on doit confesser les femmes, sauf s'il y a une raison de maladie ou d'infirmité, ou une autre raison de vraie nécessité. On doit du reste employer toutes les précautions que l'Ordinaire du lieu aura jugé opportunes. C. 910, § 1. Par exemple, « si l'on est obligé de confesser (une femme) à la sacristie, une grille, fixe ou mobile, séparera toujours le confesseur et la pénitente. » Statuts synodaux de Paris, 1924, art. 145. Afin d'éviter tout soupçon, il est bon d'allumer une lampe près du confessional si l'on doit confesser le soir.

2° *Costume liturgique du confesseur.* — Le rituel demande que le confesseur soit revêtu du surplis et de l'étole violette « selon que le comporte le temps ou la coutume des lieux. » Ailleurs, tit. I, n. 7, parlant de l'obligation de prendre le surplis et l'étole dans l'administration des sacrements, le Rituel dit « à moins que, pour le sacrement de pénitence, l'occasion ou la coutume ou le lieu ne conseille parfois d'agir autrement. » D'après ces textes, et divers décrets de la Congrégation des Rites, « si l'on confesse à l'église, on doit s'en tenir à la lettre du Rituel, et, malgré la coutume contraire, il est convenable de prendre l'étole sur le surplis, afin d'inspirer aux fidèles un plus grand respect du sacrement. Les religieux dispensés du surplis prennent seulement l'étole. Si l'on confesse hors de l'église, la nécessité, les circonstances, la coutume peuvent dispenser du surplis et de l'étole. La rubrique ne parle pas de la barrette : si l'on en use, on doit se découvrir en prononçant les formules qui expriment une prière, comme *Dominus sit... Misereatur... Indulgentiam... Passio Domini...*; on se couvre le reste du temps. » L. Hébert, *Leçons de liturgie*, t. I, p. 261.

3° *Administration du sacrement.* — Au début, le confesseur bénit le pénitent en disant (en latin) : *Que le Seigneur soit dans votre cœur et sur vos lèvres pour que vous confessiez comme il faut tous vos péchés. Au nom du Père du Fils et du Saint-Esprit.* La confession achevée, il lui adresse les avis qu'il juge opportuns et lui impose une pénitence. Enfin, si le pénitent est bien disposé, le confesseur lui donne l'absolution. Voir Absolution.

F. Cimetier.

3. CONFESSEURS (Morale et pastorale). — Le ministère du prêtre qui entend les confessions et accorde ou refuse l'absolution est chose si importante que, au dire de saint Alphonse de Liguori, le salut ou la ruine du peuple chrétien dépend principalement de la manière dont le confesseur remplit ses obligations : *ex illorum bono aut malo regimine potissimum populi pernicies aut salus pendet. Praxis*, n. 1. Celui-ci doit donc faire un bon usage de ses pouvoirs et s'en servir non pour la perte, mais pour l'édification des pénitents.

Pour déterminer les devoirs du ministre du sacrement de pénitence, nous nous inspirerons spécialement : 1° de Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, 9e édition, Paris, 1923, t. I, p. 270-359 (bon résumé dans la *Brevior synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, du même auteur, 7e édition, Paris, 1923, p. 429-468), et 2° du *Directoire pratique du jeune confesseur*, par Alexandre Ciolli, traduit de l'italien par Ph. Mazoyer, 11e édition, Paris, 1923, t. II, p. 139-248. Le premier surtout nous servira constamment de guide, et nous ne ferons d'ordinaire que le traduire ou le résumer.

Le confessional est comme un tribunal, mais c'est un tribunal d'un genre particulier, où le juge, père miséricordieux, fait aussi office de docteur et de médecin. On verra, par la suite, que ces diverses fonctions requièrent du confesseur bien des vertus, dispositions ou qualités, qu'il doit s'efforcer d'acquérir et de pratiquer. Dans l'exercice de ces fonctions ou la pratique de ces qualités et vertus, le confesseur n'oubliera jamais qu'il doit assurer tout ensemble et le « bien du sacrement » et le bien du pénitent et le bien public : il doit, en effet, veiller à la validité, à l'intégrité, à l'adminis-

tration régulière du sacrement, aider le pénitent à en profiter le mieux possible, ne rien faire qui puisse nuire de quelque façon aux autres fidèles. Nous aurons l'occasion de préciser ces aperçus généraux dans ce qui va être dit sur les devoirs du confesseur : I. Avant, II. Pendant, III. Après l'acte de la confession.

I. Avant l'acte de la confession. — Les obligations du confesseur sont ici de deux sortes.

1° *De l'obligation de confesser.* — Disons d'abord qu'il y a, au point de vue spirituel, nécessité *extrême*, quand une âme se trouve dans le péril prochain de la damnation éternelle, et nécessité *grave* quand, sans être dans ce péril prochain, elle se trouve cependant dans des circonstances qui rendent difficile le salut éternel; la nécessité *commune* est celle où se trouve toute âme en état de péché mortel. Il y a lieu aussi de distinguer entre le prêtre qui a et le prêtre qui n'a pas charge d'âmes. Ont charge d'âmes les curés et leurs coadjuteurs, les supérieurs des réguliers, les confesseurs des religieuses, et autres semblables.

Les pasteurs d'âmes sont tenus en justice d'entendre les confessions des fidèles confiés à leurs soins : pareille obligation résulte de leur charge même, en vertu d'un quasi-contrat. Ils peuvent, du reste, en certains cas surtout (quand le bien du plus grand nombre le demande), satisfaire à cette obligation par l'intermédiaire d'un autre prêtre. Évidemment, quand il y a nécessité extrême ou grave, ou même simplement commune (au sens qui a été indiqué plus haut), le pasteur est gravement tenu d'entendre les confessions, dût-il en éprouver un grand dommage, parfois même au péril de sa vie. Quand il n'y a pas nécessité proprement dite, l'obligation n'est pas aussi pressante. Et, si le pénitent, qui demande à se confesser par simple dévotion, n'agit pas raisonnablement, s'il le fait mal à propos, ou trop fréquemment, ou lorsque le pasteur est légitimement empêché et qu'il y a d'autres confesseurs, celui-ci n'est pas tenu à se rendre aussitôt à son appel.

Tout prêtre, même celui qui n'a pas charge d'âmes, et même s'il n'est pas autorisé à confesser en temps ordinaire, est obligé, fût-ce au péril de sa vie, d'entendre et d'absoudre un moribond qui est en état de péché mortel. Sans doute, ce moribond peut obtenir le pardon par la contrition parfaite; mais, la contrition parfaite étant plus difficile et l'absolution étant, dès lors, un moyen plus sûr, le moribond, sans l'absolution, resterait en grand danger pour son salut éternel. Or la charité oblige à sauver le pécheur d'un tel danger, même en s'exposant à un risque temporel. *Codex juris canonici*, can. 892. « Pour qu'il y ait cette obligation, lit-on dans Ciolli, *op. cit.*, t. I, p. 141, 142, il faut : premièrement, que la nécessité du prochain soit certaine; deuxièmement qu'il n'en résulte pas un mal plus grave, par exemple si, pour assister tel ou tel, il fallait laisser sans secours spirituels un grand nombre d'âmes ou une population tout entière, v. g. en temps de peste; troisièmement, qu'on espère prudemment un heureux résultat; quatrièmement, que le prochain ne soit pas dans le danger par mauvaise volonté, par exemple s'il peut sortir du péril sans le secours d'autrui et qu'il ne le veuille point. De graves théologiens exigent ces diverses conditions même lorsqu'il s'agit du curé (de tout prêtre qui, par office, a charge d'âmes) pour qu'il soit tenu d'exposer sa vie à un danger probable, et c'est notre avis. » — En cas de nécessité grave (pas simplement commune), quiconque a le pouvoir de confesser (pas tout prêtre absolument : *omnes confessarii*, dit le *Codex*, *loc. cit.*, et non pas *omnes sacerdotes*) est obligé par charité de se prêter à ce ministère, fallût-il pour cela subir un assez gros inconvénient, par exemple une grande fatigue, un dérangement notable. Le cas peut se présenter parfois dans certaines localités, par suite de l'insuffisance du clergé paroissial.

2° *De l'obligation de se préparer à entendre les confessions.* — Le confesseur a un ministère extrêmement délicat et difficile à bien remplir. Aussi conçoit-on sans peine qu'une préparation, soit de l'intelligence, soit de la volonté, est ici de toute nécessité.

1. Le confesseur est tenu, hors le cas urgent de nécessité, de posséder la *science* que l'on nomme compétente, c'est-à-dire celle qui lui permettra, d'une part, de résoudre les cas qui se présentent communément dans le lieu où il a coutume d'entendre les confessions, d'autre part, de douter dans les cas plus rares ou plus difficiles afin de consulter les livres autorisés ou des personnes mieux instruites. Hors le cas de nécessité, ai-je dit; car, quand il y a nécessité extrême ou grave, le confesseur moins instruit peut entendre licitement les confessions. Mais, ce cas excepté, il pèche gravement, s'il s'expose, faute de la science compétente, à mal administrer le sacrement de pénitence. Comme ministre du sacrement, en effet, il doit en assurer la valeur et la bonne administration; comme docteur, il doit instruire les ignorants; comme juge, il doit connaître et appliquer dûment les principes de la morale chrétienne et les principes de la jurisprudence spirituelle, pour donner ou refuser l'absolution équitablement dans les divers cas; comme médecin, il doit connaître les maladies de l'âme, leurs causes, les remèdes opportuns. Qui ne voit que tout cela requiert une science sérieuse, sans laquelle le sacrement risque d'être nul et les pénitents sont exposés à des détriments plus ou moins considérables? « Si un aveugle conduit un aveugle, disait Notre-Seigneur, ils tombent tous deux dans la fosse. » Matth., xv, 14. Il faut conclure avec saint Alphonse, *Praxis*, n. 18, que le confesseur qui, sans la science suffisante, s'ingère dans le ministère des confessions, est en état de damnation : *Affirmo in statu damnationis esse eum confessarium, qui sine sufficienti scientia ad confessiones excipiendas se exponit.* Terrible affirmation que celle-là, mais qui n'est guère contestable!

Et qu'on ne dise pas que le bon sens ou le jugement naturel suffit pour résoudre tous les cas. Il suffit à la vérité pour connaître les premiers principes de la morale, mais pas pour en connaître les conclusions ultimes; et il sert de fort peu pour découvrir les lois positives qui concernent les vœux, la justice, l'administration des sacrements, les limites de la juridiction, les cas réservés, les empêchements de mariage et leurs dispenses, etc. Par ailleurs, le jugement naturel et droit, qui pour l'application des principes et des règles n'est pas seulement utile mais nécessaire, est fort heureusement secondé par l'étude de la théologie, où l'on trouve les avis et les conseils que le sens commun des sages a élaborés au cours des siècles. Ce serait manquer de bon sens que de faire fi d'aussi précieux trésors. — L'expérience seule ne suffit pas non plus. Elle est très utile assurément, surtout pour mieux scruter les dispositions intérieures des pénitents, et pour appliquer les règles selon les circonstances si variables des lieux, des temps et des personnes. Mais, sans la science, elle sert d'assez peu et parfois elle nuit grandement; car il est des confesseurs qui, après trente et quarante ans passés dans l'exercice du saint ministère, donnent à certains cas une solution contraire à tous les principes d'une saine doctrine, parce que dès le début ils se sont accoutumés à en agir de la sorte.

Qu'on ne dise pas davantage que pour confesser les simples, les villageois, les « bonnes femmes », il n'est pas nécessaire d'être grand clerc. Sans doute, la même science n'est pas requise de tous les confesseurs, elle peut être plus ou moins grande selon la diversité des lieux et des personnes. Mais, de nos jours surtout, des

cas variés et complexes peuvent se présenter et se présentent partout, jusque dans les villages les plus humbles et les plus reculés. Aussi tout prêtre doit-il avoir à cœur d'entretenir et de développer sa connaissance de la théologie, de la théologie morale principalement, et même de la théologie ascétique et mystique, même de la casuistique. Ce sont là, au demeurant, des études aussi intéressantes que pratiquement nécessaires.

2. A la science doit s'ajouter, chez le confesseur, une sage *prudence*. Le confesseur prudent est celui qui, dans l'application des principes et des préceptes généraux, tient compte de la diversité des circonstances, de manière à conduire sûrement ses pénitents à la perfection chrétienne et à la vie éternelle; celui qui traite ses pénitents, non pas tous de la même façon, mais chacun selon son caractère et sa condition, conformément au mot de l'Apôtre, I Cor., IX, 22 : « Je me suis fait tout à tous, pour les sauver tous. »

Une telle prudence est nécessaire, ainsi que le remarque M. Tanquerey, dans les interrogations, qui doivent être adaptées au caractère, à l'âge et à la condition de chacun, et dans lesquelles le confesseur doit surtout prendre garde à ne pas apprendre aux simples et aux innocents des péchés qu'ils ignorent; — dans le jugement à porter sur la moralité et la gravité des actions, eu égard non seulement aux circonstances externes, mais aussi aux dispositions intimes de chacun; — dans la contrition à exciter, le confesseur en proposant les motifs d'après l'esprit, le caractère et les péchés de chaque pénitent; — dans les remèdes à suggérer, lesquels devront être appropriés aux diverses maladies de l'âme et de nature à supprimer la cause des péchés; — dans les conseils à donner, soit pour remplir les devoirs très variés des divers états, soit pour progresser dans la pratique des vertus; — dans les satisfactions à imposer, non seulement d'après la nature des fautes, mais encore d'après les maladies et les forces spirituelles des pénitents; — dans l'absolution à donner, à différer ou à refuser, suivant un droit et équitable jugement des intimes dispositions des pénitents, surtout quand il s'agit des occasionnaires et des récidivistes (voir ces mots); — dans les confessions des femmes, où le confesseur devra éviter tout ce qui pourrait être un objet de scandale pour lui ou pour autrui et causer quelque détriment aux pénitentes elles-mêmes. Bref, en tout il usera de précaution et de circonspection.

Pour acquérir ou augmenter en lui-même cette inappréciable prudence, le confesseur aura recours à la prière (toute vertu surnaturelle nous vient de Dieu), s'appliquera à la science de son état, purifiera son intention, se défiera de tout jugement précipité, se fera un esprit humble et docile, profitera des leçons que lui donnera l'expérience.

3. Enfin, pour exercer dignement ses fonctions, le confesseur doit posséder tout un ensemble de *vertus*. Il ne doit pas se contenter de l'état de grâce, sans lequel l'administration du sacrement serait pour lui un acte sacrilège. Pour entendre sans danger l'aveu de certaines turpitudes et pour conduire en connaissance de cause les âmes amoureuses de perfection, il s'efforcera d'acquérir à un degré de plus en plus éminent le zèle ou l'amour surnaturel des âmes, la patience, la force, la pureté la plus délicate.

Il est difficile de faire un bon confesseur. Mais comme on est récompensé de travailler chaque jour à le devenir! Ainsi que du catéchiste et du prédicateur, on peut dire du ministre du sacrement de la pénitence, qu'il ne saurait sincèrement remplir ses obligations et sanctifier, surélever autrui, sans, du même coup, se surélever et se sanctifier lui-même.

II. Dans l'acte même de la confession. — Voici le confesseur siégeant à ce singulier tribunal de la pénitence et de la miséricorde que Dieu lui a confié. Il n'y est entré qu'après une fervente prière et avec la nette conscience de la gravité des fonctions qu'il va y remplir comme ministre du sacrement, comme juge, comme docteur, comme médecin, et toujours comme père. *Filioli mei*, dit-il avec saint Paul, Gal., IV, 19, *quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis*. Ces pénitents qui viennent à lui, ne sont-ils pas comme ses petits enfants, pour qui il va de nouveau éprouver les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux? Tout ce qu'il va faire en ces minutes sacrées, ne tend-il pas à rendre la vie spirituelle aux âmes ou à l'accroître en elles? Quelles qu'elles soient, comme il est disposé à les traiter avec une paternelle affection et un pieux respect!

1° *De l'obligation d'interroger les pénitents*. — Le confesseur est tenu d'interroger le pénitent, toutes les fois qu'il a de bonnes raisons de penser que celui-ci, par sa faute ou non, omet certaines choses qu'il a besoin de savoir pour remplir convenablement son rôle de juge et de médecin. Le cas se présente assez souvent avec ceux qui s'approchent rarement du saint tribunal, surtout s'ils paraissent peu instruits, parce qu'alors on présume avec raison que leur accusation n'est pas suffisante. Il faut donc désapprouver la pratique des confesseurs qui n'interrogent jamais les pénitents, qui, bien plus, ne les laissent pas achever leur confession mais, après avoir entendu quelques péchés, leur donnent aussitôt l'absolution : une telle manière d'agir trouble souvent les âmes, bien loin de les tranquilliser, et est cause que même des péchés graves sont passés sous silence. Toutefois, quand un confesseur y a apporté une diligence raisonnable, il peut, sans péché, ne pas pousser plus loin ses interrogations, quoiqu'il prévoie qu'avec une diligence plus grande plus de péchés pourraient être découverts : car il vaut mieux laisser la confession manquer d'« intégrité matérielle » que de la rendre odieuse à beaucoup de pénitents.

L'interrogation doit être : *modérée*, c'est-à-dire ne se rapporter qu'à ce qui concerne l'état de conscience de chaque pénitent; — *discrète* ou *prudente*, soit dans les choses qui en font l'objet, soit dans la manière de la faire : on doit éviter tout ce qui pourrait scandaliser le pénitent, principalement en matière de pureté et quand il s'agit de jeunes pénitents ou de femmes. Les théologiens moralistes indiquent la façon de s'y prendre en pareil cas : on ne saurait trop s'inspirer de leurs conseils; — *opportune*, c'est-à-dire faite en temps et de la manière convenables, avant, pendant ou après l'aveu des péchés. Ici encore, le confesseur fera bien de profiter des sages leçons, fruit d'une universelle et séculaire expérience, que l'on trouve formulées dans les ouvrages spéciaux.

On pressent dès lors ce que doit faire le confesseur, quand il doute de la sincérité du pénitent ou qu'il est moralement certain que celui-ci cache un péché grave. Dans le premier cas, il peut l'interroger soigneusement et l'exhorter à une parfaite sincérité; mais si le pénitent affirme qu'il a tout accusé, il doit être absous, en vertu de l'axiome, qu'il faut croire le pénitent tant pour ce qu'il dit en sa faveur que pour ce qu'il dit contre lui-même. Dans le second cas, le confesseur doit examiner si le pénitent est de bonne foi, s'il ignore la gravité de ce péché, s'il pense avoir un motif de le taire pour un temps, ou s'il l'a probablement avoué à un autre confesseur; car si quelque chose de ce genre peut être présumé, il faut croire le pénitent. Mais si rien de tout cela ne peut être présumé avec une probabilité raisonnable, on devra agir différemment suivant la manière dont on a connu le péché du pénitent. Le confesseur l'a-t-il appris par lui-même?

Il renverra sans l'absoudre le pénitent qui s'obstine à nier. Le confesseur l'a-t-il appris par le témoignage d'autrui, en dehors de la confession? Généralement, comme ce témoignage peut être douteux, si le pénitent interrogé nie être coupable, on peut l'absoudre. Le confesseur, enfin, l'a-t-il appris par la confession d'une autre personne? Il ne peut, alors, interroger spécialement sur ce péché, mais seulement poser les questions générales que l'on pose d'ordinaire aux gens de la même condition; et si le pénitent ainsi interrogé n'avoue pas, le confesseur fera bien de donner l'absolution, du moins sous condition, de peur qu'on ne le soupçonne de refuser l'absolution à cause de la confession du complice. Le secret sacramentel doit être et apparaître respecté à tout prix.

2° *De l'obligation d'instruire et d'avertir les pénitents.* — Aucun adulte ne peut être justifié s'il ne croit en un Dieu-Providence et, probablement aussi, aux mystères de la Sainte Trinité et de l'Incarnation. La connaissance de ces vérités est donc absolument requise de celui qui veut recevoir l'absolution comme de l'adulte qui demande le baptême. Si donc un pénitent se présente, qui les ignore parce qu'il ne les a jamais sues ou parce qu'il les a oubliées tout à fait, le confesseur, en sa qualité de ministre du sacrement et aussi de docteur, est tenu à les lui apprendre ou rappeler. La chose arrive surtout pour la confession des futurs qui vont se marier et pour les moribonds. Il n'est pas nécessaire que cette connaissance soit scientifique à aucun degré, ni même qu'elle soit très détaillée : la connaissance qu'on en donne aux petits enfants suffit en pareils cas. Et par conséquent l'instruction de ces pauvres ignorants, coupables ou non de leur ignorance, peut se faire avec non moins de facilité que de rapidité. J'en dis autant des dispositions qui sont nécessaires pour une réception fructueuse du sacrement (contrition, ferme propos, intégrité de la confession) : il sera aisé au confesseur, avant d'absoudre le pénitent qui les ignore, de les lui faire connaître. — Le chrétien est tenu, en vertu d'un précepte sur lequel on insistera à l'article Foi, de connaître quelques autres vérités fondamentales, notamment celles qui sont contenues dans le Symbole des Apôtres et dans les Commandements de Dieu et de l'Église, ou encore celles qui ont trait au sacrement qu'il va recevoir. Seulement, pour ces vérités, le confesseur, s'il est pressé, peut se contenter de la promesse, faite par le pénitent, de s'en instruire le plus tôt possible.

Mais le pénitent peut fort bien posséder ces diverses connaissances et, cependant, ignorer si tel ou tel acte est permis ou non, ou se tromper à cet égard. Le confesseur l'avertira de ce qui est, si, tout examiné, cet avertissement lui apparaît comme devoir être utile au pénitent et à la communauté. Quand la monition doit être utile à la communauté mais nuisible au pénitent, il faut voir de quel côté est le plus grand bien; généralement, le bien commun doit être préféré au bien particulier. Si l'on prévoit qu'elle nuira à l'un et à l'autre, il faut s'en abstenir pour un temps. Ces principes sont clairs. Mais l'application en est parfois fort délicate. Assez souvent, on ne sait au juste s'il est mieux de se taire ou de parler. Il est cependant des cas où l'hésitation n'est pas possible. Voici, par exemple, un enfant qui se trompe sur la gravité de tel acte impur, et qui est ainsi exposé à contracter de mauvaises et fatales habitudes : évidemment, le confesseur avec toute la discrétion et toute la délicatesse requises, devra avertir son pauvre petit pénitent. Ajoutons que si le pénitent interroge le confesseur, celui-ci ne peut presque jamais se refuser à lui taire la vérité. Il n'est pas obligé cependant d'en dire plus qu'on ne lui demande. Voici, je suppose, une pénitente, liée par le vœu simple de chasteté, qui a contracté mariage, et qui demande au confesseur si son mariage est valide : le confesseur peut se borner à répondre *oui*; s'il juge que sa monition ne peut, au moins pour le moment, qu'être nuisible, il n'est pas tenu d'informer sa pénitente de ce qui, à cause de son vœu, lui est permis ou non dans le mariage.

3° *De l'obligation de disposer les pénitents et de leur indiquer les remèdes spirituels dont ils ont besoin.* — Il arrive parfois que des pénitents, faute de contrition, ne sont pas en état de recevoir l'absolution. La charité prescrit au confesseur de les y préparer en leur proposant des motifs de contrition. Ces motifs seront adaptés aux capacités de chacun. Avec celui-ci, on ferait bien d'insister sur l'enfer éternel auquel il s'est condamné. Chez celui-là, l'évocation des bienfaits et de la miséricorde de notre Père des cieux, des souffrances et de la mort que Notre-Seigneur Jésus-Christ a endurées par amour pour nous, produira un regret plus profond et suggérera un ferme propos plus généreux. C'est au confesseur de voir à qui il a affaire. Le plus souvent, il sera bon de faire appel aux divers motifs de la contrition, imparfaite ou parfaite. D'ordinaire encore, la pensée de la brièveté et de la vanité de la vie présente et des plaisirs qu'elle procure, de la mort qui peut nous surprendre d'une minute à l'autre, pourra fort heureusement servir comme d'introduction à l'exposé des motifs ordinaires de contrition. Si le confesseur est habitué à en faire l'objet de ses méditations pieuses, il en parlera avec une chaude conviction et, la grâce de Dieu aidant, il réussira presque toujours à émouvoir son pénitent.

Peut-être lui est-il, en général ou dans certains cas, plus malaisé d'indiquer aux malades spirituels qui recourent à son ministère les remèdes appropriés et efficaces. Il ne peut pas se contenter de connaître les péchés qu'on lui avoue; il doit chercher à en savoir la racine, pour l'extirper s'il est possible et, ainsi, détruire sa pernicieuse floraison. Cette cause est-elle extérieure, et de quelle nature? Est-elle intérieure, est-elle l'orgueil, la cupidité, la sensualité ou la volupté? Beaucoup de pénitents s'ignorent eux-mêmes : c'est au médecin de leurs âmes de découvrir le mal qui les perd. Et puis, de leur prescrire de salutaires remèdes. Remèdes généraux : la prière répétée, la fréquente réception des sacrements de la pénitence et de l'eucharistie, la méditation de nos fins dernières, le souvenir constant de la présence de Dieu, l'examen de conscience pratiqué avec soin, la fuite des mauvaises compagnies, certaines mortifications même corporelles, quelques pratiques de dévotion qu'il soit possible d'accomplir fidèlement. Remèdes spéciaux, qui soient opposés à chacun des vices qui rongent l'humanité : ils sont ou seront indiqués dans les articles consacrés, dans ce dictionnaire, aux diverses vertus chrétiennes ou aux vices et péchés capitaux.

4° *De l'obligation de donner, de refuser ou de différer l'absolution.* — Tout ceci fait, le confesseur est maintenant à même de se prononcer en connaissance de cause et de juger s'il doit absoudre ou non le pénitent.

« Si le confesseur, lit-on dans le *Codex juris canonici*, can. 886, ne peut douter des bonnes dispositions du pénitent et que celui-ci demande l'absolution, l'absolution ne doit être ni refusée ni différée. » *Si confessarius dubitare nequeat de pœnitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda, nec differenda est.* Il y a là pour le confesseur une grave obligation de justice, car, en recevant la confession du pénitent, il s'oblige par quasi-contrat à porter sa sentence selon l'institution du Christ. De quel droit donc refuserait-il ou différerait-il l'absolution que le pénitent mérite, du moment qu'il est moralement certain de ses bonnes dispositions? Tout au plus concevrait-on que, dans certains cas extrêmement rares, l'absolution fût

retardée de quelques jours à peine, si vraiment ce délai doit être utile au pénitent. Presque toujours — il semble même que, d'après le *Codex*, nous pourrions dire : toujours — on devra donner aussitôt l'absolution, du moins si le pénitent est en état de péché mortel : hé! pourquoi donc le laisser dans ce misérable et dangereux état? Pourquoi ne pas lui procurer immédiatement la grâce qui lui permette de mériter pour le ciel et de résister aux tentations qui l'assaillent?

L'absolution ne doit être différée que pour les pénitents dont on a de sérieux motifs de mettre en doute les bonnes dispositions. Encore est-il que parfois il sera préférable de donner aussitôt l'absolution *sous condition* : à une personne gravement malade, par exemple, ou encore à des gens qui viennent se confesser pour mariage.

La conduite à tenir avec les pénitents dont l'incapacité ou l'indignité est moralement certaine n'est pas douteuse : à ceux-là, il faut refuser l'absolution. Que même alors le confesseur agisse avec une paternelle douceur, rien de mieux. Mais il commettrait un grave sacrilège si, sciemment et volontairement, il administrait un sacrement d'une manière certainement invalide. Or sont *incapables* (*incapaces*) de recevoir le sacrement de pénitence ceux qui n'ont jamais joui de leur raison, les non-baptisés, ceux qui sont sûrement morts, ceux qui ignorent les vérités qu'il est absolument nécessaire de croire pour être justifié, ceux qui ne sont pas moralement présents pour recevoir l'absolution. Sont indignes ou peuvent être censés mal disposés ceux qui veulent continuer de s'exposer librement au péril prochain de pécher, ceux qui se refusent à restituer, à cesser d'être un objet de scandale et à employer les remèdes vraiment nécessaires pour éviter les rechutes, etc. Ce sont là des indices de l'absence de contrition, de cette contrition sans laquelle l'absolution ne peut être ni validement ni licitement accordée. Si le confesseur, malgré tous ses efforts, ne réussit pas à inspirer à son pénitent une contrition suffisante, qu'il lui explique en termes bienveillants pour quelle raison il ne peut l'absoudre, qu'il l'assure de son grand désir de le revoir prochainement assez bien disposé pour recevoir le pardon de Dieu : c'est tout ce qu'il peut faire présentement. Il ne manquera pas, au surplus, de prier pour la conversion du pauvre prodigue et son prompt retour à la maison paternelle.

Est-il besoin d'ajouter que le confesseur doit donner l'absolution de la manière prescrite par l'Église, en se servant des paroles requises soit pour la validité soit pour la licéité, et en les prononçant avec la bouche sur un pénitent qui soit moralement présent? Dans le cas d'extrême nécessité seul, un prêtre muet, à défaut de tout autre prêtre, pourrait donner l'absolution par geste ou par écrit. Et le pénitent n'est moralement présent, que si une parole, proférée à voix modérée (une vingtaine de pas, d'après saint Alphonse de Liguori et maint autre), peut être entendue de lui. Une absolution donnée à un absent par lettre ou par un intermédiaire serait illicite et invalide. Denzinger-Bannwart, n. 1088. Une absolution donnée par téléphone serait fort douteuse, et l'on ne pourrait y recourir *sous condition* que dans le cas de nécessité extrême, pour un pénitent qui, frappé subitement d'un mal très grave, ne pourrait, sans cela, être absous à temps.

A noter enfin que le confesseur ne doit pas user à la légère de l'absolution *sous condition* ou *conditionnelle : Te absolvo, si jam restitueris*, ou *si sis vivus*, ou *si sis sufficienter dispositus*, ou *si non sis jam absolutus*; « Je t'absous, si tu as restitué, » ou « si tu es encore en vie, » ou « si tu es suffisamment disposé, » ou « si tu n'es pas absous déjà, » etc. Il peut se présenter de multiples cas où cette absolution non seulement serait valide, mais parfaitement licite. Les sacrements ont été institués pour les hommes et il nous est permis de les administrer de la façon prudente que comporte et qu'appelle la condition humaine. Mais il convient de remarquer que l'absolution conditionnelle n'est licite que si les deux conditions suivantes se trouvent réunies : une raison grave de penser qu'à absoudre sans condition le sacrement risque fort d'être nul, et une notable utilité pour le pénitent de recevoir aussitôt l'absolution. Prodiguer l'absolution conditionnelle serait, du reste, favoriser la négligence des confesseurs et des pénitents.

III. Après la confession. — Après la confession, le devoir du confesseur est double : corriger les défauts ou les erreurs dont il s'y serait rendu coupable, garder le secret.

1° *De l'obligation pour le confesseur de corriger les défauts ou les erreurs dont il est coupable.* — « Partout où l'homme intervient, écrit Ciolli, *op. cit.*, t. I, p. 219, il apporte avec lui l'humaine fragilité : il s'ensuit que les choses même les plus saintes, confiées à l'homme, sont en quelque manière sujettes à des défauts, sinon par leur nature, du moins dans leur usage et leur application. Quoi de plus saint que les sacrements de la loi nouvelle? Et cependant, combien souvent, par la malice ou la fragilité humaine, ne sont-ils pas compromis dans leur efficacité ou profanés dans leur sainteté! Cela est vrai surtout du sacrement de la pénitence parce que, ses éléments étant en quelque sorte tout moraux, il est plus susceptible de ressentir les effets de la misère humaine », et aussi, parce que, étant particulièrement complexe, son administration peut plus aisément laisser à désirer par quelque endroit. « Il arrive donc plus facilement que, dans l'administration de ce sacrement, certains défauts se présentent non seulement de la part du sujet qui reçoit le sacrement, mais encore de la part du ministre qui l'applique. » Celui-ci peut commettre une erreur qui invalide le sacrement ou en atteint l'intégrité, ou encore qui, trompant le pénitent sur ses obligations, cause un préjudice temporel à lui-même ou à un tiers.

Le confesseur n'a pas absous le pénitent, ou il l'a absous sans avoir la juridiction nécessaire, ou il l'a absous alors que celui-ci était mal disposé : si cette erreur qui invalide le sacrement a été commise par une faute grave de sa part, et que le grave dommage qui en est résulté pour le pénitent dure toujours, il est tenu sous peine de péché grave de la réparer, même à son grand détriment. Il pourra se faire que, pour y réussir, le confesseur en soit réduit à informer le pénitent de son erreur : en ce cas, il devra, au préalable, obtenir de l'intéressé l'autorisation de l'entretenir d'une chose qui concerne sa confession antérieure.

Le confesseur, par ses paroles ou par sa façon de faire, a positivement induit en erreur le pénitent, si bien, par exemple, que celui-ci estime léger un péché qui est grave en réalité, ou encore ne croit pas nécessaire d'accuser chaque péché mortel. Ici encore le confesseur doit corriger son erreur, même en dehors de la confession, après en avoir, également, obtenu de l'intéressé la permission. Toutefois il ne le doit que s'il le peut sans grand dommage ou sans scandale. — Ces réparations en dehors de la confession déplaisent d'ordinaire au pénitent : aussi ne s'imposent-elles pas au confesseur, s'il n'a commis qu'une erreur négative, de moindre importance, par exemple, s'il a omis d'interroger sur l'espèce et le nombre des péchés mortels ou de prescrire les remèdes appropriés aux maladies spirituelles de son pénitent.

Enfin le confesseur s'est trompé relativement aux obligations du pénitent et de telle sorte que celui-ci ou un tiers en éprouve un grave dommage, — ce qui peut arriver en matière de restitution. Il a positivement ou

négativement induit le pénitent en erreur. — *a*) Par sa faute, une faute grave, il a affirmé à tort que la restitution s'imposait, ou, *vice versa*, qu'elle ne s'imposait pas: en justice et sous peine de péché grave, il est tenu, dût-il en pâtir gravement, de corriger son erreur. S'il ne le fait pas, ou s'il avertit le pénitent trop tard, alors que celui-ci n'est plus en état de réparer l'injustice, c'est à lui que cette réparation s'imposera. J'ai dit : *une faute grave*. Car, s'il n'y avait eu que faute légère, le confesseur ne serait tenu d'avertir le pénitent que s'il n'en devait point pâtir gravement. En pareil cas, s'il omettait de le faire, c'est encore lui qui serait obligé de restituer, en raison même de cette coupable omission. — *b*) Mais voici que le confesseur n'a été que négativement cause de l'erreur de son pénitent : par sa faute, il a simplement omis d'avertir le pénitent de la restitution à faire. Même alors, tout au moins la charité lui fait un devoir d'informer de sa négligence le pénitent. Il y est tenu en justice quand celui-ci lui a formellement demandé si l'obligation de restituer s'imposait, parce que, en ce cas, le silence équivaut à une affirmation positive.

2° *De l'obligation du secret sacramentel.* — Il y a obligation stricte et grave de taire, en dehors de la confession, les péchés qui ont été connus par la confession auriculaire sacramentelle, à moins que le pénitent n'ait accordé la permission de parler. Cette obligation, en substance, est de droit naturel et divin, mais elle a été plus explicitement déterminée par le droit ecclésiastique. — Elle est de droit naturel : n'est-il pas évident, en effet, qu'entre le confesseur et le pénitent il existe un pacte implicite, en vertu duquel ce dernier n'avoue ses péchés qu'à la condition qu'ils resteront absolument secrets, et qu'il y aurait infâme trahison, de la part du confesseur, à léser l'âme confiante qui s'est ouverte à lui? — Elle est de droit divin, au moins implicite : car, bien que le Christ n'ait rien dit explicitement à ce sujet, certainement il a voulu que le sacrement de pénitence fût administré de façon à n'en point éloigner les fidèles : ce qui se produirait, si le secret de la confession ne devait pas être scrupuleusement gardé. — Elle est de droit ecclésiastique. De toute antiquité, la loi du secret fut en vigueur pour les péchés accusés en confession privée. Cette loi fut très explicitement portée par le IV^e^ concile de Latran, Denzinger-Bannwart, n. 438, et le *Codex iuris canonici*, can. 889, 890, vient de la rappeler en termes expressifs. Des peines justement sévères frapperaient le confesseur qui, directement ou indirectement, la violerait. *Codex*, can. 2368, 2369. Et elle est tellement stricte qu'elle ne peut être levée en aucun cas sans le consentement libre et certain du pénitent. Bien plus, le confesseur ne doit user d'un consentement ainsi donné que très rarement et avec la plus grande prudence, pour ne pas rendre la confession odieuse aux autres, qui ignorent qu'un tel consentement a été accordé. Et donc, aucune fin, quelque bonne et utile qu'elle soit, n'excuse la violation du secret sacramentel : — ni le bien du confesseur, temporel ou spirituel : il doit, au besoin et à l'exemple de saint Jean Népomucène, être le martyr de ce secret sacré; — ni le bien du pénitent ou d'une tierce personne, ou même de la nation : le confesseur, interrogé devant un tribunal sur des choses qu'il a pu connaître par la confession, peut et doit même avec serment dire qu'il n'en sait rien : car c'est là une restriction que tous peuvent comprendre, s'ils le veulent, puisqu'il est connu qu'il n'est pas permis aux confesseurs de révéler un secret à eux confié. Dans beaucoup d'États, note à ce propos M. Tanquerey, *Synopsis*, p. 301, le secret sacramentel est reconnu comme inviolable par la loi civile, et là il suffit aux confesseurs de déclarer qu'ils ne peuvent rien répondre, puisqu'ils sont liés par le secret sacramentel : il en est ainsi en France. Mais dans d'autres, v. g. l'Angleterre, ce privilège n'est pas reconnu, et c'est pourquoi les confesseurs doivent dire qu'ils ne savent rien. Le confesseur est tenu au secret; mais, quand de gros intérêts, privés ou publics, sont en cause, il peut et il doit avertir le pénitent du devoir qui lui incombe de parler par lui-même ou par un intermédiaire, et si le pénitent refuse de le faire, il peut lui refuser l'absolution, comme insuffisamment disposé.

Même s'il n'y a aucun danger de révéler le secret de la confession, il est absolument interdit au confesseur de se servir au détriment du pénitent de ce qu'il a appris par la confession. — Si le confesseur est en même temps supérieur ou si plus tard il le devient, il ne peut en aucune manière utiliser, pour le gouvernement extérieur, la connaissance qu'il a eu par la confession de certaines fautes. *Codex*, c. 890. C'est pour obvier à cet inconvénient que le maître des novices et son *socius*, le supérieur d'un séminaire ou d'un collège ne peuvent pas entendre en confession leurs novices ou élèves qui vivent avec eux dans la même maison, à moins que ces novices ou élèves ne le demandent spontanément, pour un motif grave et urgent, dans des cas particuliers. *Ibid.*, c. 891.

C'est le confesseur qui est, en tout premier lieu, tenu de garder le secret. Mais le sont pareillement tous ceux qui par hasard ou non, légitimement ou non, immédiatement ou non, ont appris quelque chose par le fait de la confession sacramentelle. Tels, le prêtre, qui même en dehors du saint tribunal, est consulté par le pénitent sur les péchés à accuser dans la confession qui va lui être faite; quiconque a lu la confession d'un autre écrite et déjà communiquée au confesseur; l'interprète employé pour se confesser, ou toute personne qui a entendu elle-même ou appris d'une autre les péchés accusés au confessionnal, etc. Cf. *Codex, loc. cit.* Le pénitent n'est pas tenu par la loi du secret sacramentel, laquelle a été établie en faveur des pénitents et non des confesseurs; mais, en vertu de la loi du secret naturel et religieux, il doit taire ce qu'il a entendu en confession, si cela ne peut être manifesté sans nuire au confesseur. Exception est faite, comme il convient, pour le cas, heureusement presque inouï, de *sollicitatio ad turpia*. Cf. *Codex*, can. 904, 2368, 2363.

Tombe sous le secret sacramentel tout ce qui a été connu dans la confession ou à l'occasion de la confession, et ne peut être révélé sans que la confession ne soit rendue odieuse. Donc, *directement*, tout ce qui est déclaré comme matière de confession, c'est-à-dire tous les péchés, mortels ou véniels. *Indirectement*, tout ce qui peut conduire à la connaissance des péchés du pénitent ou lui être pénible notamment : les circonstances des péchés, que le pénitent expose pour mieux déclarer ses fautes; les défauts du pénitent manifestés par la confession seule; la pénitence imposée, à moins qu'elle ne soit très légère, parce que autrement il y aurait lieu de soupçonner le pénitent d'être gravement coupable; les péchés d'un complice, légitimement ou imprudemment révélés au confesseur; le refus de l'absolution, etc. Les vertus et les dons de Dieu ainsi que les bonnes œuvres du pénitent ne sont pas matière du secret sacramentel (à moins qu'ils ne soient manifestés pour mieux déclarer un péché, l'abus de la grâce, par exemple) : leur connaissance, en effet, ne rend pas la confession odieuse. Durant la vie du pénitent, tout cela est l'objet du secret naturel: mais après sa mort, on peut le révéler pour une grave raison, v. g. pour une cause de béatification.

De même c'est ou directement ou indirectement qu'on peut violer le secret de la confession. *Directement*, quand on révèle expressément ce qui est la matière directe du secret et qu'on désigne en même temps la personne qui est en cause. Il y a toujours là matière grave, puisque la manifestation de péchés

même simplement véniels serait odieuse aux pénitents et les éloignerait du sacrement. *Indirectement*, quand on dit ou fait ou omet quelque chose qui puisse révéler, ne fût-ce que probablement, l'objet du secret et en même temps la personne intéressée, ou encore quelque chose qui rende la confession odieuse. Il y a parfois ici matière légère, quand le pénitent ne souffre que fort peu d'une telle indiscrétion. Le secret sacramentel peut être indirectement violé par parole, par action et par omission. Inutile d'insister ici sur les imprudences qui pourraient être commises à cet égard. Qu'il suffise de rappeler avec quelle sagesse et quelle force l'Église interdit aux confesseurs, quels qu'ils soient, et spécialement aux supérieurs, de se servir de ce qu'ils ont appris au confessionnal, pour la direction ou le gouvernement d'une communauté par exemple, quand même tout danger de révélation serait exclu, *excluso etiam quovis revelationis periculo,... nullo modo uti possunt. Codex*, can. 890.

Quelques lignes sur le *billet de confession* ne seront pas ici superflues. On sait qu'il faut entendre par là l'attestation écrite, en usage dans certaines régions, que telle personne s'est confessée, tel jour. En France, je crois bien qu'il n'est guère exigé que pour ceux qui veulent se marier à l'église. La formule en est, d'ordinaire, des plus simples : *Audivi N* in confessione, die...* « J'ai entendu en confession N*, le... » On n'y parle pas d'absolution, donnée ou refusée.

Le mariage étant un « sacrement des vivants », c'est-à-dire supposant chez ceux qui le reçoivent l'état de grâce, il est tout indiqué que les futurs, s'ils ont conscience de quelque péché mortel et qu'ils puissent se confesser, le fassent en effet afin d'être purifiés par l'absolution. C'est pour cela que, dans certains diocèses, la bénédiction nuptiale ne peut être *régulièrement* donnée que si on a présenté un billet de confession. Je dis *régulièrement*, observe M. Tanquerey, *Synopsis...*, t. I, p. 551; car ce billet de confession ne doit pas être strictement exigé, quand on craint sérieusement de graves inconvénients, quand on craint, par exemple, que les époux, déjà mariés civilement, ne vivent dans le concubinage. D'ailleurs les Statuts diocésains ne peuvent en faire une condition absolument requise pour le mariage religieux. Cf. card. Gasparri, *De matrimonio*, n. 230. Le *Codex juris canonici*, can. 1033, se borne à dire que le curé doit *exhorter vivement* les époux à se confesser avec soin et à communier avec piété avant la célébration du mariage... : *eosdemque* vehementer adhortetur *ut ante matrimonii celebrationem sua peccata diligenter confiteantur et sanctissimam eucharistiam pie recipiant.* Les *Statuts synodaux du diocèse de Paris promulgués dans le synode de 1902*, art. 448, disaient : « Nous maintenons la règle diocésaine qui exige, avant le mariage, la production d'un billet de confession. » Les nouveaux Statuts de 1924 emploient une formule légèrement adoucie, art. 170 : « Nous maintenons la règle établie de demander aux futurs un billet de confession. »

Au surplus, le billet de confession ne peut être refusé à quiconque a sérieusement accusé au moins un péché, puisque, en réalité, on a « entendu N* en confession. » Et même il serait sage, pour éviter de fâcheux scandales, de donner à celui qui est venu trouver le prêtre et ne s'est pas confessé, un billet attestant que N* s'est, le..., « approché du saint tribunal. » Assurément, ce n'est là qu'un pis aller; mais il est bon de se rappeler que parfois *le mieux* est l'ennemi du *bien*.

A quelque parti qu'on doive se résoudre, il est clair que le billet de confession n'a rien qui viole le secret sacramentel. Il n'est pas davantage à acheter, quoique dise certaine légende trop répandue : l'absolution ne se vend pas, ni non plus, selon le mot que j'ai entendu de mes propres oreilles, la « dispense de confession ».

Quelque parti, encore, que l'attitude des futurs nous décide de prendre, nous devons les accueillir avec douceur et bonté, et leur faire entendre que nous serons toujours heureux de les revoir. Qui sait si, Dieu aidant, le souvenir de notre bienveillance fraternelle ne nous ramènera pas, tôt ou tard, les moins bien disposés?

Il resterait à parler des devoirs du confesseur relativement aux diverses catégories de pénitents. On ne peut pas traiter de la même façon les scrupuleux et les consciences relâchées, les enfants et les vieillards, les hommes et les femmes, les époux et les prêtres ou les religieux, les magistrats et les ouvriers, les récidivistes et les personnes pieuses, etc. Le confesseur doit donc étudier les multiples sciences, psychologiques et morales, qui le mettront à même de bien remplir son ministère auprès d'âmes si variées. Mais, comme des articles spéciaux de ce dictionnaire traitent de ces différents genres de pénitents, nous nous bornons ici à y renvoyer le lecteur.

Celui-ci, s'il est réfléchi, doit, après avoir parcouru les pages qui précèdent, se rendre compte que l'office du ministre du sacrement de pénitence est difficile à remplir excellemment, aussi difficile que celui du prédicateur. D'autant plus que, souvent, le confesseur doit être encore le *directeur* des âmes qui s'adressent à lui. Voir DIRECTION SPIRITUELLE. C'en serait presque à inquiéter les meilleures volontés elles-mêmes, si nous ne savions que nous pouvons compter sur l'aide de Dieu et si l'expérience des siècles n'était là pour nous prouver que le ministère de la confession n'a cessé de produire, dans l'Église, les meilleurs fruits de salut.

J. BRICOUT.

1. CONFESSION (Dogmatique), aveu des péchés fait à un prêtre en vue d'en obtenir l'absolution. — I. Doctrine de l'Église. II. Institution divine de la confession : données scripturaires. III. Tradition de l'Église. IV. Convenances théologiques. V. Conséquences morales et religieuses.

I. DOCTRINE DE L'ÉGLISE. — Il n'est sans doute pas d'institution qui semble, au premier abord, plus paradoxale que celle de la confession. Elle était cependant tellement conforme aux données de la révélation et si bien accréditée dans la pratique de l'Église qu'il a fallu attendre longtemps pour lui trouver des adversaires.

On en a parfois imputé la négation aux albigeois; mais à tort : leur seule erreur était d'accorder à n'importe quel fidèle, pourvu qu'il fût « saint », le droit de la recevoir. La première opposition formelle est celle de Wycliff, dont le concile de Constance a condamné, le 4 mai 1415, la proposition suivante : « Si un homme est dûment contrit, toute confession extérieure est pour lui inutile et superflue. » Denzinger-Bannwart, n. 587.

Mais le grand assaut devait être mené par les protestants. Parce que la confession est éminemment une « œuvre » et nécessite le recours à l'Église, elle heurtait doublement de front tous les préjugés de la Réforme. Aussi Luther commença-t-il de bonne heure à la dénoncer comme la torture des âmes et comme une invention de la papauté. D'aucuns précisèrent plus tard en l'attribuant au IV^e^ concile de Latran (1215). Il reconnaissait pourtant la sainteté de cette pratique et se défendait de vouloir la supprimer entièrement : tout au plus en contestait-il le caractère obligatoire et l'institution divine. Cette position transactionnelle se reflète dans l'article 11 de la Confession d'Augsbourg : « Au sujet de la confession, c'est un point de doctrine qu'il faut maintenir dans les Églises l'absolution privée, bien qu'il ne soit pas nécessaire de formuler une accusation complète de tous les péchés. »

Les autres réformateurs n'étaient pas moins déterminés dans leur opposition. « Par cette gehenne,

écrivait Calvin, ont esté cruellement tourmentées les consciences de ceux qui estoyent touchez de quelque sens de Dieu... Ce n'est donc pas de merveilles si nous rejettons ceste confession auriculaire, chose si pestilente et en tant de manière pernicieuse à l'Église. » *Institution de la religion chrétienne*, III, IV, 17, 19, dans *Calvini opera omnia*, t. IV, col. 126, 128. « De laquelle, reconnaissait-il, *ibid.*, 7, col. 112, nous confessons bien que l'usage est très ancien, mais nous pouvons facilement prouver qu'il a premièrement esté libre. » Bref, il la tient, sous sa forme actuelle, pour « une discipline politique instituée seulement par les Evesques, non pas ordonnance mise de Christ et de ses Apostres. » Aussi la conserve-t-il uniquement comme un acte de piété facultatif et reconnaît-il qu'on peut la faire à un simple laïque.

Chez les anglicans, la confession, en principe, est également générale et s'adresse à Dieu seul. Néanmoins le *Prayer Book* prévoit et conseille même la confession privée, soit aux malades en danger de mort, soit à ceux qui auraient encore la conscience troublée en s'approchant de la communion. Seul un ministre est admis à recevoir l'aveu du pénitent.

Dans cet effort pour sauver un reste de confession, il y a un hommage rendu à la tradition séculaire de l'Église et une reconnaissance involontaire de la place qu'elle tenait encore dans la vie des âmes pour leur assurer le bienfait du pardon ecclésiastique. Voir Absolution. Mais la logique des principes devait avoir raison de ces timides accommodements. Ni les fidèles ni les pasteurs ne pouvaient porter beaucoup d'intérêt à une institution dont le fondement divin était sapé. Les meilleurs théologiens se contentaient de la recommander à titre de conseil. Peu à peu l'usage se répandit de s'en tenir à une confession collective et indéterminée, suivie d'une absolution également générale. Cette pratique simplifiée est progressivement devenue la règle des Églises luthériennes depuis les XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Les Églises réformées n'en ont jamais guère connu d'autre. Malgré les suggestions du *Prayer Book*, la confession privée était aussi entièrement tombée en désuétude chez les anglicans, jusqu'à ce que le ritualisme issu du mouvement d'Oxford ait entrepris de la renflouer.

En attendant cette évolution de plus en plus négative, les principes agressifs posés par la Réforme fournirent à l'Église l'occasion d'affirmer solennellement sa doctrine en matière de confession.

« D'après l'institution du sacrement de pénitence, proclame le concile de Trente, l'Église universelle a toujours compris qu'était également instituée par le Seigneur la confession entière des péchés et qu'elle était nécessaire de droit divin à tous ceux qui sont tombés après le baptême... Les pénitents doivent donc porter en confession tous les péchés mortels dont ils ont conscience après un examen diligent, alors même qu'ils seraient tout à fait cachés et commis seulement contre les deux derniers préceptes du Décalogue.... Par conséquent, il est impie de déclarer impossible la confession ainsi ordonnée ou de l'appeler la torture des consciences. »

Le concile aborde ensuite « la manière de se confesser en secret au prêtre seul, » qu'il veut spécialement justifier. « Bien que le Christ n'ait pas interdit que, soit pour la punition de ses péchés et sa propre humiliation, soit pour le bon exemple des autres et l'édification de l'Église offensée, quelqu'un puisse avouer ses fautes en public, ceci n'est pourtant pas prescrit par le précepte divin et une loi humaine ne serait pas suffisamment sage qui ordonnerait la confession publique des péchés, surtout quand ils sont secrets. Aussi les Pères les plus saints et les plus anciens ont-ils toujours, d'un accord unanime, recommandé la confession secrète dont l'Église a usé dès le commencement et use encore aujourd'hui. Par où est réfutée la vaine calomnie de ceux qui ne craignent pas de la donner comme une invention des hommes, étrangère au précepte divin, et d'en faire remonter l'origine aux Pères du concile de Latran. » Sess. XIV, c. V, Denzinger-Bannwart, n. 899-901.

On retrouve la même doctrine, plus brièvement condensée, dans les canons 6-8 qui suivent en vue d'écarter les erreurs protestantes. *Ibid.*, n. 916-918.

De cet ensemble ressort un double enseignement : l'un dogmatique et positif, pour affirmer l'institution divine de la confession et son application obligatoire à tous les péchés mortels; l'autre apologétique et négatif, pour défendre contre les calomnies des protestants, soit l'idée générale de la confession, soit le cas particulier de la confession faite en secret.

II. Institution divine de la confession : données scripturaires. — Pour démontrer que la confession sacramentelle n'est pas une création des hommes mais bien de Dieu, c'est évidemment à l'Écriture qu'il faut tout d'abord recourir.

Mais il est facile de se rendre compte qu'on n'y trouve nulle part, et surtout pas dans l'Évangile, d'attestation directe et explicite. Déjà les théologiens du Moyen Age n'avaient pas manqué de s'en apercevoir et une discussion classique divisait l'École sur le fait et la preuve de ce précepte divin. Alexandre de Halès, suivi par saint Bonaventure, Albert le Grand et beaucoup d'autres, estimait que la confession, insinuée par le Christ d'une manière vague ou tacite, avait été promulguée ensuite par les apôtres en son nom. Saint Thomas, qui, dans son commentaire sur les Sentences, admettait encore cette promulgation, l'abandonna dans la suite pour retenir comme argument les paroles où est établi le pouvoir des clefs, dont la portée logique lui paraît comprendre la confession. Cette discussion et le souci d'analyse dont elle témoigne nous avertissent des conditions spéciales que présente la preuve scripturaire de ce dogme et de la méthode qu'il faut suivre pour la percevoir.

En raison de cette complexité même, et sans méconnaître l'absolue originalité de la confession chrétienne, il n'est pas inutile d'indiquer les racines qu'elle plonge dans la foi et la vie religieuse de l'Ancien Testament. Reconnaître par un franc aveu la faute commise n'est pas seulement un besoin instinctif de l'âme : pour le pécheur qui se présente devant Dieu, c'est un devoir, et qui déjà comporte en lui-même un élément de réparation. Pour obtenir son pardon ou seulement le pouvoir solliciter, ne faut-il pas tout d'abord s'avouer coupable ? Ce sentiment naturel ne pouvait qu'être développé par une religion comme celle d'Israël, où régnait une si haute idée de la sainteté divine.

« Ne rougis pas de confesser tes péchés, » dit l'Ecclésiastique, IV, 31. Cf. Prov., XXVIII, 13. De fait, les vrais pénitents de l'ancienne Loi n'en ont pas rougi, comme on peut le voir pour David, II Reg., XII, 1-3; Ps., XXXI, 5; L, 6, et bien d'autres, Jud., X, 10, 15; I Reg., VII, 6; XII, 10; XV, 20, 24-25; Dan., IX, 20. Il est vrai que cet aveu pouvait n'être qu'intérieur; mais, en certaines circonstances, la Loi elle-même imposait un aveu public et officiel, soit des péchés du peuple au jour de la grande expiation, Lev., XVI, 21-22, soit des péchés personnels pour lesquels un sacrifice était prescrit, v. gr. Lev., IV, V, VI, 1-7; XII, 6-8; XIV, 11-32; Num., V, 6-7; XV, 22-29. Ces divers faits ne sont-ils pas l'ébauche d'une grande idée que le Nouveau Testament allait reprendre avec plus d'ampleur et de perfection ?

Tandis, en effet, que le sacerdoce de l'ancienne Loi était seulement préposé aux fonctions rituelles, celui de la Loi nouvelle était destiné à jouer le rôle de média-

teur dans la vie des âmes, comme l'avait été le Maître lui-même. Or, avant de pardonner aux pécheurs, Jésus attendait ou provoquait l'aveu, au moins implicite, de leurs fautes, Luc., VII, 37-47; XIX, 7-9; Joa., IV, 16-17. En déléguant à ses disciples la même puissance de pardonner au nom de Dieu, voir POUVOIR DES CLEFS, il était normal que Jésus la soumît à la même loi. Aussi bien, à défaut de paroles explicites que rien n'appelait, la confession résulte-t-elle nécessairement des pouvoirs confiés aux apôtres par rapport au péché.

« Jésus-Christ, expose le concile de Trente, avant de monter de la terre au ciel, a laissé les prêtres ses vicaires comme chefs et juges à qui devraient être déférés tous les péchés mortels commis par les fidèles, pour qu'en vertu du pouvoir des clefs ils aient à prononcer sur eux une sentence de rémission ou la sentence contraire. Or il est constant que les prêtres ne pourraient rendre ce jugement sans connaître la cause, ni observer la justice dans l'infliction des peines si les coupables leur déclaraient leurs péchés d'une manière générale seulement, et non pas plutôt spécifiquement et en détail. » Denzinger-Bannwart, n. 899.

C'est donc le pouvoir des clefs qui est ici le principe explicitement révélé. Mais on n'en réaliserait pas toute la signification formelle si on n'admettait pas que le droit de prononcer sur les péchés emporte implicitement, pour les ministres de l'Église, le droit de les connaître et donc, pour le pénitent, le devoir de les leur soumettre. Et comme ces péchés peuvent être secrets, la portée indéfinie du précepte divin se traduit, en fin de compte, par l'obligation d'un aveu spontané.

Sur les modalités de cette déclaration, on ne peut évidemment, en vertu de ce principe, rien préciser ni rien interdire : il faut et il suffit qu'elle présente les conditions requises pour la fin dont elle est le moyen. Tout au plus peut-on dire que l'éventualité de fautes secrètes à révéler rend possible, mieux encore plausible et normale, la forme d'un aveu également secret. C'est ainsi que, loin d'être étrangère à la pensée du Christ, la confession est réellement incluse dans l'institution du sacrement de pénitence.

On aimerait en trouver des exemples dès l'Église apostolique. Comme preuve, on a souvent cité le cas des Éphésiens convertis par la prédication de saint Paul. Act., XIX, 18. Mais il ne s'agit là que d'une confession tout à fait générale, qui se confondait peut-être avec l'acte initial de la conversion, et dont rien, en tout cas, n'indique sûrement qu'elle eût un caractère sacramentel. Il est non moins aléatoire de voir la confession dans Jac., V, 16, où l'apôtre recommande aux fidèles de se confesser mutuellement leurs péchés, comme de prier les uns pour les autres. Quant au texte de I Joa., I, 9, rien ne prouve qu'il dépasse une confession faite devant Dieu, à la manière de l'Ancien Testament.

Aucun de ces témoignages n'est assez indiscutable pour établir avec une absolue certitude l'usage de la confession au temps des apôtres. Il suffit d'y recueillir l'affirmation d'un principe dont l'Église, en l'incorporant dans sa vie, aura pour rôle de conserver la teneur et de réaliser peu à peu l'application.

III. TRADITION DE L'ÉGLISE. — C'est quand il s'agit de textes indéterminés, comme ceux qui président aux origines de la confession, que la mission de l'Église prend toute son importance. Non contente d'en garder fidèlement la lettre, et précisément pour qu'ils ne périclitent pas entre ses mains, elle doit se pénétrer de leur esprit et en dégager concrètement la portée. A la lumière de ce commentaire actif, on voit ici la confession sacramentelle apparaître d'une manière explicite dans la compréhension de ce pouvoir des clefs où elle était implicitement contenue.

Il est des cas où cette interprétation a pu surgir des besoins de la spéculation ou du choc de la controverse. Elle s'est produite ici par une voie exclusivement pratique : c'est dans et par les institutions pénitentielles de l'Église que la confession est attestée. Ces institutions elles-mêmes ont été soumises, soit dans le fait de leur emploi, sans dans les modalités de leur fonctionnement, à un développement dont il sera question ailleurs. Voir PÉNITENCE. Mais, aussitôt que se manifeste la pénitence ecclésiastique et partout où elle se rencontre, la confession en est un des éléments constitutifs. Toutes les variations qu'on peut relever dans l'ampleur de son objet, dans la fréquence de son usage, dans sa place ou son relief par rapport à l'ensemble des exercices pénitentiels, sont des traits secondaires que l'historien doit savoir reconnaître, mais qui souligneraient plutôt, loin de la détruire, la continuité substantielle de l'institution.

A deux reprises, c. v et can. 6, Denzinger-Bannwart, n. 901 et 916, le concile de Trente affirme que la confession privée fut pratiquée dans l'Église « dès le commencement ». Quelques archéologues fantaisistes avaient jadis cru découvrir des confessionnaux dans les catacombes. Il suffit à l'histoire de constater que la pénitence, offerte par Hermas, vers 150, comme une sorte de jubilé, apparaît comme une institution ecclésiastique de plein exercice dans saint Irénée à la fin du IIe siècle, dans Tertullien et saint Hippolyte, Origène et saint Cyprien, au commencement puis au milieu du IIIe. Pour la désigner, les latins eux-mêmes empruntaient parfois au grec le terme technique d'exomologèse, qui signifie littéralement « confession », mais qui comprenait alors tout l'ensemble des actes imposés par l'Église aux pénitents. Or un de ces actes était dès lors et fut toujours l'aveu du péché commis, c'est-à-dire la confession proprement dite.

Pour différencier de la nôtre cette période primitive, on a parlé parfois à ce propos de confession publique. C'est le résultat d'une confusion qu'une histoire plus attentive a depuis longtemps dissipée. Si la pratique de la pénitence présentait, en ces époques ferventes, un certain caractère de publicité qu'elle a depuis longtemps perdu, c'est en ce sens que les pénitents formaient une catégorie à part dans la communauté chrétienne et qu'à l'église même ils étaient soumis ostensiblement à des actes ou gestes de réparation sous les yeux de tous. Mais on ne voit pas que la déclaration des péchés eux-mêmes se soit régulièrement jamais faite en public. Quelques moralistes ardents, comme Origène, ont pu la suggérer à titre de conseil, *In Ps. XXXVII*, hom. II, 6, et *In Jerem.*, hom. XIX, 8, *P. G.*, t. XII, col. 1386, et t. XIII, col. 517. Elle était même en usage dans quelques Églises au IVe et au Ve siècles; mais le fait que saint Léon condamne cette coutume, si on veut en faire une loi, comme « contraire à la règle apostolique », *Epist.*, CLXVIII, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 1210-1211, montre qu'il faut la tenir pour un abus, et dont tout porte à croire qu'il fut purement local. On peut estimer pour certain que l'Église n'a connu et admis dans sa discipline universelle que la confession secrète.

Elle est attestée comme telle de la plus incontestable façon. Non seulement le fait pour un chrétien d'entrer dans la classe officielle des pénitents comportait un aveu général et implicite de culpabilité, mais une confession précise avait dû précéder cette démarche. Sans doute elle n'est pas, comme aujourd'hui, mise au premier plan, qui était occupé par les redoutables épreuves extérieures auxquelles devait se soumettre le pécheur. On la devine cependant à la base de cette prescription fondamentale que la pénitence doit être en proportion de la faute.

« Qu'il vienne, devait dire saint Augustin, *Serm*

CCCLI, 9, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1545, auprès des prélats qui détiennent le ministère des clefs..., recevoir de ceux qui sont préposés aux sacrements la mesure de sa satisfaction. » Et plus nettement encore Innocent Ier, *Epist.*, XXV, 7, *P. L.*, t. XX, col. 559 : « Apprécier le poids des péchés est réservé au jugement du prêtre, qui doit prendre garde à la confession du pénitent. » De fait, la pénitence ecclésiastique manifeste partout des différences, tant pour la durée que pour la rigueur. Est-il besoin de dire que le jugement du prêtre qui la déterminait avait, au préalable, besoin d'être éclairé par la connaissance exacte du cas et que celle-ci ne pouvait normalement être obtenue que par la confession du coupable ? « Si le malade rougit de confesser sa blessure au médecin, la médecine ne saurait guérir ce qu'elle ignore, » comme le dit saint Jérôme. *In Eccl.*, X, *P. L.*, t. XXIII, col. 1152.

Or cette proportionnalité de la satisfaction est attestée dès les origines. Saint Cyprien parle des pécheurs qui font pénitence pendant le temps convenable, *justo tempore. Epist.*, IX, 2. « Ils viennent, dit-il ailleurs, auprès des prêtres confesser leur faute en toute douleur et simplicité, faire l'exomologèse de leur conscience, découvrir le poids de leur âme, demander un remède salutaire pour leurs blessures, même petites et légères. » *De lapsis*, 28. Confession d'autant plus spontanée qu'il s'agit là de chrétiens qui ne sont pas tombés dans l'idolâtrie « autrement qu'en pensée ». Aussi, quelques années auparavant, Tertullien exhortait-il les pénitents à surmonter la honte passagère de l'aveu pour s'assurer les joies du pardon. *De pœnit.*, 10.

A ces témoignages on oppose parfois des textes, contemporains ou postérieurs, où il est question de confession faite à Dieu, v. gr. Tertullien, *ibid.*, 9; saint Jean Chrysostome, *In Hebr.*, hom. XXXI, 3, *P. G.*, t. LXIII, col. 216; *De incomprehensibili Dei natura*, hom. V, 7, t. XLVIII, col. 746. Ce qui s'entend sous le bénéfice des conditions ecclésiastiques bien connues par ailleurs. D'autres fois, on a voulu faire état de la suppression à Constantinople du prêtre pénitencier par le patriarche Nectaire (vers 391), qui eut pour résultat, au rapport de Socrate, « de permettre à chacun de participer aux mystères sur le seul témoignage de sa conscience individuelle. » *Hist. eccl.*, V, 19, *P. G.*, t. LXVII, col. 617. Mais ce fut là une mesure occasionnelle, motivée par un scandale récent, et qui n'atteignait pas le principe même de l'institution. La preuve en est que l'office du pénitencier ne cessa pas de fonctionner dans la plupart des Églises et qu'on le retrouve, à Constantinople même, sous le successeur de Nectaire, saint Jean Chrysostome.

Tout au plus pourrait-on arguer que la confession occupait une moindre place qu'aujourd'hui, soit dans la vie des fidèles, soit dans la préoccupation des pasteurs. Ceci tient à une discipline toute différente de la pénitence, où le premier rang était donné à la satisfaction, qui, d'ordinaire, était elle-même plutôt réservée à des fautes très graves. Peu à peu l'habitude s'introduisit de soumettre aux clefs de l'Église les péchés de moindre importance, de telle sorte que la confession gagna progressivement en fréquence et en minutie ce que la satisfaction perdait en rigueur. L'évolution de cette nouvelle discipline semble s'achever vers le VIIe et le VIIIe siècles, principalement sous l'influence des monastères. Elle aboutit à l'état de choses actuel, où la confession non seulement est imposée, comme elle le fut toujours, pour toutes les fautes mortelles, mais conseillée pour les péchés véniels, jusqu'à devenir une des pratiques les plus usuelles de dévotion.

De l'histoire vue dans son ensemble, il appert cependant que ces changements n'intéressent que des circonstances accidentelles. En réalité, et c'est ce qui importe, on n'a jamais compris la pénitence ecclésiastique sans l'aveu préalable des péchés fait par le pénitent. La confession sacramentelle fut toujours la condition *sine qua non* à laquelle l'Église subordonna son pardon. Il suffirait de cette tradition perpétuelle pour nous garantir l'institution divine de la confession. Qu d'ailleurs pourrait méconnaître les liens historiques et logiques qui la rattachent à l'enseignement de Jésus sur le pouvoir des clefs ?

IV. Convenances théologiques. — En pareille matière, c'est évidemment l'autorité seule qui est et peut être l'argument décisif. Il y a cependant place pour une apologétique rationnelle, qui, à tout le moins quand l'existence de la confession est déjà connue, en établit suffisamment le bien-fondé. Des critiques superficiels l'ont tant présentée comme une exigence inhumaine qu'il est particulièrement nécessaire de montrer quels liens et combien profonds la rattachent à notre nature.

Pour spécifiquement chrétienne qu'en soit l'origine, la confession n'est pas sans avoir quelques antécédents dans l'histoire des religions païennes. Chez plusieurs tribus sauvages d'Afrique, l'usage existe de porter au sorcier l'aveu de ses fautes pour s'en faire délivrer Mgr Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909, p. 247-250. « En Phrygie, le pécheur inscrit sur une stèle, pour que nul n'en ignore, l'aveu de sa faute avec le châtiment qu'il a subi. Le Syrien qui a offensé sa déesse en mangeant les poissons sacrés s'assied sur la route, couvert d'un sac, vêtu de haillons sordides, et clame humblement son méfait pour en obtenir le pardon... Dans Apulée, *Met.*, VIII, 28, le galle de la déesse s'accuse hautement de son crime et se punit lui-même en se flagellant. » Fr. Cumont, *Les religions orientales dans l'Empire romain*, Paris, 1909, p. 62-63, 325-326. D'une manière générale, « la confession des fautes est chez les sémites une vieille tradition religieuse qui remonte jusqu'aux Babyloniens. » P. Lagrange, *Étude sur les religions sémitiques*, Paris, 1903, p. 225. Sans doute il ne s'agit guère en tout cela que de manquements rituels; mais, dans ces pauvres observances, comment ne pas trouver une vague ébauche de ce que le christianisme devait réaliser dans l'ordre proprement moral ?

La psychologie vient ici au secours de l'histoire. On a tout dit sur le besoin instinctif de confidence qui pousse l'homme à épancher dans un cœur fidèle ses plus intimes secrets, parfois même à les révéler en public. Et ce qui est pour les natures vicieuses lamentable vantardise devient, chez les âmes saines, principe de réhabilitation : devant la conscience comme devant la justice, avouer une faute c'est déjà la réparer à demi. C'est aussi se décharger d'un poids souvent très lourd, pour retrouver la paix intérieure avec la joie et parfois même la force de vivre. Pour toutes ces raisons, la confession apparaît comme le remède providentiel aux détresses les plus profondes de l'âme. Rien n'est mieux fait pour confirmer ces inductions que l'exemple de ces protestants, tels que les ritualistes anglais ou les membres de la Haute-Église luthérienne en Allemagne, qui s'efforcent de rétablir la confession dans leurs Églises, soit pour secouer l'indifférence de leurs fidèles, soit pour satisfaire à leurs désirs.

D'un point de vue théologique, aucune institution ne cadre mieux avec les attributs divins : l'humiliation de l'aveu répond aux droits souverains de la justice, tandis que la miséricorde se manifeste dans la facilité du pardon. La confession s'accorde également avec la fin de l'Église, qui a pour caractère essentiel d'être l'intermédiaire entre l'homme et Dieu pour tout ce qui concerne le salut. Elle assure enfin la survivance réelle du ministère que le Christ voulut remplir à l'égard des

pécheurs. Toutes considérations qui ne sauraient être des preuves, mais qui établissent du moins l'harmonie de la confession sacramentelle dans le système de la révélation.

Il n'est pas inutile d'observer à cet égard que l'intervention du confesseur, qui est pour beaucoup la pierre d'achoppement, apparaît, au contraire, aux âmes réfléchies comme l'élément décisif et le principal bienfait de la confession. On ne peut que citer ici le témoignage classique de Sully-Prudhomme :

> ... Voulant du lourd secret dont je me sentais las
> Me soulager au sein d'un bon dépositaire,
> J'ai, pour trouver la paix, fait un trou dans la terre
> Et là j'ai confessé ma faute à Dieu tout bas.
>
> Heureux le meurtrier qu'absout la main d'un prêtre!
> Il ne voit plus le sang épongé reparaître
> A l'heure ténébreuse où le coup fut donné.
>
> J'ai dit un moindre crime à l'oreille divine :
> La terre où je l'ai dit a fait croître une épine
> Et je n'ai jamais su si j'étais pardonné.

On objecte parfois que la confession détaillée est une charge trop dure pour les forces humaines. « Mais l'Église, comme a déjà répondu le concile de Trente, exige seulement du pécheur qu'après avoir diligemment examiné tous les recoins de sa conscience il confesse les péchés par lesquels il se souvient d'avoir offensé mortellement son Dieu. Ceux qui n'apparaissent pas à cet examen attentif sont implicitement compris dans l'aveu des autres... Il est vrai que la difficulté de cette confession et la honte qu'elle implique pourraient paraître graves si elles n'étaient compensées par toutes sortes d'avantages et de consolations que la confession procure à ceux qui s'en approchent dignement. » Denzinger-Bannwart, n. 900.

V. Conséquences morales et religieuses. — Il faut et il suffit d'avoir devant les yeux la profondeur, la gravité, la ténacité du mal que représente le péché dans l'ordre individuel et social pour apprécier à sa juste valeur la pratique de la confession.

Elle tient dans la vie religieuse des fidèles une place centrale, qui n'est égalée que par celle de l'eucharistie avec qui elle se tient en étroite corrélation. Pour recevoir le sacrement de vie, ne faut-il pas avoir préalablement expulsé de son âme les germes de mort ? C'est pourquoi l'Église a conjugué les deux préceptes de la confession annuelle et de la communion pascale. Non contents de ce minimum, les chrétiens dociles à son esprit font entrer la fréquentation du saint tribunal dans les pratiques régulières de leur piété.

La confession tient de son principe même une incontestable valeur morale. Par l'examen de conscience qu'elle provoque, elle oblige le pénitent à ne pas perdre de vue le péché. En conséquence, elle est une invite à la contrition et l'humiliation qu'elle comporte est déjà un commencement de satisfaction. Comme d'ailleurs la confession ne va pas sans le confesseur, elle met le pénitent en mesure de recevoir d'un praticien autorisé les conseils et directions qui peuvent répondre à ses besoins. Enfin elle prépare la grâce de l'absolution sacramentelle, qui, en faisant rentrer la paix dans l'âme, restaure ses énergies en vue de l'action. Tous ces caractères réunis font de la confession le tonique idéal de la vie spirituelle.

Dans la pratique, ses fruits sont évidemment très inégaux suivant les dispositions qu'y apporte le pénitent. Chez les plus superficiels et les plus vulgaires, l'expérience montre qu'elle a pour effet de secouer au moins momentanément leur inertie, et il n'est pas rare qu'elle aboutisse à de véritables résurrections. Pour les âmes plus délicates, elle est un moyen d'avancer dans la connaissance d'elles-mêmes et dans la réforme de leurs défauts. Toutes y trouvent une occasion de se ressaisir. Et quand surviennent ces défaillances graves dont les meilleurs ne sont pas toujours exemptés, la confession bien faite est un gage de pardon et une source de renouvellement.

Nulle part l'Église catholique ne réalise mieux que dans et par la confession, au sens actif du mot, la note de sainteté.

E. Mangenot, E. Vacandard, P. Bernard, art. *Confession*, dans *Dict. théol. cath.*, t. III, col. 828-942; E. Vacandard, *La confession sacramentelle dans l'Église primitive*, Paris, 1903; P. Batiffol, *Les origines de la pénitence*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 6e édit., Paris, 1920; G. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. Decker et Ricard, Paris, 1910; Mgr Gerbet, *Vues sur le dogme de la pénitence*, à la suite des *Considérations sur le dogme de l'eucharistie*, nouv. édit., Paris, 1905; P. Galtier, *De pœnitentia*, Paris, 1923.

J. Rivière.

1° Monsabré, dans sa 74e conférence, *Exposition du dogme catholique, Carême 1885*, répond aux « raisons » qui déterminent tant d'hommes à ne pas se confesser. Aux raisons que l'on dit, il répond : « La confession, loin d'être une violence faite à la nature, est en rapport avec ses besoins les plus intimes et les plus délicats. La présence d'un homme au jugement de la conscience, loin de compromettre la dignité humaine, en rend plus facile la réhabilitation. Il n'y a à craindre de la part du prêtre ni curiosité ni indiscrétion, puisque son ministère est tout de patience et de dévouement, et que Dieu lui même veille sur la fidélité de ses représentants. » Ces diverses propositions sont fortement développées par l'orateur. Puis il ajoute : « Ambition, cupidité, égoïsme, rapine, envie, haine, débauches du cœur et des sens, dépérissement de la foi, oubli coupable du devoir, affaissement de la moralité, lâcheté du respect humain, voilà, Messieurs, les raisons qu'on ne dit pas, les seules vraies, les seules déterminantes, aussi honteuses que les autres sont niaises. » — Dans la conférence suivante, la 75e, il répond avec non moins de force aux incrédules qu' « une institution néfaste ne saurait être une institution divine : » « Je ne nierai pas, certes, qu'il y ait eu et qu'il y ait encore des prêtres criminels qui aient abusé ou abusent de la confession. Mais, s'il fallait conclure de l'abus à la suppression, il n'est pas un office de justice et de miséricorde qui ne dût disparaître. » Peut-on, en vérité, nier que « l'influence bienfaisante de la confession poursuit le mal moral jusqu'en ses effets les plus lointains, au bénéfice de l'individu et de la société » ?

2° Écoutons encore d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame et Retraite de la semaine sainte*, 1892, p. 308-316, réfuter ceux qui « acceptent la confession, mais ne la veulent pratiquer qu'envers Dieu. » « La confession faite à Dieu est un acte très excellent. Et plût au ciel qu'il fût plus fréquent ! » Mais « on est orgueilleux, et l'on est frivole. La frivolité empêche de se recueillir et de rencontrer Dieu dans ce saisissant tête-à-tête qui nous fait sentir le contraste entre sa grandeur et notre bassesse, sa puissance et notre infirmité, sa sainteté et nos souillures, sa justice et notre iniquité, son amour et notre ingratitude. L'orgueil empêche de s'humilier et de prendre sincèrement en face de Dieu la place qui nous convient au double titre de notre néant et de notre péché. Ah oui, vraiment ! ce n'est pas chose commune que de mettre toute son âme dans un aveu répandu aux pieds du Très-Haut. Et voilà pourquoi, Messieurs, Dieu ne se contente pas de cet aveu solitaire... La confession faite à l'homme, mandataire de Dieu, va remédier à cette double infirmité que je vous signalais tout à l'heure : la frivolité et l'orgueil... Elle recueille et elle humilie... » Il faut lire ces pages, aussi lumineuses que virilement émouvantes, où il est excellemment démontré que, d'une part, « les exi-

gences de la confession faite à l'homme auront rendu possible la sincérité de la confession faite à Dieu, » et, d'autre part, que l'humiliation de l'aveu — humiliation que, du reste, on aurait tort de s'exagérer — est éminemment salutaire.

J. Bricout.

2. CONFESSION (Morale et pastorale). — — Du point de vue, immédiatement pratique, de la morale et de la pastorale, il convient de parler, ici, I. du précepte de la confession; II. des qualités de la confession, notamment de l'intégrité ; III. de ses différentes sortes; IV. de la manière de se confesser.

I. Précepte de la confession. — On a démontré plus haut que la confession sacramentelle est nécessaire de droit divin. Il reste à déterminer maintenant l'extension de ce précepte.

Bien que Notre-Seigneur n'ait pas défini explicitement quand le précepte de la confession oblige, on peut, de la nature même de ce précepte et de l'enseignement des Pères, inférer que la *loi divine* de la confession oblige parfois le chrétien qui se sait coupable de péché mortel. Elle l'oblige à l'article de la mort ou quand il est en très probable danger de mort; et probablement, d'après saint Alphonse de Liguori et beaucoup d'autres, quelquefois au cours de la vie, parce qu'il est tenu à ne pas rester longtemps dans le péché. Elle oblige aussi, accidentellement, quand on est obligé de communier, si l'on a conscience d'un péché mortel qui n'a pas encore été, même indirectement, remis par le sacrement de pénitence, et si l'on peut s'adresser à un confesseur; quand l'état de grâce est requis et que le pécheur ne peut émettre un acte de contrition parfaite; quand, enfin, on ne peut triompher, sans la confession (ce qui est rare, puisqu'il est d'autres moyens à notre portée), d'une tentation grave ou d'une mauvaise habitude.

Quant à la *loi ecclésiastique*, qui, ici comme ailleurs, ne fait que préciser le précepte divin, elle a, sur ce point, notablement varié au cours des temps. Mais, dès le commencement du XIIIe siècle, nous voyons en vigueur la loi universelle qui oblige tout fidèle à se confesser au moins une fois l'an. L'an 1215, en effet, ému de l'indifférence coupable de beaucoup de chrétiens qui n'avaient cure des lois particulières antérieurement portées, le IVe concile de Latran ordonnait à « tout fidèle de l'un et de l'autre sexe, arrivé à l'âge de discrétion, » *omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenit*, « de confesser, seul, fidèlement, tous ses péchés à son propre prêtre, au moins une fois l'année, » *omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti.* « Que si quelqu'un ne le fait pas (et ne communie pas, au moins au temps de Pâques), ajoutait le concile, qu'il soit exclu, pendant sa vie, de l'entrée de l'église et, après sa mort, de la sépulture ecclésiastique. » Le décret de Latran, pour le fond, est toujours en vigueur, puisqu'il a été renouvelé dans le *Codex juris canonici*, can. 906, mais il a subi des adoucissements justifiés par les nécessités de notre époque. Le can. 906 est ainsi formulé : *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis, idest ad usum rationis, pervenerit, tenetur omnia peccata sua saltem semel in anno fideliter confiteri.* On le voit, il n'est plus question du « propre prêtre » : chacun peut se confesser à n'importe quel prêtre approuvé pour les confessions (même appartenant à un autre rite, can. 905). Pareillement, le *Codex* ne parle plus de la sanction portée par le concile de Latran et, donc, l'abroge purement et simplement. Il déclare, enfin, que pour la confession comme pour la communion, l'âge de discrétion est à identifier avec l'âge de raison.

Quelques explications complémentaires ne seront pas inutiles. Je les emprunte presque littéralement à Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, 9e édit., Paris, 1922, t. I, p. 161-163. Par les mots *omnis utriusque sexus fidelis*, on doit entendre tous les fidèles, tous les baptisés, qui ont conscience d'un péché mortel non encore déclaré dans une confession valide; même les enfants, qui sont capables de commettre un péché mortel. Aussi les pasteurs d'âmes sont-ils tenus d'instruire de ce qui regarde la confession les enfants de sept ans plus ou moins, et d'absoudre ceux qui ont accusé un péché mortel, même douteux, et qui sont bien disposés, pour qu'ils ne croupissent pas dans le péché. Cette obligation s'impose surtout en danger de mort. Doute-t-on si l'enfant a atteint ou non la discrétion suffisante, il peut être absous sous condition. Comme, donc, ils se trompent gravement les confesseurs (en est-il encore ?) qui refusent d'absoudre les enfants avant la première communion selennelle! Pareil abus avait été réprouvé déjà par Pie IX, en 1855; Pie X l'a condamné de nouveau, dans le décret justement fameux du 8 août 1910. — *Omnia peccata.* Il ne s'agit que des péchés mortels. Car l'Église par son commandement n'a fait que déterminer le temps où le précepte divin oblige; or le précepte divin n'oblige de confesser que les péchés mortels, ainsi que le déclare ouvertement le concile de Trente, sess. XIV, can. 7. D'où il suit que celui qui n'a point péché mortellement dans l'année n'est pas, à parler strictement, tenu de se confesser. Mais il a tout intérêt à le faire pour ne pas risquer de scandaliser le prochain ou de se faire illusion sur la nature des péchés qu'il a commis, pour ne pas se priver de la grâce sacramentelle qui l'aidera à ne pas tomber dans le péché mortel. — *Fideliter.* On ne remplit pas le précepte par une confession volontairement invalide. Le *Codex*, can. 907, le déclare nettement. Et cela se conçoit sans peine : on ne satisfait pas, par un sacrilège, à une loi divine et ecclésiastique. — *Saltem semel in anno.* L'Église n'ayant pas déterminé le temps de l'année auquel on doit se confesser, diverses opinions se sont fait jour sur la manière de comprendre le mot « année ». De ces opinions, la plus probable paraît être celle qui compte l'année de Pâques (temps de Pâques) à Pâques. Comme il est prescrit de communier au temps de Pâques, l'usage s'est naturellement introduit de faire alors la confession annuelle, et le concile de Trente, sess. XIV, cap. V, approuve cette coutume. Celui qui aurait passé une année sans se confesser doit le faire au plus tôt l'année suivante, et la confession qu'il fera alors pourra compter pour l'année en cours en même temps que pour l'année précédente. A noter aussi que si l'on s'était confessé avant le temps de Pâques et qu'on pût faire ses Pâques sans avoir besoin de l'absolution sacramentelle, on ne serait pas obligé à une nouvelle confession. — *Saltem*, dit l'Église, indiquant par là que son vif désir, conforme à celui de Jésus-Christ, est que, pour la confession comme pour la communion, on s'approche souvent des sacrements. « A tout le moins une fois l'an : » de toute évidence, les fidèles qui comprennent l'utilité et les bienfaits du sacrement de pénitence, ont à cœur de le recevoir bien plus fréquemment.

N. B. Il n'est pas défendu à ceux qui ne peuvent pas se confesser autrement de se confesser, s'ils le veulent, *par interprète*, en prenant toutes précautions contre les abus et les scandales. Dans ce cas, l'interprète est tenu au secret sacramentel. *Codex*, c. 903, 889, § 2.

II. Qualités de la confession. Intégrité. — Ces qualités sont ou nécessaires ou utiles. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol., Suppl.*, q. IX, a. 4, en énumère seize. Nous ne parlerons ici que des principales. La confession doit être faite : *avec une intention droite (pura)*, c'est-à-dire pour obtenir la rémission de ses péchés : si elle est faite exclusivement pour une fin

moralement mauvaise, v. g. pour extorquer au confesseur une somme d'argent, elle sera invalide; si la fin mauvaise, la vaine gloire par exemple, n'était visée que secondairement, elle sera valide quoique entachée de péché véniel; — *avec simplicité*, sans déguisement ni artifice d'aucune sorte *(simplex et nuda)*. On donnera pour certain ce qui est certain, pour douteux ce qui est douteux, sans rien augmenter, sans rien diminuer, sans rien embrouiller. « Sans même diviser sa confession, disant ses péchés mortels à l'un, et ses péchés véniels à un autre. Si c'est par un sentiment de crainte peu raisonnée (qu'on agit ainsi), il n'y a pas de faute, mais c'est peu *surnaturel* et peut être nuisible à l'âme. Si c'est par un sentiment de vanité, il peut y avoir faute vénielle. Si c'est pour avoir plus facilement l'absolution et qu'on évite de dire l'habitude de son péché, il peut y avoir faute grave et confession nulle et sacrilège. En tout cas, il faut avoir soin de commencer par la confession des péchés mortels » (sinon, la première confession, cachant des péchés mortels, serait sacrilège). *Sommaire de la doctrine catholique*, par l'auteur des *Paillettes d'or*, 25e édit., Avignon, 1922, t. II, p. 249; — *avec humilité (humilis)*, une humilité véritable, qui soit dans le cœur, et qui s'exprime dans la mise du pénitent, dans son maintien et dans son langage. « Je m'accuse, » dit le pénitent : ce n'est pas le moment de « faire des embarras »; — *avec une discrète prudence*. On s'appliquera : « 1° à se servir, dans l'accusation de ses péchés, de paroles simples sans doute, claires, faisant connaître le péché tel qu'il est, mais toujours bien convenables et toujours honnêtes, n'oubliant pas que c'est devant Dieu qu'on les prononce; 2° à ne jamais parler des péchés des autres, qui n'ont aucun rapport avec nos propres péchés; 3° à ne faire connaître les péchés des autres qu'autant que cela est nécessaire pour bien confesser nos péchés à nous. Ce qui peut avoir lieu : *a)* Pour faire connaître *l'espèce de péché* dans lequel on est tombé; le péché peut être différent selon la personne avec qui on l'a commis, et encore ne faut-il désigner son complice que d'une manière générale autant que possible; *b)* Pour faire connaître le danger dans lequel on se trouve et qui peut être différent selon qu'on vit habituellement ou non avec son complice; 4° à aller s'adresser, si on le peut, à un confesseur à qui le complice soit tout à fait inconnu. » *Ibid.*, p. 249, 250; — *de vive voix (vocalis)*, et non par gestes ou par un écrit remis au confesseur. Ainsi le veut une coutume qui a force de loi. A agir différemment, la confession ne serait pas nulle; mais, à moins de quelque bonne raison, v. g. une extrême timidité du pénitent, le confesseur ne doit pas s'y prêter; — *avec l'intégrité requise (integra)*. Cette dernière qualité de la confession demande de plus amples éclaircissements.

1° *A quels péchés s'applique l'obligation de l'intégrité et ce qu'elle comprend.* — « Si quelqu'un dit, déclare le concile de Trente, sess. XIV, can. 7, que dans le sacrement de pénitence il n'est pas nécessaire de droit divin, pour la rémission des péchés, de confesser un à un tous les péchés mortels, dont on se souvient après un diligent examen, même les péchés secrets contre les deux derniers préceptes du Décalogue, et aussi les circonstances qui changent l'espèce du péché..., qu'il soit anathème. » Au chapitre V de la même session, le concile ajoute que, quant aux péchés véniels, « quoiqu'il soit bon et utile de les confesser, on peut, sans se rendre coupable, ne pas les déclarer. » Pour les péchés mortels qu'on ne se rappelle pas après un examen sérieux, dit encore le concile au même chapitre, ils sont compris dans l'ensemble de la confession qu'on a faite de ses autres péchés et remis par Dieu.

Des affirmations du concile, il résulte que la confession ne serait pas intègre ou entière, si, — sans cause excusante, nous le verrons, — on cachait ne fût-ce qu'un seul péché mortel. Et ce manque d'intégrité rendrait la confession nulle et sacrilège : nulle, car le péché mortel non pardonné et la grâce ne peuvent coexister dans une âme; sacrilège, car c'est profaner un sacrement que le rendre volontairement nul. Aucun péché, donc, ne serait pardonné; bien plus, la conscience serait chargée d'un gros péché de plus.

Des affirmations du concile, il résulte encore que l'intégrité comprend la déclaration de l'espèce des péchés, de leur nombre, et parfois de certaines circonstances.

L'*espèce*. — Il ne suffit pas de déclarer l'espèce générique, en disant par exemple : « J'ai péché gravement contre la charité; » il faut, quand le pénitent est moralement en état de le faire, indiquer l'espèce « infime » ou précise, en disant par exemple : « J'ai péché en scandalisant gravement... » On ne se bornera pas à dire : « J'ai péché gravement contre la justice, » cette vertu comprenant des obligations si différentes; on dira : « J'ai volé..., » ou « j'ai médit..., » etc.

Le *nombre*. — On devra dire le nombre exact des péchés, si on le connaît (il s'agit toujours des péchés mortels); le nombre approximatif, si on ne le connaît qu'à peu près ou d'une façon très générale. Autant de fois environ, par jour, par semaine...; très souvent, souvent... Pour les péchés qui se consomment dans l'âme, les désirs coupables, par exemple, il est d'ordinaire difficile de préciser le nombre des actes intérieurs, des interruptions et des reprises; comme ni Dieu ni l'Église ne nous demandent l'impossible, il suffira communément de déclarer pendant combien de temps environ on s'est volontairement complu dans ces désirs criminels.

Les *circonstances*. — Il est des circonstances qui changent l'espèce du péché, parce qu'elles y ajoutent une malice nouvelle : c'est un péché de voler; si l'on vole dans une église un objet sacré, le vol se double d'un sacrilège. Il est des circonstances qui augmentent ou aggravent la malice du péché : voler mille francs est plus grave qu'en voler à la même personne un ou deux. Telle circonstance aggrave tel péché assez notablement pour le rendre mortel alors que, de sa nature, il pourrait n'être que véniel. On est obligé d'accuser les circonstances qui changent l'espèce du péché, ou celles qui, d'un péché véniel, font un péché mortel. Mais on n'est pas tenu, semble-t-il, de déclarer une circonstance qui ne change pas l'espèce du péché, ou ne le rend pas mortel (parce que cette circonstance n'est pas assez aggravante pour cela, ou parce que le péché est déjà mortel sans elle). A moins qu'à cette circonstance ne soit jointe une « réserve » ou une censure : le confesseur doit savoir, en effet, si et comment il peut et doit absoudre. A moins, encore, que le confesseur n'interroge, « parce qu'alors cela est nécessaire non point pour l'intégrité de la confession, mais pour la direction spirituelle. » A moins, enfin, que, « même sans que le confesseur interroge, il ne lui soit nécessaire de connaître telle circonstance aggravante pour juger exactement de l'état du pénitent, en vue de lui donner ou de lui différer l'absolution. » Pratiquement, conclurons-nous avec A. Ciolli, *Directoire pratique du jeune confesseur*, traduit par Ph. Mazoyer, 11e édition, Paris, 1923, t. I, p. 60, 61, « on doit *souvent* exhorter les fidèles à déclarer les circonstances les plus notables (sans entrer dans le détail des circonstances aggravantes), soit pour plus d'humilité de leur part et pour la tranquillité de leur conscience, soit parce que très souvent beaucoup de fidèles, même parmi les mieux instruits, sont incapables de distinguer entre les circonstances qui changent l'espèce du péché et celles qui sont simplement aggravantes, et qu'ils se formeraient ainsi une conscience erronée. A celui qui

demanderait une règle pour reconnaître les circonstances qu'il faut accuser, le confesseur pourrait donner cette direction pratique : « Lorsque, en raison de la personne avec qui vous avez péché, du lieu où vous avez commis la faute, de la manière dont vous avez péché, etc., vous éprouvez un remords plus vif, accusez ces circonstances; ce sera au confesseur à faire le discernement.... Nous avons dit *souvent*, ajoute Ciolli, parce que, l'obligation de confesser les circonstances aggravantes n'étant point certaine, quand il s'agit des péchés relatifs au sixième commandement ou au *debitum conjugale* (devoir conjugal), le confesseur pourra et devra se borner toujours aux choses strictement nécessaires pour déterminer l'espèce, s'abstenant de toute autre interrogation, et même empêchant avec prudence que le pénitent ne déclare certaines circonstances lorsqu'il voudrait le faire. »

Péchés douteux. — Il arrive que, même après un diligent examen, on se demande si l'on a commis tel péché (v. g. si l'on a consenti à une mauvaise pensée), ou si tel péché, que l'on a sûrement commis, est grave ou non (la matière est-elle légère ? y a-t-il eu parfaite advertance ou plein consentement ?) On pense communément que, dans ces cas, l'intégrité de la confession n'oblige pas de confesser de pareils péchés; cependant, si l'on n'a pas affaire à des pénitents timorés et scrupuleux, il sera bon, en général, d'en conseiller l'accusation. — La même ligne de conduite est à tenir, ce semble, quand un pénitent, qui a l'habitude de se confesser avec soin, a de sérieuses raisons de se demander si tel péché, sûrement commis et sûrement mortel, a été accusé par lui. — Enfin, voici un pénitent qui a accusé comme douteux un péché, que, ensuite, il sait être certain. De graves théologiens estiment que, ce péché ayant été directement remis déjà, il n'y a pas lieu de troubler les fidèles qui négligent de l'accuser de nouveau.

Bien d'autres questions, plus ou moins pratiques, peuvent se poser relativement à l'intégrité de la confession. Mais il suffit ici d'énoncer le principe qui permettra, d'ordinaire, de les résoudre exactement, à savoir que le pénitent serait toujours, quoique à des degrés divers, coupable de mentir ou de refuser de répondre à un confesseur sur ce que celui-ci a, vraiment, le devoir et le droit de savoir pour bien remplir son ministère.

2° *Causes qui excusent le manque d'intégrité.* — L'impuissance physique ou morale, tant qu'elle dure, excuse le manque d'intégrité, s'agît-il même de l'intégrité que décrit le concile de Trente. C'est que la loi de l'intégrité de la confession est divine sans doute, mais positive; or une loi positive, même divine, n'oblige pas à ce qui est impossible ou simplement très difficile. Ainsi s'exprime notamment M. Tanquerey, que nous suivons, *op. cit.*, p. 189 sq.; cf. *Brevior Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, du même auteur, 7e édit., Paris, 1923, p. 398-400.

L'*impuissance physique* provient : du manque de forces (le pénitent ou le prêtre est souffrant) ou de temps (naufrage, incendie, bataille); — de la faiblesse de la mémoire (à laquelle on n'est pas tenu de remédier par écrit) ou de l'ignorance (par suite de laquelle le pénitent pense qu'un péché mortel est véniel ou ne doit pas être accusé *hic et nunc)*; — du défaut de parole ou d'ouïe (muet, qui ne peut se faire comprendre; sourd, qui ne peut absolument rien entendre; étranger, dans un pays dont il ignore la langue) : on n'est pas obligé de se servir d'interprète ou d'écriture, le secret sacramentel pouvant par là être violé.

L'*impuissance morale* existe toutes les fois que la confession ne peut être entière sans causer un grave dommage, spirituel ou temporel, qui soit extrinsèque à la confession elle-même : car un inconvénient qui serait inhérent à la confession, comme la crainte ou la honte, n'exempte pas de l'intégrité. On ne doit pas croire facilement au danger d'un dommage extrinsèque. Et, s'il existe réellement, il faut chercher un autre confesseur; ou il faut différer sa confession, à moins qu'on n'ait une raison suffisante de ne pas la différer (v. g. précepte de la confession annuelle, ou nécessité morale de communier ou de célébrer la sainte messe, ou chagrin de rester, ne fût-ce qu'un jour, en état de péché mortel). Et il ne faut taire en confession que les péchés qu'il est nécessaire de cacher pour écarter le dommage en question. — M. Tanquerey note ici avec raison que, généralement, il n'est pas utile d'exposer dans nos sermons les causes diverses d'impuissance morale, de peur que certains fidèles n'y trouvent une occasion de se leurrer eux-mêmes. Dans un auditoire, en effet, tous les esprits ne sont pas également ouverts et droits, et il est facile de mal interpréter une parole qui ne fait que passer. C'est chose différente pour un ouvrage qui s'adresse à des lecteurs réfléchis et qui ont sous les yeux un texte qui demeure. Toutefois on n'insistera pas ici à l'excès : ceux qui ont besoin d'en savoir davantage s'adresseront aux manuels de théologie, un peu détaillés, de Tanquerey, etc.

Le grave préjudice suffisant pour excuser le manque d'intégrité peut venir de trois côtés différents.

De la part du pénitent, quand une grave diffamation est à redouter : si les assistants, qui ne peuvent s'éloigner, risquent fort d'entendre la confession du pénitent, v. g., dans un hôpital, où celui-ci est tout près d'un autre malade; — si la confession, pour être entière, doit être très longue, et si de cette longueur même les assistants peuvent conclure que le pénitent est coupable de nombreux et graves péchés : c'est le cas, par exemple, d'un enfant qui va faire sa première communion et qui, pendant la messe et alors que l'église est remplie d'assistants, devrait, à cause d'un sacrilège antérieurement commis, recommencer ses confessions précédentes; — si, pour une grave raison, le pénitent a lieu de craindre que le secret de sa confession ne soit révélé, soit directement (ce qui est presque inouï), soit indirectement (v. g., par suite d'une indiscrétion due à l'irréflexion), etc.

De la part du confesseur : si, pour entendre la confession entièrement, le confesseur est menacé de la mort ou d'une maladie mortelle (en temps de peste, dans un incendie, dans un naufrage, par l'arrivée des ennemis); — si le confesseur a de sérieuses raisons de craindre que des interrogations diligentes et précises ne deviennent un objet de scandale pour lui-même ou pour le pénitent, etc.

De la part d'un tiers : si le pénitent, coupable d'un péché dont il ne peut déclarer les circonstances sans diffamer son complice ou un tiers, ne saurait que très difficilement aller trouver un autre confesseur qui ne les connaisse pas. On enseigne, tout au moins, que, en pareil cas, la déclaration de ces circonstances ne doit pas être trop strictement imposée à un pénitent qu'elle révolte.

Ajoutons que le pénitent n'est excusé de manquer à l'intégrité de la confession que dans la proportion de l'impuissance, physique ou morale, où il se trouve de faire une confession entière. Si donc il peut avouer quelques péchés, qu'il les avoue; et ensuite, si l'impuissance cesse, qu'il confesse ses autres péchés, ceux qu'il n'a pas encore accusés et soumis directement à l'absolution du prêtre. Il en est de cette impuissance comme de l'oubli involontaire, après un sérieux examen, de péchés mortels. Les péchés ainsi oubliés sont remis en même temps que les péchés déclarés. Mais si, plus tard, on s'en souvient, il faudra les avouer au prêtre, puisque le prêtre est le ministre régulier, normal, du sacrement institué pour remettre les

péchés. On n'est pas tenu d'aller se confesser exprès pour déclarer les péchés oubliés, il suffit de le faire dans la prochaine confession; toutefois les moralistes conseillent fort, si on devait communier et qu'on pût se confesser, de le faire afin de soumettre directement à l'absolution les péchés oubliés.

III. Différentes sortes de confession. — Ne distinguons plus entre la confession secrète et la confession publique, puisque celle-ci, pour autant qu'elle a existé ici ou là, a été supprimée par l'Église. Bornons-nous à grouper les différentes sortes de confession d'après ses effets et d'après sa pratique.

D'après ses effets, la confession est dite bonne, nulle ou sacrilège. *Bonne*, quand elle est faite avec toutes les conditions requises, soit de la part du confesseur, soit de la part du pénitent. — « *Nulle*, quand elle manque de quelqu'une des conditions essentielles, ce qui oblige le pénitent à la refaire. Cette nullité peut provenir : du côté du confesseur, s'il est privé de juridiction; s'il n'a entendu aucun des péchés du pénitent; s'il a oublié de donner l'absolution » ou s'il l'a donnée à une personne qui ne lui est pas moralement présente. « Cette nullité ne venant pas du pénitent, s'il ne la connaît pas et ne peut la réparer, Dieu lui donnera la contrition suffisante pour expier ses fautes, » pour en obtenir le pardon. La nullité peut provenir aussi : « du côté du pénitent, si par hypocrisie, par honte ou par malice, il cache un péché mortel ou qu'il croit mortel; si, par négligence coupable dans son examen, il a omis une faute grave ou une circonstance qui change l'espèce du péché; s'il a reçu l'absolution sans contrition ou sans ferme propos; » s'il ignorait les vérités qu'il est absolument nécessaire de connaître pour être justifié. — « *Sacrilège*, quand elle est nulle par la faute du pénitent, comme dans les cas que nous venons de citer. Il y a alors profanation d'une chose sacrée, et c'est un nouveau péché à ajouter à tous les péchés dont il faut renouveler l'accusation depuis la confession nulle. » *Sommaire...*, p. 256.

D'après sa pratique, la confession est dite ordinaire, extraordinaire, générale, fréquente. « *Ordinaire :* celle qui consiste dans l'accusation des fautes commises depuis la dernière absolution reçue. — *Extraordinaire :* celle qui consiste dans la réitération d'un certain nombre de confessions précédentes, soit pour s'exciter davantage à la contrition, soit pour réparer quelques confessions ou douteuses ou mal faites. Si on se borne à l'accusation des fautes les plus graves de la vie passée, sans entrer dans les détails requis pour une confession régulière, cet aveu prend le nom de *revue*. — *Générale :* celle qui consiste dans l'accusation des fautes de toute la vie sans exception. Cette confession est : Nécessaire, chaque fois que les confessions précédentes ont été nulles, pourvu que cette nullité soit certaine. Il faut nécessairement recommencer les confessions, depuis la première qui a été nulle. Utile, à l'époque d'une première communion; au moment d'embrasser un nouvel état de vie, la vie religieuse surtout; dans une maladie grave ou à l'approche de la mort; à l'époque d'une conversion. Nuisible aux âmes scrupuleuses, qui doivent se tenir rigoureusement aux décisions de leur confesseur. » D'après ce qui vient d'être dit, on voit qu'il ne faut pas appeler générale, mais extraordinaire, la confession que font, des péchés (remis déjà) de l'année qui vient de s'écouler, les personnes pieuses ou les prêtres qui, par exemple, s'adonnent aux exercices de la retraite annuelle. « *Fréquente :* c'est celle qui se fait tous les huit ou tous les quinze jours, ou même plus souvent. Cette confession, écrit notre pieux auteur, *ibid.*, p. 257, est très utile pour se garder plus pur et être mieux disposé à recevoir la sainte communion; pour s'exciter au regret de ses fautes et avoir ainsi une plus grande certitude qu'elles sont pardonnées; pour expier, par l'humilité qui résulte de cette confession fréquente, les péchés qu'on a commis et augmenter ses mérites; pour pouvoir gagner les indulgences plénières, qui se rencontrent si souvent dans la vie chrétienne. Outre l'état de grâce, presque toutes les indulgences plénières exigent la confession au moins tous les quinze jours, à moins qu'on ne fasse la communion quotidienne. Cette confession (fréquente) exige une préparation plus recueillie, parce que, l'esprit n'étant pas impressionné par de graves péchés, la volonté doit faire des efforts pour se porter à Dieu. Si on n'avait à accuser que peu ou point de péchés, » il serait bon ou même nécessaire de « faire l'aveu de quelque faute au moins vénielle de la vie passée. » Le sacrement de pénitence ne peut exister sans que quelque péché n'en soit la matière (éloignée); mais les péchés déjà pardonnés sont matière suffisante.

IV. Manière de se confesser. — La confession est un acte religieux d'une grande importance, et il convient de bien connaître la bonne manière de se confesser. Tous les catéchismes, presque tous les paroissiens et la plupart des livres de piété l'indiquent en détail. Tous s'accordent, pour l'essentiel, à déterminer ce qu'il faut faire avant la confession, pendant la confession, après la confession.

1° *Avant la confession.* — Il faut d'abord demander le secours de Dieu, puis examiner sa conscience, enfin s'exciter de tout son cœur à la contrition. Beaucoup de pénitents négligent trop, en pareil moment, la prière et la contrition, et il est bon de leur en rappeler souvent la nécessité. Mais nous ne devons ici qu'insister un peu sur l'examen de conscience, c'est-à-dire, d'ordinaire, la recherche des péchés commis depuis la dernière confession valide. Cet examen est tellement nécessaire que, comme il a été mentionné, la confession serait nulle et sacrilège, si, par défaut coupable d'examen, on oubliait quelque péché mortel. Et il doit être fait : religieusement, sous le regard de Dieu, qui connaît jusqu'à nos plus secrètes pensées; sérieusement, avec l'attention qu'on porte à une affaire grave, y consacrant un temps raisonnable, ni trop court ni trop long; méthodiquement, enfin, c'est-à-dire avec ordre.

Plusieurs méthodes peuvent être employées avec succès. La plus communément suivie par les fidèles consiste à suivre, un à un, les commandements de Dieu et de l'Église, les devoirs de son état, les péchés ou les vices capitaux, et à voir, sur chacun, si on a péché par pensée, par désir, par parole, par action ou par omission. C'est une méthode rationnelle et facile. Quelques-uns préfèrent s'examiner sur les devoirs envers Dieu, les devoirs envers le prochain, les devoirs envers soi-même, les devoirs d'état. Et c'est excellent, si l'on connaît bien ces devoirs ou si l'on dispose de quelque livre où l'examen de conscience est ainsi ordonné. Chaque méthode a ses bons et ses moins bons côtés, offre des avantages et des inconvénients. A chacun de choisir celle qui lui plaît davantage et qu'il peut employer le plus aisément. De quelque méthode que l'on se serve, on devra avoir soin de s'examiner attentivement sur les devoirs positifs envers le prochain, l'aumône, etc., que beaucoup négligent de considérer, comme encore sur les péchés d'omission. On pense au mal que l'on a fait; on ne pense guère au bien que l'on aurait dû faire. — Quand l'examen est fini, on n'oubliera pas, si le temps le permet, de se remémorer tous les péchés qu'on vient de découvrir, et de se les remémorer dans l'ordre où on les a recherchés. Cette suite de péchés bien fixée dans notre mémoire, il nous sera facile ensuite de les accuser avec ordre, dans le même ordre, et ainsi, tout en n'oubliant rien, de ne pas nous embrouiller dans notre confession : du même coup, on s'épargnera et on épargnera au

confesseur la perte d'un temps précieux en même temps qu'on acquerra l'assurance de n'avoir rien omis d'essentiel. Que de personnes, auxquelles pourtant on avait appris, au catéchisme, à procéder avec ordre, paraissent incapables de le faire! Serait-il donc si difficile de commencer par le commencement, de continuer par le milieu et de finir par la fin!

2° *Pendant la confession.* — Comme pour la sainte communion, toutes proportions gardées, on doit, quand on « va à confesse », avoir une mise modeste et une tenue respectueuse et humble : on enlève ses gants, on se tient à genoux, etc. Et puis, autant qu'il est possible, on se confesse de la façon qu'indiquent les catéchismes.

Voici ce que dit, à ce propos, le *Catéchisme du diocèse et de la province de Paris :*

Comment faut-il commencer sa confession ?

Il faut commencer sa confession en faisant le signe de la croix et en disant : « Bénissez-moi, mon Père, parce que j'ai péché; » on récite ensuite *Je confesse à Dieu* jusqu'à « c'est ma faute; » on dit depuis combien de temps l'on s'est confessé, si l'on a reçu l'absolution, si l'on a fait sa pénitence; et enfin on fait l'aveu de ses péchés en disant : « Mon Père, je m'accuse... »

Comment faut-il faire l'aveu de ses péchés ?

Il faut faire l'aveu de ses péchés avec humilité, franchise et simplicité, sans détails inutiles (j'ajouterais volontiers : et avec ordre).

Que faut-il faire si l'on est embarrassé pour accuser ses péchés ?

Si l'on est embarrassé pour accuser ses péchés, il faut en avertir son confesseur et répondre sincèrement à ses questions.

Que dit-on quand on a accusé ses péchés ?

Quand on a accusé ses péchés, on ajoute : « Je m'accuse encore de tous les péchés dont je ne me souviens pas et de tous ceux de ma vie passée. (On peut ajouter : et particulièrement de ceux que j'ai commis contre la vertu de ..., ou contre le ... commandement.) J'en demande pardon à Dieu et à vous, mon Père, la pénitence et l'absolution, si vous m'en jugez digne; » puis on achève *Je confesse à Dieu* depuis « c'est ma faute. »

Que faut-il faire après avoir achevé Je confesse à Dieu ?

Après avoir achevé *Je confesse à Dieu,* il faut écouter attentivement les avis du confesseur, recevoir la pénitence qu'il impose et réciter de tout son cœur l'acte de contrition pendant qu'il donne l'absolution.

Assurément, l'emploi de ces diverses formules n'est pas obligatoire, et il arrive qu'on s'en passe, soit parce que les pénitents sont nombreux et qu'il faut aller vite, soit surtout parce que les pénitents les ont oubliées. Mais cette manière de procéder et ces formules sont si bien adaptées à l'acte religieux qui est fait, que l'on ne doit s'y prendre différemment qu'à contre-cœur. Que nos premiers communiants et nos persévérants y soient si bien habitués qu'ils continuent, toute leur vie, de se confesser ainsi, comme tout naturellement.

3° *Après la confession.* — « Après la confession, dit le *Catéchisme... de Paris,* il faut remercier Dieu du pardon qu'il a accordé, renouveler la résolution d'éviter le péché et accomplir au plus tôt sa pénitence. » Après la confession, dit non moins bien, p. 262, l'auteur du *Sommaire...* déjà cité, il faut « faire tout de suite, si on le peut, la pénitence imposée, remercier le bon Dieu, et aller, avec paix, reprendre ses occupations. » Ces derniers mots sont particulièrement délicieux. Ils rappellent à merveille, en effet, deux des plus heureux effets du sacrement de pénitence : la paix de l'âme, qui nous est rendue; l'empressement à mieux aimer Dieu ou à remplir plus consciencieusement nos devoirs d'état, qu'il avive en nous.

« Allez en paix, » dit le prêtre au pénitent qu'il vient d'absoudre. Et celui-ci, rendu plus vaillant par la paix ainsi reconquise, s'en va décidé à servir plus fidèlement un Père si bon et si miséricordieux.

J. Bricout.

CONFESSIONNAL. — Généralement exécuté en menuiserie, le confessionnal est destiné à permettre au prêtre de recevoir l'aveu des fautes des fidèles tout en étant séparé d'eux. La partie principale au point de vue liturgique en est donc tout naturellement une cloison à claire-voie; mais le meuble, généralement composé d'une sorte de niche centrale fermée, au moins en sa partie inférieure, par une porte, et communiquant par des judas grillés avec deux côtés ouverts exhaussés d'une ou deux marches où s'agenouillent les pénitents, peut prendre des proportions importantes.

Au temps de la primitive église, les confessions ne comportaient pas un système particulier de séparation. Le confessionnal de saint Trophime, à Arles, est une simple petite cellule munie d'un banc de pierre et éclairé par une lucarne. C'est pour la confession des femmes et surtout des religieuses que la grille commença d'être employée et qu'elle est encore, sauf cas prévus, obligatoire. Le Moyen Age disposait à cet effet pour le prêtre une sorte de guérite ouvrant sur le cloître par un grillage. L'emploi d'un meuble spécial remonte assez loin, puisque Jeannot de la Plache, huchier, terminait en 1475, avec les dossiers des stalles et un retable, une *chaire à confesser* destinée à l'église Saint-Nicolas de Rouen. On rencontre en effet, avant la Renaissance, de simples chaires munies de joues ou clôtures latérales rejoignant le dais ou s'arrêtant un peu plus bas et ajourées au-dessus des accoudoirs. Le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles produisirent, surtout dans les écoles du Nord mais aussi dans les autres, des quantités de confessionnaux où la virtuosité des sculpteurs sur bois se donna libre cours, multipliant les décorations agitées. Nicolas Van der Veken (1637-1709) sut parer d'élégantes et suaves figures ceux dont il orna les églises de Malines, sa ville natale; à Saint-Jacques d'Anvers, un meuble de ce genre, sculpté au XVII^e^ siècle dans l'atelier des flamands Quellyn, porte une riche série d'ornements en relief couronnant trois panneaux; cantonnée de quatre figures d'anges dont le corps se termine par une gaîne, la clôture du compartiment central, complète et seulement percée du guichet grillé habituel sur les côtés, s'arrête en avant à mi-hauteur. Les confessionnaux de Saint-Paul d'Anvers, avec leur sculpture abondante, peuplent de statues les bas côtés qu'ils décorent. A Saint-Étienne-du-Mont de Paris, à Saint-Étienne de Toulouse, à Barsac, à Montigny-lès-Cormeilles, à Bonsecours de Nancy, à Saint-Sulpice de Paris, subsistent quelques confessionnaux de cette époque; leur ornementation sculpturale plus ou moins riche fait admirer la technique alors parfaite des ouvriers du bois; mais ils sont généralement conçus indépendamment du lieu où ils sont placés. Les artistes modernes tendent à tirer du confessionnal un élément décoratif faisant partie de l'ensemble ornemental des basses nefs ou des chapelles dans lesquelles il est disposé.

Carletta Dubac.

1. CONFIRMATION (Dogmatique), sacrement qui complète l'initiation chrétienne par la communication du Saint-Esprit. — I. Valeur sacramentelle. II. Éléments constitutifs. III. Effets. IV. Ministre. V. Sujet. VI. Conséquences morales et religieuses.

I. Valeur sacramentelle de la confirmation. — Dès les temps les plus anciens, la liturgie de l'initiation a comporté une cérémonie spéciale, sous le nom de *consignation* ou de *confirmation,* en vue d'assurer au nouveau baptisé le don de l'Esprit-Saint. Ce rite est entré normalement dans les listes officielles des sacrements de l'Église, témoin la profession de foi des grecs au concile de Lyon, Denzinger-Bannwart, n. 465, et l'enseignement du décret aux Arméniens, *ibid.*, n. 697.

Il a fallu arriver à la Réforme pour en voir contester la valeur sacramentelle. Luther ne s'y décida pas sans hésitations; Calvin se montra plus radical : tous s'accordèrent à la remplacer par une profession de foi suivie d'une bénédiction, qui était censée être le rite primitif. Contre ces deux erreurs est dirigée la définition du concile de Trente, sess. VII, can. 1, qui tranche à la fois le point de doctrine et le point de fait : « Si quelqu'un dit que la confirmation est une cérémonie oiseuse et non pas plutôt un vrai et propre sacrement, ou que jadis elle ne fut rien d'autre qu'une sorte de catéchèse où, à la veille de l'adolescence, les enfants rendaient compte de leur foi devant l'Église, qu'il soit anathème. » Denzinger-Bannwart, n. 871.

A cet enseignement fondamental est venue s'ajouter la censure portée par Pie X contre les positions de la critique moderniste, décret *Lamentabili*, n. 44, *ibid.*, n. 2044, d'où il résulte que la confirmation a été pratiquée par les apôtres et qu'il faut admettre dès l'origine une « distinction formelle » entre ce sacrement et celui du baptême.

En réalité, on constate l'existence, dans l'Église apostolique, d'un rite destiné à conférer le Saint-Esprit. Pierre et Jean l'administrent aux Samaritains convertis, Act., VIII, 12-18; saint Paul, à ces néophytes d'Éphèse qui ne connaissaient encore que le baptême de Jean, *ibid.*, XIX, 1-6. De ces textes on peut rapprocher Eph., I, 13-14; Tit., III, 5; II Cor., I, 21-22, où il est question en termes plus vagues du sceau de l'Esprit imprimé aux nouveaux chrétiens.

Or ce rite est suffisamment spécifié pour qu'on y doive reconnaître tout ce qu'il faut pour constituer un sacrement. Il a un objet précis, qui est de donner le Saint-Esprit. Ses effets sans doute présentent parfois des caractères surnaturels comme la communication du don des langues; mais, outre que ces charismes n'existent pas toujours, ils ne sont jamais seuls. Au contraire, il est question dans tous les cas du don messianique par excellence, savoir l'effusion de l'Esprit, qui fut d'abord accordée au Christ en personne et l'est de même aux siens. Dans certaines circonstances extraordinaires, telles que la Pentecôte, Act., II, 2-4, ou la conversion du centurion Corneille, *ibid.*, X, 44-46, l'Esprit est répandu par une action directe de Dieu; mais normalement il est conféré par l'imposition des mains. Ce seul détail suffirait à marquer une différence avec l'ablution baptismale et l'on voit d'ailleurs que tous ceux à qui les apôtres imposaient ainsi les mains étaient déjà baptisés. Il y a donc là tous les traits constitutifs d'un véritable sacrement, d'un sacrement distinct du baptême, bien qu'il lui soit étroitement coordonné, et qui répond adéquatement à notre confirmation.

D'où peut venir ce rite ? Une institution aussi bien accréditée ne se laisse pas ramener à un usage local et les conditions de l'Église naissante ne permettent guère de l'expliquer par une initiative purement apostolique. Beaucoup moins encore peut-on recourir à l'hypothèse d'un emprunt fait au paganisme, qui n'a pour elle ni vraisemblance ni preuve. En revanche, l'idée-mère de ce rite présente de notables analogies avec l'onction mystique communément attribuée par l'Ancien Testament aux prêtres, aux prophètes et aux rois. Or les chrétiens n'étaient pas d'une moindre dignité; mais on comprend aussi que seul le Maître qui en était l'auteur pût leur assurer, comme suprême épanouissement de leur foi messianique, la possession de l'Esprit. Toutes les inductions de l'histoire convergent pour faire de la confirmation l'œuvre personnelle du Christ.

Autant le fait est certain, autant le mode est difficile à préciser. La plupart des théologiens supposent une institution explicite faite par Jésus lui-même après sa résurrection. D'autres cependant croient pouvoir se contenter d'une institution implicite, qui serait comprise dans la scène typique de son propre baptême, Marc. I, 9-10, et dans l'annonce du Paraclet qui couronne son ministère terrestre, Joa., XVI, 7-13; Act., I, 5, 8, ces paroles et ces actes étant comme un germe dont le rite apostolique serait le développement. Saint Thomas lui-même a bien le sentiment d'un mode spécial d'institution, quand il dit que le Christ a établi ce sacrement *non exhibendo sed promittendo*. *Sum. theol.*, p. III^{a}, q. LXX, art. 1, ad 1^{um}.

Fidèle interprète de cet enseignement divin, l'Église a toujours compris dans l'initiation chrétienne, distinct du baptême et parfois séparé, un rite de confirmation. Au point de vue rationnel, dès là qu'un sacrement préside à la naissance de la vie spirituelle, il était normal qu'un autre le suivît pour en marquer et réaliser l'accroissement.

II. Éléments constitutifs de la confirmation. — Sans être bien chargée, la liturgie de la confirmation rend assez laborieuse la détermination des éléments constitutifs de ce sacrement.

1° *Matière.* — Des divergences assez notables se manifestent dans la pratique de l'Église autrefois et aujourd'hui, qui ont donné lieu à une grande diversité d'opinions théologiques sur la matière de la confirmation.

Au témoignage des Actes, VIII, 16-17 et XIX, 6, les apôtres administraient ce sacrement en imposant les mains. Ce rite s'est conservé dans l'Église ancienne, et avec assez de relief pour que l'imposition des mains y fût synonyme de confirmation. De bonne heure cependant, on voit apparaître l'onction du saint chrême, qui, en Orient surtout, prend un rôle de plus en plus prépondérant. Saint Thomas, p. III^{a}, q. LXXII, art. 2, ad 1^{um}, et beaucoup de théologiens à sa suite lui attribuent volontiers une origine apostolique; mais cette opinion n'est pas confirmée par l'histoire. Aujourd'hui l'Église grecque ne connaît pas d'autre rite pour la confirmation, tandis que la liturgie latine la fait toujours précéder d'une imposition générale des mains.

Cela étant, quelques théologiens ont voulu que ce dernier rite soit la seule matière du sacrement. La plupart, au contraire, tiennent qu'elle serait tout entière dans la chrismation. Mais des systèmes aussi exclusifs ne peuvent guère se concilier avec les variations relevées tout à l'heure. Et le cas n'est pas mieux résolu par ceux qui professent deux matières simultanément nécessaires; car la difficulté est de trouver l'onction à l'origine et de découvrir actuellement l'imposition des mains chez les grecs. Voilà pourquoi plusieurs auteurs finissent par admettre ici deux matières séparément valides, dont l'usage aurait autorisé alternativement l'emploi.

Aucun document ecclésiastique ne tranche cette question. Car le décret aux Arméniens, à supposer qu'il fût sûrement *ex cathedra*, ne fait que refléter la pratique alors reçue en donnant l'onction comme le rite de ce sacrement. Denzinger-Bannwart, n. 697. Le concile de Lyon, au contraire, accorde à l'imposition des mains le rang principal. *Ibid.*, n. 465. Il y aurait donc liberté de concevoir que la matière de la confirmation a varié au cours des âges suivant les déterminations successives de l'Église. Cette conception est celle qui semble le mieux cadrer avec l'ensemble des faits connus.

2° *Forme.* — D'après les écrits apostoliques, on ne voit pas qu'aucune parole ait accompagné l'imposition des mains. Mais l'Église n'a pas tardé, ici comme pour les autres sacrements, à dégager en une formule le sens du rite. Une lettre du pape Innocent I^{er} y fait nettement allusion, encore que le pape refuse de la livrer

pour ne pas en trahir le secret. Denzinger-Bannwart, n. 98. Les liturgies sont moins discrètes et toutes ont leur forme de la confirmation, mais de type très différent.

Notre liturgie latine fait suivre l'imposition des mains d'une oraison et l'onction chrismale y est appuyée de cette formule impérative calquée sur celle du baptême : « Je te marque du signe de la croix et te confirme du chrême de salut au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Cette dernière seule à son équivalent chez les grecs, qui se contentent de ces courtes paroles : « Sceau du don de l'Esprit-Saint. » De ces deux formules, aucune, du reste, n'est primitive. Celle des grecs remonte à saint Cyrille de Jérusalem; mais celle des latins n'est fixée que vers le XII^e^ ou le XIII^e^ siècle. Auparavant la chrismation se présente parfois sans l'accompagnement d'aucune parole, parfois avec de longues formules déprécatives. Le sacramentaire gélasien fournit cette forme indicative très sobre : « Signe du Christ pour la vie éternelle. » Quant à l'imposition des mains, elle donne toujours lieu à des oraisons plus ou moins étendues, où l'on prie le Saint-Esprit de descendre sur le baptisé.

Cette diversité interdit évidemment de songer à une forme unique, invariable à travers le temps et l'espace. Une fois de plus il faut admettre la détermination par l'Église d'un élément que l'Écriture laissait indéterminé.

Au moyen de cette doctrine, qui est suggérée pour la forme aussi bien que pour la matière de la confirmation, on s'explique sans peine les changements révélés par l'histoire et on s'attache d'autant plus, dans la pratique, aux prescriptions liturgiques relatives à ce sacrement, sans prétendre les ramener à une théorie rigide que sans doute elles ne comportent pas.

III. Effets de la confirmation. — Au concile de Trente, l'Église s'est contentée d'un enseignement négatif, en définissant contre les réformateurs que « ceux-là ne font pas injure à l'Esprit-Saint qui reconnaissent quelque vertu au saint chrême de la confirmation. » Denzinger-Bannwart, n. 872. Mais cette « vertu », toute la tradition chrétienne la précise comme étant la communication du Saint-Esprit et de ses dons.

Le Christ avait promis l'Esprit Saint à ses apôtres et à tous ses disciples pour l'achèvement de son œuvre de salut en eux et par eux. Pour les apôtres, cette promesse s'est réalisée au jour de la Pentecôte; elle se vérifie pour les fidèles au moment de l'imposition des mains. Et il ne s'agit pas seulement, comme on l'a dit, de leur octroyer des charismes exceptionnels. Ces fruits extérieurs de l'Esprit laissent déjà supposer des dons intérieurs en conséquence, dont on retrouve la trace dans l'allégresse de foi et l'héroïsme de vie qui caractérisent les premiers chrétiens. Dans la tradition patristique, la confirmation est unanimement présentée comme le sacrement de l'Esprit et les commentaires abondent où il est question, d'après Isaïe, XI, 2, des sept dons qu'il répand dans les âmes comme dans celle du Messie. Au point de vue théologique, il est normal que l'accroissement de vie spirituelle auquel ce sacrement est destiné se fasse par la communication de l'Esprit divin qui en est le principe.

C'est d'ailleurs une question de savoir si par cette communication il faut entendre la présence même du Saint-Esprit ou un don émané de lui. Voir Grace. Il suffit de retenir ici que la confirmation augmente la vie spirituelle. Le fruit spécifique de ce sacrement est une grâce de force, grâce particulièrement nécessaire à l'adulte pour affirmer sa foi et la défendre au besoin. Voilà pourquoi, observe le décret aux Arméniens, l'onction chrismale se fait sur le front du confirmé pour le sacrer soldat du Christ. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que le baptême confère déjà la grâce et, par conséquent, le don de l'Esprit-Saint. La confirmation a donc seulement pour but de parfaire l'œuvre commencée : du simple chrétien qu'est le baptisé elle fait, suivant la formule reçue, un parfait chrétien.

A la grâce sanctifiante ce sacrement est un des trois qui ajoutent l'impression d'un caractère. Cet effet est insinué par la doctrine de saint Paul sur le « sceau » de l'Esprit, Eph., I, 13 et II Cor., I, 22, encore que ce bienfait ne soit pas ici spécifiquement attribué à la confirmation. De fait la consécration inhérente à ce rite est restée souvent enveloppée dans celle du baptême dont normalement il ne se séparait pas, et c'est pourquoi l'Église n'admettait pas plus la réitération de l'un que de l'autre. Quelques théologiens du Moyen Age concevaient encore que le caractère de la confirmation ne serait qu'un prolongement du caractère baptismal; mais toute l'École professe avec saint Thomas la distinction réelle des deux. Ce caractère est logiquement appelé par le rôle décisif de ce sacrement dans la vie spirituelle et par l'état de parfait chrétien dans lequel il place le confirmé.

IV. Ministre de la confirmation. — Dans la mesure où il admettait la confirmation, Luther reconnaissait à n'importe quel ministre le droit de la conférer et il raillait la prétention des évêques à s'en réserver l'administration. Là-contre le concile de Trente définit que « le ministre ordinaire de la sainte confirmation est l'évêque seul. » Denzinger-Bannwart, n. 873. Formule qui sous-entend l'existence d'un ministre extraordinaire : le décret aux Arméniens expose, en effet, que « dans certains cas, par dispense du Siège apostolique, pour des causes raisonnables et absolument urgentes, un simple prêtre a pu administrer ce sacrement avec du chrême consacré par l'évêque. » *Ibid.*, n. 697.

Cet enseignement du magistère reflète bien l'état de la tradition ecclésiastique. Dans les Actes, VIII, 14, la confirmation apparaît réservée aux apôtres, puisque Pierre et Jean viennent de Jérusalem en Samarie pour la conférer aux néophytes baptisés par le diacre Philippe. Cette pratique semble avoir été la règle de l'ancienne Église, tant que l'évêque garda la direction effective de communautés encore fort réduites. Mais la création des centres paroissiaux, sans parler du cas des voyageurs et des malades, vint bientôt faire surgir des difficultés. Dans l'Église latine, le cas fut résolu par le maintien du monopole épiscopal : Innocent I^er^ en fait une règle absolue, Denzinger-Bannwart, n. 98. On voit cependant que les simples prêtres donnaient ce sacrement à titre exceptionnel. Cette exception devint, au contraire, la règle en Orient et l'est constamment restée, avec l'approbation de l'Église, jusqu'à nos jours.

Si le problème pratique se trouve incontestablement tranché par l'évolution divergente de la discipline sur ce point, en est-il de même du problème théorique ? D'après les données de l'Écriture et de la tradition latine normale, quelques théologiens ont cru pouvoir contester au prêtre le droit de donner la confirmation. Puisqu'il ne peut le faire que par délégation, c'est donc qu'il n'aurait pas de pouvoir propre et, pour un petit nombre d'extrémistes, cette délégation même ne serait pas valide.

Il faut s'en tenir à la position modérée prise par l'Église. D'une part, l'évêque seul est ministre ordinaire de la confirmation. Par là on satisfait à la règle ancienne et on sauvegarde la dignité propre à ce sacrement, qui, destiné à parachever l'édifice spirituel, semble appeler un ministre revêtu des suprêmes pouvoirs. Il n'est du reste pas nécessaire de faire intervenir ici le droit divin; car le privilège épiscopal s'explique très bien par le droit ecclésiastique. D'autre part, le prêtre est ministre extraordinaire : on ne peut

pas comprendre autrement la pratique grecque, ni les cas exceptionnels relevés en Occident.

Comme d'ailleurs le prêtre ne jouit de ce pouvoir qu'en vertu d'une délégation au moins implicite, le droit primordial de l'évêque se trouve sauvegardé. Et comme la délégation confère toujours à celui qui la reçoit un peu du pouvoir de celui qui la donne, le prêtre est élevé par là à une dignité supérieure qui le met en harmonie avec l'achèvement de l'initiation chrétienne qui lui est alors confié.

V. Sujet de la confirmation. — Par sa constitution même, la confirmation ne peut convenir qu'à celui qui a déjà reçu le baptême. On objectait autrefois le cas du centurion Corneille et saint Thomas répondait avec raison qu'il y a bien ici, par miracle, l'effet du sacrement, mais non le sacrement lui-même. *Sum. theol.*, p. III^{a}, q. LXXII, art. 6, ad 3^{um}.

Mais est-elle accessible à tous les baptisés ? En principe, on ne voit pas pourquoi il en serait autrement. Car le droit positif ne comporte aucune restriction et la nature de ce sacrement n'en exige pas davantage. Le cas des enfants en bas âge a été tranché par l'Église, qui de bonne heure et pendant longtemps les admit à la confirmation. En pratique, cet antique usage se maintient encore en Orient, où la confirmation suit immédiatement le baptême. Dans l'Église latine, au contraire, la confirmation est remise jusqu'à l'âge adulte. Cette discipline est due à l'éloignement des évêques; mais on voit sans peine, d'un point de vue pédagogique, combien elle est faite pour assurer le plus grand fruit de ce sacrement.

Il n'y a pas de raison pour attribuer à la confirmation une nécessité de moyen. Aucun texte n'y autorise et le rôle de ce sacrement, si précieux soit-il, ne paraît pas absolument indispensable. On ne trouve même pas de précepte proprement dit qui fasse une loi de le recevoir. Cependant la volonté de l'Église est tellement ferme et la grâce de la confirmation tellement importante qu'on ne pourrait s'y soustraire sans péché.

Pour la recevoir avec profit, il est nécessaire et suffisant de se trouver en état de grâce. La pratique latine place la confirmation au terme d'une préparation catéchétique destinée à pourvoir le sujet d'un savoir satisfaisant.

VI. Conséquences morales et religieuses. — Il n'est pas contestable qu'il y ait dans l'économie usuelle de la vie chrétienne des rites plus saillants. Cependant la confirmation n'y passe pas inaperçue et n'y reste pas inutile.

Sa place tardive lui assure une importance toute particulière dans l'éducation religieuse du chrétien. Elle achève à la lettre l'œuvre de formation commencée dans le jeune âge et imprime à l'enfant les suprêmes impulsions surnaturelles à l'approche de la vie adulte. La solennité même qu'elle revêt contribue à mieux en fixer dans l'imagination le souvenir et l'efficacité.

Bien que sa signification intime soit d'ordre moins sensible, la confirmation est faite pour apprendre ou rappeler aux âmes méditatives les mystères de la grâce et l'action de l'Esprit-Saint qui en est l'invisible auteur. Les âmes actives aiment y voir leur enrôlement officiel au service de l'Église et du Christ. A l'un et à l'autre point de vue, la confirmation vient achever l'œuvre du baptême et en renouveler les obligations. Ces sentiments sont de ceux auxquels s'élève déjà sans trop de peine une âme d'enfant bien préparée et que la pensée de la confirmation reçue ravive très utilement chez les hommes faits.

Mgr Ruch, etc., art. *Confirmation*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. III, col. 975-1102; P. Bernard, art. *Chrême*, *ibid.*, t. II, col. 2395-2413; P. Galtier, art. *Imposition des mains*, *ibid.*, t. VII, col. 1302-1392; S. Thomas, *Sum. theol.*, p. III^{a} q. LXXII; Vitasse, *Tractatus de Confirmatione*, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. XXI.

J. Rivière.

2. CONFIRMATION (Liturgie et droit canonique). — Le sacrement de confirmation doit être conféré par l'imposition de la main accompagnant l'onction du saint chrême sur le front, et par les paroles prescrites dans les livres pontificaux approuvés par l'Église. C. 780.

Le *saint chrême* qui doit servir au sacrement de confirmation doit avoir été consacré par l'évêque, même si c'est un simple prêtre qui — en vertu du droit ou d'un indult apostolique — administre ce sacrement. Quant à l'*onction*, elle ne doit pas être faite au moyen d'un instrument, mais de la main même du ministre imposée, suivant les règles, sur la tête du confirmand. C. 781.

Après avoir rappelé en ces termes les vérités dogmatiques exposées plus haut sur la matière et la forme du sacrement de confirmation, le Code traite en cinq chapitres : 1° du ministre; 2° du sujet; 3° du temps et du lieu; 4° des parrains; 5° de l'inscription et de la preuve de la confirmation. Nous suivrons cet ordre, mais nous y ajouterons un chapitre sur les rites et les cérémonies de la confirmation.

I. Ministre. — Le ministre *ordinaire* de la confirmation est l'évêque seul; mais un prêtre peut en être le ministre *extraordinaire* lorsque le droit commun ou un indult particulier du Saint-Siège lui en donne le pouvoir.

De droit commun, jouissent de ce pouvoir : 1° les cardinaux (le canon 239, § 1, n. 23 leur rappelle qu'ils sont obligés d'inscrire sur le registre *ad hoc* les noms des confirmés); 2° les abbés et prélats *nullius*, et les vicaires et préfets apostoliques : toutefois ils ne peuvent validement utiliser ce pouvoir que dans les limites de leur territoire, et tant qu'ils demeurent en fonctions.

Un prêtre de rite latin qui a — par indult — le pouvoir de confirmer, ne confère validement la confirmation qu'aux fidèles de son rite, à moins de disposition contraire expresse de l'indult.

Il est défendu aux prêtres de rite oriental qui jouissent du pouvoir ou du privilège de conférer la confirmation en même temps que le baptême aux enfants de leur rite, de l'administrer aux enfants de rite latin. C. 782.

Un évêque, dans son diocèse, a le droit d'administrer la confirmation même aux étrangers, à moins que leur propre Ordinaire ne l'ait expressément défendu.

Dans un diocèse étranger il doit avoir la permission de l'Ordinaire du lieu — sinon une permission expresse, du moins une permission raisonnablement présumée. Il peut cependant, sans permission, confirmer ses propres sujets, s'il le fait sans solennité et sans crosse ni mitre. C. 783.

Un simple prêtre a aussi le droit, s'il a un privilège apostolique pour un territoire déterminé, de confirmer sur ce territoire même les étrangers, à moins que leur Ordinaire ne l'ait expressément défendu. C. 784.

L'évêque est obligé de conférer la confirmation à ses sujets qui raisonnablement en font la demande régulière, surtout au moment de la visite du diocèse.

Le prêtre muni d'un privilège apostolique a la même obligation vis-à-vis de ceux en faveur desquels ce pouvoir a été concédé.

L'Ordinaire légitimement empêché (ou n'ayant pas le pouvoir de confirmer) est obligé, autant que possible, de faire administrer la confirmation à ses sujets au moins tous les cinq ans.

S'il se rend coupable sur ce point de négligence grave, son métropolitain doit prévenir le Saint-Siège. C. 785 et 274, n. 4. Cf. c. 2365.

II. Sujet. — Pour être *validement* confirmé, il faut être baptisé. Pour que la confirmation soit *licite* et fructueuse, il faut être en état de grâce et, s'il s'agit d'un sujet ayant l'usage de la raison, être suffisamment instruit. C. 786.

Quoique ce sacrement ne soit pas nécessaire au salut de nécessité de moyen, il n'est cependant permis à personne de négliger de le recevoir si l'occasion s'en présente; et de plus les curés doivent veiller à ce que les fidèles s'en approchent en temps opportun. C 787.

La confirmation est du reste requise : pour être validement parrain de confirmation, c. 795; pour recevoir la tonsure et les ordres, c. 974; pour être admis au noviciat, c. 544, et pour contracter mariage. Les catholiques non confirmés doivent par suite, avant d'être admis à se marier, être confirmés, si on le peut sans grave inconvénient. C. 1021.

Bien que, dans l'Église latine, l'administration du sacrement de confirmation soit différée — et ce délai est parfaitement justifié — jusqu'à l'âge de sept ans environ, on peut cependant le conférer même avant cet âge si l'enfant est en péril de mort ou si le ministre, pour des raisons justes et graves, le juge expédient. C. 788.

S'il y a plusieurs confirmands, tous doivent assister à la première imposition (ou extension) des mains, et ne s'en aller qu'une fois le rite achevé. C. 789.

III. Temps et lieu. — La confirmation peut être conférée en tout temps; mais c'est surtout pendant la semaine de la Pentecôte qu'il convient de l'administrer. C. 790.

En principe, c'est à l'église que la confirmation doit être conférée; mais on peut cependant l'administrer dans n'importe quel lieu décent, pour un motif juste et raisonnable laissé au jugement du ministre. C. 791.

Dans les limites de son diocèse, l'évêque a le droit d'administrer la confirmation même dans les lieux exempts. C. 792.

IV. Parrains. — Suivant l'usage très ancien de l'Église, il faut un parrain pour la confirmation, comme pour le baptême, si on peut en avoir un. C. 793.

Régulièrement, un parrain ne peut présenter qu'un seul filleul, deux au plus, à la confirmation, à moins que, pour de bonnes raisons, le ministre n'autorise une autre manière de faire. Chaque confirmand ne doit avoir qu'un seul parrain. C. 794.

Pour être parrain, il faut : 1. être confirmé, avoir l'usage de la raison, et l'intention de remplir cette charge; 2. n'appartenir à aucune secte hérétique ou schismatique; n'être atteint par aucune sentence condamnatoire ou déclaratoire prononçant l'excommunication, l'infamie de droit, l'exclusion des actes légitimes, ou (pour un clerc) la déposition, la dégradation; 3. n'être ni le père, ni la mère, ni le conjoint du confirmand; 4. être désigné par le confirmand ou ses parents ou tuteurs, ou à leur défaut (ou s'ils refusent) par le ministre ou par le curé; 5. toucher physiquement, par soi-même ou par procureur, le confirmand dans l'acte même de la confirmation. C. 795.

Pour être licitement admis comme parrain, il faut : 1. n'être pas déjà le parrain du baptême, à moins qu'un motif raisonnable, dont le ministre est juge, ne conseille le contraire, ou que la confirmation ne soit légitimement conférée aussitôt après le baptême; 2. être du même sexe que le confirmand, à moins que le ministre, dans des cas particuliers, n'autorise, pour un motif raisonnable, une autre manière de faire; 3. remplir toutes les autres conditions de licéité qui sont requises pour le parrain de baptême. (V. Baptême.) C. 796.

Dans toute confirmation valide, le parrainage établit entre le confirmé et son parrain une parenté spirituelle d'où résulte pour le parrain l'obligation de considérer son filleul comme lui étant confié pour toujours, et de veiller à son éducation chrétienne. C. 797. Cf. c. 1335.

V. Rites et cérémonies. — A l'heure fixée, l'évêque revêtu du rochet, de l'amict, de l'étole et de la chape blanche, commence la cérémonie par cette brève invocation : « Que l'Esprit Saint vienne en vous, et que la vertu du Très-Haut vous garde du péché. » Puis, les mains étendues vers ceux qui doivent recevoir la confirmation, il récite cette prière : « Dieu tout-puissant et éternel, qui par l'eau et l'Esprit-Saint avez daigné régénérer vos serviteurs ici présents et leur avez accordé la rémission de tous leurs péchés — allusion évidente à l'ancienne discipline suivant laquelle la confirmation était donnée immédiatement après le baptême, comme maintenant encore dans l'Église orientale — envoyez sur eux votre Esprit-Saint, avec ses sept dons (et l'évêque les énumère avec solennité), et consignez-les du signe de la croix † du Christ pour la vie éternelle. »

Cette prière une fois récitée, tous les confirmands passent successivement devant l'évêque. Celui-ci, de son pouce droit trempé dans le saint chrême, leur fait sur le front une onction en disant : « N..., je te signe du signe de la croix ✠ et te confirme avec le chrême du salut. Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Il les frappe ensuite légèrement à la joue en disant : « Que la paix soit avec toi. »

Lorsque tous ont reçu l'onction, l'évêque se lève et récite sur les nouveaux confirmés une belle prière dans laquelle il demande à l'Esprit-Saint de daigner habiter en eux, et faire de leurs cœurs un temple dédié à sa gloire : *ut eorum corda... idem Spiritus Sanctus in eis superveniens, templum gloriæ suæ dignanter inhabitando perficiat.*

La cérémonie se termine par la bénédiction de l'évêque : « Que le Seigneur vous bénisse afin que vous soyez heureux tous les jours de votre vie et que vous ayez la vie éternelle. Ainsi soit-il. »

VI. Inscription et preuve. — Sur un registre spécial, le curé doit inscrire les noms du ministre, des confirmés, de leurs parents et parrains, le jour et l'heure de la confirmation. C. 798.

La confirmation reçue doit être également mentionnée sur l'acte de baptême, c. 470, § 2, et tous les extraits qui en seront délivrés par la suite, *ibid.* C'est pourquoi, si le propre curé du confirmé n'assiste pas à la confirmation, le ministre doit au plus tôt l'informer (par lui-même ou par un autre) qu'il a conféré ce sacrement à son sujet. C. 799.

La preuve de la confirmation se fait comme celle du baptême : un seul témoin suffit s'il est absolument digne de foi, et qu'aucun préjudice n'en résulte pour personne. Le serment du confirmé suffit également, à moins qu'il n'ait été confirmé avant l'âge de sept ans. C. 800.

F. Cimetier.

CONFITEOR. — Le *Confiteor* ou le « Je confesse à Dieu » est une de nos prières usuelles, ainsi appelée du mot ou des mots qui la commencent. On le récite à certaines heures de l'office divin et au début de la messe, pour l'administration de la sainte communion, de l'extrême-onction ou du sacrement de pénitence. C'est un aveu (le mot *confiteor* veut dire : j'avoue), un aveu global des péchés que l'on a commis. Dans le sacrement de pénitence, une telle confession générale ne fait que précéder l'accusation détaillée des fautes dont le pénitent sollicite du prêtre l'absolution.

Le *Confiteor* proprement dit est normalement suivi du *Misereatur* et de l'*Indulgentiam* (« Que le Dieu tout-

puissant... », « Que le Seigneur tout-puissant... »). Et lui-même se compose de deux parties, séparées par le *mea culpa*, qui se répondent, dans l'ensemble, l'une à l'autre : « Je confesse à Dieu tout-puissant, à la bienheureuse Marie toujours vierge... C'est pourquoi je supplie la bienheureuse Marie toujours vierge... de prier pour moi le Seigneur notre Dieu. »

Le *Confiteor* est si simple, si net qu'on le croirait formé d'une seule venue. Il n'en est rien pourtant. Son histoire est assez complexe. Une formule assez rapprochée de notre formule actuelle et datant du IX^e^ siècle, ne mentionne que les deux « frères » en présence : l'un avouant à Dieu et à son frère qu'il a grandement péché et suppliant son frère de prier pour lui; l'autre, demandant à Dieu de pardonner à son frère coupable et repentant. Mais, déjà à cette époque, certains formulaires font mention de quelques saints. Les variantes étaient et devinrent extrêmement nombreuses. « Chaque diocèse avait sa formule qui se distinguait, en particulier, par l'introduction du nom de ses patrons. De leur côté, les Ordres religieux mentionnaient le nom de leur fondateur : usage qu'ils ont pu conserver même après l'universalisation de la liturgie. » De même, le *mea culpa*, avec sa triple répétition, avec l'adjonction du mot *maxima*, avec la percussion, si expressive, de la poitrine, n'a pas été conçu et ne s'est pas réalisé tout d'une fois. M. L. Rouzic, que nous venons de citer, le montre bien, après le P. Thurston et dom Cabrol qu'il résume dans *Les plus belles prières*, Paris, 1923, t. I, p. 63 sq. C'est seulement au XVI^e^ siècle que Pie V a enfin imposé à l'Église entière notre présente formule.

On s'accorde à la trouver fort heureuse. Chacun comprend sans peine, par exemple, pourquoi les saints qui y figurent spécialement — tous, au surplus, mentionnés dans la Bible — sont choisis entre tant d'autres : Marie, la toute pure, est le refuge des pécheurs; saint Michel est connu pour sa fidélité à Dieu et sa victoire sur les anges rebelles; saint Jean-Baptiste a prêché la conversion et le baptême de pénitence, il a aussi montré en Jésus l'agneau de Dieu venu pour effacer les péchés du monde; les apôtres saint Pierre et saint Paul ont reçu de Dieu le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés; tous les saints se sont signalés par leur horreur du péché ou par leur repentir. Ces précisions et ces détails instruisent et intéressent les enfants des catéchismes et les fidèles : ne manquons pas de les leur donner.

Ne manquons pas non plus de leur expliquer le sens du mot « par omission » que l'on ajoute d'ordinaire dans la version française du *Confiteor*. Pécher par omission, c'est omettre ou négliger de faire ce que la loi de Dieu nous prescrit : par exemple, ne pas assister à la messe les dimanches et les fêtes d'obligation. J'ai souvent constaté que beaucoup de gens qui récitent ce mot s'en font une idée fausse ou inexacte.

Il est bon, enfin, de savoir que l'expression « Indulgence » (*Indulgentiam, absolutionem et remissionem...*), employée dans la prière complémentaire du *Confiteor*, veut simplement dire ici « Pardon ». Ces trois mots qui se suivent : pardon, absolution et rémission des péchés, ont ici la même signification. Les termes « indulgence » et « absolution » n'ont pas ici strictement le sens qui leur est donné dans les leçons du catéchisme sur le sacrement de pénitence.

J. Bricout.

CONFORMITÉ A LA VOLONTÉ DE DIEU. — La perfection morale consiste à aimer Dieu de tout son cœur ou à se conformer pleinement à la volonté divine. La chose est assez claire d'elle-même; mais on le comprend mieux encore, quand on réfléchit à ce qu'est cette conformité. M. Ad. Tanquerey, dans son *Précis de théologie ascétique et mystique*, t. I, Paris, 1923, a écrit, sur ce sujet, quelques pages (309-323), très pleines et très nettes.

La volonté de Dieu se présente à nous, soit comme règle morale de nos actions (*volonté signifiée*), soit comme providence souverainement maîtresse des événements (*volonté de bon plaisir*).

La volonté signifiée de Dieu comprend les commandements et les devoirs d'état, les conseils évangéliques et les inspirations de la grâce, et aussi, pour les personnes vivant en communauté, les constitutions et les règles. Comme chacun de ces mots est étudié dans d'autres articles de ce Dictionnaire, on n'a pas à s'y arrêter ici.

La volonté de bon plaisir n'est pas moins adorable que la volonté signifiée, à quiconque se place au vrai point de vue, qui est celui « de la foi et de l'éternité, de la gloire de Dieu et du salut des hommes. » Nous n'avons été créés que pour glorifier Dieu en méritant le ciel : tout ce que Dieu veut ou permet n'est que moyen pour atteindre cette fin dernière. Si nous étions profondément pénétrés de cette vérité, comme nous userions mieux des souffrances et des joies que Dieu nous ménage, et comme la paix de notre cœur serait plus assurée !

Selon qu'on est plus ou moins avancé dans la voie de la perfection chrétienne, on se conforme plus ou moins bien à la volonté de bon plaisir. *Qui initiatur a timore*, dit saint Bernard, *crucem Christi sustinet patienter; qui proficit in spe, portat libenter; qui vero consummatur in caritate, amplectitur jam ardenter.* « Le débutant, mû par la crainte, endure la croix du Christ patiemment; le progressant, mû par l'espérance, la porte avec une certaine joie; le parfait, consommé en charité, l'embrasse avec ardeur. » M. Tanquerey, qui cite ce texte, en donne le commentaire suivant : « Les débutants, soutenus par la crainte de Dieu, n'aiment pas la souffrance et cherchent plutôt à l'éviter; cependant ils aiment mieux encore souffrir que d'offenser Dieu, et, tout en gémissant sous le poids de la croix, la subissent avec patience : ce sont des résignés. Les progressants, soutenus par l'espérance et le désir des biens célestes, et sachant que chaque souffrance nous vaut un poids éternel de gloire, ne recherchent pas encore la croix, mais la portent volontiers, avec une certaine joie... Les parfaits, guidés par l'amour, vont plus loin : pour glorifier Dieu qu'ils aiment, pour se conformer plus parfaitement à Jésus-Christ, ils vont au-devant des croix, les désirent, les embrassent avec ardeur, non pas qu'elles soient aimables en elles-mêmes, mais parce qu'elles nous sont un moyen de témoigner notre amour à Dieu et à Jésus-Christ... Ce dernier degré s'appelle le *saint abandon*. »

Les quiétistes ont, malheureusement, abusé de ce dernier mot, et ils ont exagéré, perverti l'*abandon*, jusqu'à le réduire à une « expectative inerte ».

De la sorte, écrit le P. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10^e^ édit., Paris, 1922, p. 525, 526, les *désirs* et l'*abandon* étaient faussement considérés comme deux dispositions incompatibles entre elles; Molinos le prétendait, dans la proposition 14^e^, qui a été condamnée. La vérité est que l'abandon filial se concilie très bien avec les désirs et les demandes. Notre-Seigneur manifesta à la fois ces deux espèces de dispositions au Jardin des Oliviers : il supplie son Père d'éloigner le calice, et ajoute de suite qu'il se soumet pleinement à sa décision. De même, dans une famille, l'enfant le plus soumis à son père ne craint pas de lui exprimer des désirs; à plus forte raison, une épouse agit de la même manière avec son époux. N'allons pas concevoir Dieu comme un roi jaloux, intraitable, maussade, qui ne peut supporter aucune initiative, qui veut nous réduire à l'obéissance muette des esclaves... — Mais, objectaient les quiétistes, saint François de Sales a résumé toute la perfection dans cette maxime : *Ne rien désirer, ne rien refuser*. — Cette maxime se trouve, en effet, dans le dernier et dans

le sixième des *Entretiens spirituels* de saint François de Sales, mais avec des restrictions que les livres de piété oublient souvent de rappeler. Sans quoi, le saint eût enseigné une proposition contraire au précepte de la prière, et condamnée. Il déclare qu'il parle seulement « des choses de la terre », de ce qui n'est pas utile à notre sanctification. Il ne fait donc que répéter la doctrine de tous les temps sur le détachement, comme le dit Bossuet, *Etats d'oraison*, tr. I, l. VIII, n. 1. L'exagération des quiétistes a consisté à faire de cette maxime un principe universel. De plus, Bossuet fait remarquer que, lorsque saint François de Sales semble condamner certains désirs, il veut seulement les calmer assez pour que l'âme se maintienne dans la paix : « Autre chose est de se dépouiller du soin, de l'inquiétude, du trouble, autre chose de se dépouiller du désir. » *Ibid.*, l. IX, n. 8.

C'est bien ainsi que l'ont entendu tous les saints et, récemment, la bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus. « Sa spiritualité, déclare Mgr Lemonnier (lettre du 28 février 1923), n'est pas dépourvue d'espérance; elle parle du bonheur du ciel; dans ses poésies, elle demande une récompense... Si elle écrit et répète : Confiance et abandon total à Dieu, sa vie ajoute très clairement : Obéissance à la grâce. C'est tout le contraire du quiétisme. »

Et c'est bien ainsi, encore, qu'on l'entend dans cette prière, dans cet « acte d'abandon », béni et approuvé par Pie X et Benoît XV :

Mon Dieu, je crois à votre infinie bonté, non seulement à cette bonté qui embrasse le monde, mais à cette volonté particulière et toute personnelle qui aboutit à cette misérable créature que je suis, et qui dispose *tout* pour son plus grand bien.

Et c'est pourquoi, Seigneur, même quand je ne vois pas, quand je ne comprends pas, quand je ne sens pas, je crois que l'état où je me trouve et tout ce qui m'y arrive est l'œuvre de votre amour; et de toute ma volonté je le *préfère* à tout autre état, qui me serait plus agréable, mais qui viendrait moins de vous.

Je me mets entre vos mains : faites de moi ce qu'il vous plaira, ne me laissant que la consolation de vous obéir.

Ce saint abandon au bon vouloir adorable de notre Père des cieux, ce suprême détachement des choses de la terre et de ce qui n'est pas utile à notre sanctification ou à la glorification de Dieu, est impliqué dans la parfaite charité chrétienne. Il n'y a pas là inertie coupable et périlleuse, mais simplement confiance filiale en Dieu et conformité à sa volonté sainte.

Volonté signifiée ou volonté de bon plaisir, c'est toujours la volonté de « notre Père » : « Qu'elle soit faite sur la terre comme au ciel! » Tout est là, notre perfection et notre félicité, en ce monde et dans l'autre.

J. Bricout.

CONFRÉRIES ET PIEUSES UNIONS.

— I. Historique. II. Nature. III. Érection. IV. Membres. V. Droits et privilèges. VI. Agrégation à une archiconfrérie. VII. Translation, suppression.

L'Église s'est préoccupée d'instituer et d'encourager pour ses fidèles de pieuses associations de tout genre. Les unes ont pour but de procurer à leurs membres une vie chrétienne plus parfaite; d'autres ont pour objet la pratique des œuvres de piété ou de charité; d'autres, enfin, sont destinées à contribuer à la solennité du culte public. Can. 685. — Le Code de droit canonique distingue trois espèces d'associations dans l'Église : les *tiers ordres séculiers*, les *confréries* et les *pieuses unions*. Can. 700. Sous le nom de confréries, il range ici les archiconfréries et les confréries proprement dites; de même, les pieuses unions dont parle ce canon comprennent les pieuses unions primaires (celles qui ont des filiales) et les autres pieuses unions. L'ordre de préséance entre ces associations est fixé comme il suit : 1° Les tiers ordres; 2° Les archiconfréries; 3° Les confréries; 4° Les pieuses unions primaires; 5° Les autres pieuses unions. Can. 701, § 1.

Les *tiers ordres séculiers* sont de pieuses associations dépendant d'un ordre religieux, et dont les membres, vivant dans le monde, s'efforcent d'atteindre la perfection de la vie chrétienne conformément à l'esprit de cet Ordre, et suivant des règles adaptées à la vie séculière, approuvées pour eux par le Saint-Siège, C. 702.

Devant parler ailleurs des tiers ordres (V. article Tiers ordres), nous traiterons seulement ici des *confréries* et *archiconfréries*, des *pieuses unions* et *pieuses unions primaires*.

I. Historique. — On trouve déjà des confréries au IVe siècle : en 336, à Constantinople, une confrérie se proposait d'ensevelir les morts et de les accompagner à leur dernière demeure. Le commencement du Ve siècle vit naître à Alexandrie l'association des *parabolani*, qui s'étaient fait une loi de secourir les malades même en temps de peste et au péril de leur propre vie. Le 15e canon du concile de Nantes (658) montre que les Églises des Gaules comptaient dès lors un grand nombre de pieuses associations. En 1109, une confrérie fut érigée à Venise au couvent de Saint-Georges, sous l'invocation de saint Étienne. La fondation du Gonfalon est attribuée à saint Bonaventure, et ses statuts furent approuvés en 1267 par Clément IV. Son but était de racheter les chrétiens, emmenés en captivité par les Sarrasins. Son nom lui vint d'une bannière appelée Gonfalone, où était peinte l'image de la sainte Vierge. Plus tard il se forma d'autres associations, dont le but ordinaire était de travailler à la gloire de Dieu, à l'honneur de la sainte Vierge et des saints, et à la sanctification personnelle de leurs membres, par la prière, l'aumône, la pénitence et la pratique des bonnes œuvres.

Dans la suite des temps, les confréries et congrégations les plus diverses se répandirent dans l'Église entière et jusque dans les moindres paroisses. Les plus anciennes et les plus célèbres sont celles qui s'affilièrent aux grands ordres religieux, comme la confrérie du Saint-Rosaire, plusieurs confréries de scapulaires, et nommément celles du Mont-Carmel, de Notre-Dame des Sept-Douleurs et de la Très Sainte-Trinité. D'autres doivent leur origine au besoin vivement senti, après la Réforme, d'un renouvellement de vie et d'action chrétiennes : telles sont les confréries du Très Saint-Sacrement, de la Doctrine chrétienne, les congrégations de la Très sainte Vierge, etc. Dans ces derniers temps, d'autres confréries ont surgi, pour répondre aux aspirations actuelles, aux nécessités et aux intérêts les plus divers du peuple catholique.

II. Nature. — Les associations de fidèles qui ont été érigées dans un but spécial de piété ou de charité sont désignées sous le nom d'*unions pieuses;* on appelle ces unions *fraternités* (*sodalitia*), si elles ont été établies à la manière d'un corps organique. Can. 707, § 1. Les fraternités qui ont été en outre érigées pour rehausser le culte public reçoivent la dénomination spéciale de *confréries*. Can. 707, § 2. Si, au sens large, les confréries sont de pieuses unions, au sens précis du terme, tel qu'il ressort du canon 707 que nous venons de citer, ce sont de *pieuses unions organisées en corps qui, outre les œuvres de piété ou de charité* qu'elles peuvent avoir pour but de réaliser, *se proposent aussi de rehausser l'éclat des cérémonies* cultuelles. Cependant il est à remarquer que, de fait, les confréries ne constituent pas, toujours et partout, un corps organique, suivant l'expression du Code. C'est ainsi, par exemple, que la confrérie du rosaire, dans un grand nombre de régions, n'est pas organisée en corps, ayant ses statuts et son administration particulière. Il importe de noter que la confrérie diffère de la pieuse union moins par le but spécial qu'elle poursuit, que par l'*érection* canonique requise pour son existence (V. plus bas).

III. Érection. — 1° *Nécessité.* — Pour qu'une association pieuse soit reconnue par l'Église, il est nécessaire qu'elle ait été érigée ou tout au moins approuvée par l'autorité ecclésiastique légitime. Can. 686, § 1. De plus, l'érection d'une confrérie est la première condition requise pour que l'on puisse en gagner les indulgences : c'est ce qui ressort de toute une série de décrets et de rescrits de la S. Congrégation des Indulgences au sujet des confréries. Enfin il ne peut même pas être question d'agrégation à une archiconfrérie dans le but de participer à ses grâces spirituelles, si la confrérie que l'on veut agréger n'a été au préalable érigée canoniquement. Can. 723, § 1. Voir plus bas.

2° *Auteur.* — Tout chrétien et, à plus forte raison, tout prêtre, peut prendre l'initiative de fonder une confrérie, mais le pouvoir d'ériger canoniquement la confrérie appartient à l'*évêque* de son autorité propre et ordinaire. Le vicaire général, à moins d'un mandat spécial, et le vicaire capitulaire ne peuvent ni ériger des associations, ni donner leur consentement pour leur érection ou leur agrégation. Can. 686, § 4. Il est des associations dont l'érection est réservée *par un privilège apostolique à des personnes autres que l'Ordinaire du lieu.* Can. 686, § 2. C'est ainsi que le général de l'Ordre des Dominicains peut seul ériger une confrérie du Rosaire. Mais, même lorsque ce privilège a été obtenu, l'érection a généralement besoin, pour être valide, du consentement écrit de l'Ordinaire. Can. 686, § 3. Toutefois le consentement donné par l'Ordinaire pour l'érection d'une maison de religieux vaut également pour l'érection — dans leur maison ou dans l'église qui est annexée — d'une association qui ne serait pas constituée à la manière d'un corps organique et serait propre à leur Institut. Can. 686, § 3.

Toutes les associations, même celles qui ont été, érigées par le Saint-Siège, à moins de privilège spécial sont soumises à la juridiction et à la vigilance de l'Ordinaire du lieu, qui a le droit et le devoir de les visiter conformément aux règles canoniques. Can. 690, § 1. Cependant les confréries qui, en vertu d'un privilège apostolique, ont été instituées par des religieux exempts dans leurs églises, ne peuvent être visitées par les Ordinaires des lieux en ce qui regarde leur discipline intérieure ou leur direction spirituelle. Can. 690, § 2.

3° *Mode.* — Comme nous l'avons déjà fait entrevoir (Cf. II. *Nature*), les confréries ne peuvent être constituées que par un *décret formel d'érection*, tandis que, pour les pieuses unions, l'approbation de l'Ordinaire suffit; cette approbation obtenue, ces pieuses unions, tout en n'étant pas des personnes morales, peuvent néanmoins obtenir des grâces spirituelles, surtout des indulgences. Can. 708. Le décret d'érection doit être délivré gratuitement par ceux qui érigent une confrérie en vertu d'un privilège apostolique, les supérieurs religieux par exemple; est exceptée seulement la taxe destinée à couvrir les frais indispensables. Can. 686, § 5.

La confrérie existe dès que le décret formel d'érection a été rendu par l'évêque ou le vicaire général pourvu d'un mandat spécial. En vertu de ce décret, elle acquiert la *personnalité morale* dans l'Église, can. 687; elle est alors constituée pour toujours. Nous verrons plus loin comment elle peut disparaître, Cf. VII. *Translation, suppression.*

4° *Titre, lieu.* — Une association quelconque, à plus forte raison une confrérie ne peut prendre un titre ou un nom qui sentirait la légèreté ou une nouveauté choquante, ou qui suggérerait une dévotion non approuvée par le Saint-Siège. Can. 688. Le titre ou nom d'une confrérie ou d'une pieuse union doit être celui d'un attribut de Dieu, d'un mystère de la religion chrétienne, d'une des fêtes de Notre-Seigneur ou de la bienheureuse vierge Marie, ou d'un saint, ou de l'œuvre pie poursuivie par l'association elle-même. Can. 710.

On ne peut ériger ou approuver *dans le même lieu* plusieurs confréries ou pieuses unions *de même nom et de même but;* il faut cependant excepter celles qui seraient spécialement autorisées par le droit ou par une concession particulière. Can. 711, § 1. C'est ainsi que les Ordinaires des lieux doivent veiller à ce que des confréries du Très Saint-Sacrement et de la doctrine chrétienne soient établies dans chaque *paroisse.* Can. 711, § 2. De même, dans les grandes villes, il est permis de fonder plusieurs confréries de même nom et de même but, pourvu qu'il y ait entre elles une distance convenable dont l'Ordinaire du lieu est juge. Can. 711, § 1.

Confréries ou pieuses unions ne peuvent être érigées que dans *une église, ou un oratoire public, ou semi-public.* Can. 712, § 1. Pour que le siège des confréries soit fixé dans une église cathédrale ou collégiale, le consentement du chapitre est requis. Can. 712, § 2. Dans les églises ou oratoires de religieuses, l'Ordinaire du lieu ne peut autoriser que l'érection d'une association de femmes ou d'une pieuse union qui ait pour unique fin la prière et la participation à des grâces uniquement spirituelles. Can. 712, § 3.

5° *Statuts.* — Toute association doit avoir ses statuts examinés et *approuvés par le Saint-Siège ou l'Ordinaire du lieu.* Can. 689, § 1. Les statuts qui n'ont pas été confirmés par le Siège apostolique restent toujours soumis à l'Ordinaire du lieu, qui peut en régler l'application et les corriger. Can. 689, § 2; 715, § 1.

Ces statuts indiquent ordinairement le but particulier de la confrérie, les moyens d'atteindre ce but, et la manière pratique de mettre le tout à exécution. On y détermine comment on devient membre de la confrérie; les prières et les bonnes œuvres que les associés sont invités à faire; les jours de réunion des zélateurs et zélatrices que le directeur de la confrérie choisit parmi les membres et convoque dans le cours de l'année, afin de prendre avec eux les mesures qui semblent les plus utiles pour le bien de l'association; les jours de réunion générale de tous les membres. On y réglemente la manière de faire les quêtes et leur emploi, les fonctions que la confrérie peut ou non exercer, etc.

IV. Membres. — Lorsqu'une confrérie a été canoniquement érigée et enrichie d'indulgences, les fidèles qui veulent participer à ses grâces spirituelles doivent avant tout s'y faire recevoir légitimement. Pour jouir des droits, privilèges, indulgences et autres faveurs spirituelles de l'association, *il faut et il suffit que l'on ait été validement admis* parmi les membres, conformément aux statuts particuliers de l'association, et qu'on n'en ait pas été légitimement exclu. Can. 692.

Les non-catholiques, ceux qui sont affiliés à une secte condamnée ou sont notoirement sous le coup d'une censure et, en général, les pécheurs publics ne peuvent être reçus validement. Can. 693, § 1. De même, les personnes absentes ne peuvent être reçues comme membres des associations établies à la manière d'un corps organique; quant aux fidèles qui se présentent eux-mêmes en personne, ils ne peuvent être admis sans leur consentement donné en connaissance de cause. Can. 693, § 3. Une même personne peut faire partie de plusieurs confréries. Can. 693, § 2. Les femmes ne peuvent entrer dans une confrérie que pour participer aux indulgences et aux grâces spirituelles accordées à ses membres. Can. 709, § 2. Enfin les religieux et religieuses peuvent donner leur nom aux pieuses associations, à l'exception de celles dont les lois, au jugement des supérieurs, ne sauraient se concilier

avec l'observance de la règle et des constitutions. Can. 693, § 4.

La réception doit se faire selon les prescriptions du droit commun et des statuts particuliers de chaque association, can. 694, § 1. Pour que la réception puisse être prouvée, on doit l'inscrire dans les registres de la confrérie. Cette *inscription* est même nécessaire à la validité, s'il s'agit d'une association qui a été érigée en personne morale, can. 694, § 2, et donc d'une confrérie, puisque, grâce au décret formel d'érection, elle acquiert personnalité morale.

A l'occasion de sa réception, on ne doit rien exiger d'un membre, soit directement, soit indirectement, en dehors de ce qui est prévu par les statuts légitimement approuvés, ou autorisé, en raison de circonstances particulières, par l'Ordinaire du lieu, en faveur de l'association. Can. 695.

D'ordinaire, cette inscription est faite soit par le directeur de la confrérie, soit par les zélateurs ou zélatrices, choisis par le directeur parmi les associés. Ces zélateurs ou zélatrices, en vertu d'une délégation, ont le droit d'inscrire eux-mêmes les nouveaux membres et de leur délivrer des billets d'inscription ou d'association. Les noms qu'ils auront inscrits sur leur registre spécial seront transmis par eux au directeur qui les inscrira dans le registre général de la confrérie.

Il n'est pas inutile de faire remarquer ici que la nomination du directeur de la confrérie — dont nous avons parlé à diverses reprises — appartient, à moins d'un privilège spécial du Saint-Siège, à l'Ordinaire du lieu dans les associations érigées ou approuvées par lui ou par le Saint-Siège, ainsi que dans celles qui seraient fondées par les religieux, en vertu d'un privilège apostolique, hors de leurs propres églises ; s'il s'agit d'associations érigées par les religieux dans leurs propres églises, le consentement seul de l'Ordinaire est requis si le supérieur prend le directeur dans le clergé séculier, can. 698, § 1. Le directeur peut être révoqué, pour de justes motifs, par ceux qui l'ont nommé, ainsi que par leurs successeurs ou supérieurs, can. 698, § 3.

L'association ne peut *renvoyer* quelqu'un de ses membres sans de justes motifs, ni sans se conformer à la procédure établie par ses statuts, can. 696, § 1. La radiation s'impose, après avis préalable et dans la forme établie par les statuts, pour toute faute qui aurait rendu nulle l'admission, can. 693, § 1, sauf droit de recours à l'Ordinaire, can. 696, § 2. Lors même que les statuts n'en feraient pas mention, l'Ordinaire du lieu peut aussi renvoyer les membres de toute association ; le supérieur religieux possède le même pouvoir à l'égard des associations érigées par des religieux en vertu d'un indult apostolique, can. 696, § 3.

V. Droits et privilèges. — La confrérie, du fait qu'elle obtient un décret formel d'érection, acquiert la personnalité morale dans l'Église ; elle jouit aussi de droits et de privilèges.

Les associations canoniquement érigées ont le droit, conformément à leurs statuts et aux saints canons, de tenir des réunions, d'édicter des règles particulières concernant l'association, d'élire les administrateurs de leurs biens, des officiers et des ministres, can. 697, § 1. Cependant, il appartient à l'Ordinaire du lieu de présider, par lui-même ou par un délégué, mais sans droit de suffrage, les réunions des confréries, même quand elles doivent se tenir dans les églises et les oratoires des réguliers ; de confirmer l'élection des officiers et des ministres dignes et capables, renvoyer ou écarter ceux qui seraient indignes et incapables ; de corriger et approuver les statuts et autres règles, à moins qu'elles n'aient reçu l'approbation du Siège apostolique, can. 715, § 1. S'il s'agit de la tenue de réunions extraordinaires, l'Ordinaire du lieu ou son délégué doit en être prévenu à temps ; sinon, il aurait le droit d'empêcher ces réunions ou d'infirmer complètement leurs décisions, can. 715, § 2.

Si les confréries et les pieuses unions sont érigées dans des églises qui leur sont propres, elles peuvent, sans aucune dépendance du curé, y exercer les *fonctions non paroissiales*, en observant ce qui est requis, pourvu qu'elles ne nuisent pas au ministère paroissial dans l'église paroissiale, can. 716, § 1. Il doit en être de même si la paroisse a été fondée dans l'église même d'une confrérie, can. 716, § 2. En cas de doute sur la question de savoir si les fonctions exercées par la confrérie ou la pieuse union nuisent ou non au ministère paroissial, il appartient à l'Ordinaire du lieu de le décider et d'établir les règles pratiques à observer, can. 716, § 3. Si les confréries ont leur siège dans des églises qui ne leur appartiennent pas, elles ne peuvent exercer leurs fonctions que dans la chapelle ou à l'autel où elles ont été érigées, en se conformant aux règles ci-dessus et à leurs statuts particuliers, can. 717, § 1.

Les confrères ne peuvent prêter leur concours aux fonctions sacrées s'ils ne portent pas *l'habit ou les insignes* de la confrérie dont ils sont membres, can. 709 § 1. A ce propos, il est à remarquer que les confréries ne doivent pas, sans la permission de l'Ordinaire du lieu, abandonner ou changer le costume ou les insignes qui leur sont propres, can. 714, et qu'elles sont tenues d'assister en corps, avec leurs insignes et sous leur bannière, aux processions d'usage et aux autres processions qui seraient ordonnées par l'Ordinaire du lieu, à moins que l'évêque n'en ait autrement décidé, can. 718. Les confréries qui ont été érigées par des religieux ne peuvent prendre l'habit ou les insignes qui leur sont propres et qu'elles doivent porter dans les processions publiques et les autres fonctions sacrées, sans une autorisation spéciale de l'Ordinaire du lieu, can. 713, § 2. Notons, enfin, que le directeur et l'aumônier de la confrérie ont le pouvoir de bénir l'habit ou les insignes particuliers de l'association, et de les imposer aux sociétaires, can. 698, § 2.

A moins de décision contraire, l'association, dès qu'elle est canoniquement érigée, *peut aussi posséder et administrer des biens temporels*, sous l'autorité de l'Ordinaire du lieu, auquel elle doit, au moins chaque année, rendre compte de sa gestion, mais nullement sous celle du curé, lors même que la confrérie serait érigée sur le territoire de sa paroisse, sauf dans le cas où l'Ordinaire en aurait disposé autrement, can. 691, § 1 ; can. 1525. La confrérie peut aussi, conformément à ses statuts, recevoir des offrandes et les employer à ses pieux usages, en respectant toujours la volonté des donateurs, can. 691, § 2, mais elle devra rendre compte à l'Ordinaire du lieu de l'emploi de ces offrandes et du produit des quêtes qu'elle aura faites, can. 691, § 5. Elle n'a pas le droit de quêter dans le diocèse où elle est à moins que ses statuts ne l'y autorisent ou que la nécessité ne l'exige ; il lui faut alors le consentement de l'Ordinaire du lieu, et elle doit se conformer aux règles tracées par lui à ce sujet. Pour quêter dans un diocèse étranger, il faut la permission des deux Ordinaires : celui du siège de la confrérie, et celui du diocèse où se fait la quête, can. 691, § 3, 4.

Le patrimoine d'une confrérie (et d'une pieuse union) érigée dans une église qui n'est pas à elle, ou dont l'église est en même temps l'église paroissiale, doit être séparé des biens de la fabrique, ou de la communauté, can. 717, § 2.

Enfin toute confrérie *peut obtenir des grâces spirituelles, et particulièrement des indulgences*. La manière la plus ordinaire, dont le Saint-Siège a pourvu à ce que les confréries eussent des indulgences, est l'établissement des archiconfréries. Ces associations ont le pouvoir de s'affilier, de s'agréger les autres confréries

de même nom et de même but et de leur communiquer par cette légitime agrégation leurs propres indulgences et privilèges spirituels. Les religieux qui, en vertu d'un privilège apostolique, ont érigé des confréries et des pieuses unions peuvent et doivent leur communiquer toutes les grâces spirituelles qui sont expressément et nommément déclarées communicables dans l'indult apostolique qui leur a été concédé, et celles-là seulement. Ces grâces doivent être énumérées à chacune de ces associations dans l'acte d'érection. Can. 713, § 1. La promulgation des indulgences ne peut se faire qu'après qu'elles ont été soumises au visa de l'Ordinaire. Can. 919.

VI. Agrégation a une archiconfrérie. — Les confréries ou pieuses unions qui ont le droit de s'agréger d'autres confréries ou pieuses unions de même espèce portent le nom d'*archiconfréries*, ou de pieuses unions (congrégations, sociétés) *primaires*. Can. 720. Ce nom ne peut être accordé à une association que par le Siège apostolique, même à titre purement honorifique. Can. 725. Pour qu'une association puisse s'agréger validement d'autres associations, il lui faut un indult apostolique. Can. 721, § 1. En outre, une archiconfrérie ou une union primaire ne peut exercer ce droit d'agrégation qu'à l'égard des confréries ou de pieuses unions de même nom et de même but qu'elle, à moins que l'indult n'en dispose autrement. Can. 721, § 2.

Pour que l'agrégation d'une association soit valide, il est nécessaire que l'association ait déjà été érigée canoniquement et n'ait pas été agrégée à une autre archiconfrérie ou union primaire, Can. 723. 1°. L'agrégation doit être faite : du consentement de l'Ordinaire du lieu, donné par écrit et accompagné de ses lettres testimoniales, can. 723, 2°; dans la forme prescrite par les statuts et à perpétuité, can. 723, 4°. Les lettres d'agrégation doivent être expédiées tout à fait gratuitement, et on ne doit accepter aucune rétribution même spontanément offerte, sauf les frais indispensables, can. 723, 5°.

Les confréries du Très Saint-Sacrement et de la Doctrine chrétienne canoniquement érigées dans chaque paroisse sont agrégées de droit, par le seul fait de leur érection, aux archiconfréries de ce nom établies à Rome par le cardinal-vicaire, can. 711, § 2.

L'agrégation a pour *effet*, à moins de clause contraire dans l'indult apostolique, de communiquer toutes les indulgences , les privilèges et les autres grâces spirituelles communicables, que l'association qui agrège a reçues directement et nommément du Saint-Siège, ou qui lui seront concédées à l'avenir, can. 722, § 1. Mais cette communication ne confère à l'association qui agrège aucun droit sur celle qui est agrégée, can. 722, § 2. Les indulgences, privilèges et autres grâces spirituelles qui sont communiquées par l'agrégation doivent être énumérées dans une pièce qui, après avoir été visée par l'Ordinaire du lieu où se trouve l'archiconfrérie, sera remise à la société agrégée, can. 723, 3°.

VII. Translation, suppression. — Une confrérie ou une pieuse union peut, du consentement de l'Ordinaire du lieu, transférer son siège d'un lieu à un autre, à moins que le droit ou les statuts approuvés par le Saint-Siège n'en interdisent la translation, can. 719, § 1. Toutefois une confrérie ou une pieuse union dont l'érection est réservée à un Institut religieux ne peut être transférée sans le consentement du supérieur, can. 719, § 2. Ainsi un évêque ne peut transférer une confrérie du rosaire qu'avec le consentement du général de l'Ordre des dominicains. Il est à remarquer que la translation d'une confrérie ne saurait entraîner la perte de ses indulgences et privilèges. Le changement de lieu n'a d'influence que sur les indulgences *locales*, attachées à l'église même dans laquelle la confrérie est érigée, et n'en a point sur les indulgences *personnelles* concédées à la confrérie. S'il s'agit d'archiconfréries ou d'unions primaires, seul le Saint-Siège peut les transférer d'un lieu dans un autre, can. 724.

Pour des causes graves, et sauf droit de recours au Saint-Siège, l'Ordinaire du lieu peut *dissoudre*, non seulement toute association érigée par lui ou par ses prédécesseurs, mais même celles qui, en vertu d'un indult apostolique, auraient été établies par des religieux, avec son consentement, can. 699, § 1. Mais les associations érigées par le Siège apostolique lui-même ne peuvent être supprimées que par la même autorité souveraine, can. 699, § 2. Enfin, comme toute personne morale, une confrérie cesse d'exister si pendant cent ans elle ne compte aucun membre, can. 102, § 1. Après ces cent années d'interruption, une nouvelle érection est nécessaire pour la rétablir de nouveau.

F. Cimetier.

CONGRÉGATION (LA). — « Œuvre fameuse qui, instituée en 1801 par un ancien jésuite, le P. Bourdier Delpuits, après un développement silencieux et comme étouffé par la main de fer qui gouvernait la France (Napoléon Ier), prit, au moment du retour des Bourbons, un essor rapide, jeta de toutes parts ses essaims, remplit le pays de foyers de foi, de prière et d'action, et suscita aussitôt de la part des sectes antichrétiennes de telles attaques, de telles calomnies, que son nom seul est encore, dans le monde des incrédules, un mystérieux épouvantail. » F. Mourret, *L'Église contemporaine*, Paris, 1921, p. 47.

Le P. Delpuits avait fondé une association pieuse pour protéger les croyances et la vertu de jeunes étudiants parisiens, et il avait pris pour modèle les statuts des congrégations de la sainte Vierge qui, depuis le milieu du XVIIe siècle, sont en usage dans les collèges des jésuites et parmi leurs anciens élèves. La Congrégation ne comptait que 180 membres, à la fin de 1805, quand Pie VII vint à Paris pour sacrer Napoléon. Mais le pape l'ayant autorisée à s'agréger des congrégations de province, elle se développait peu à peu, lorsque ses membres, en 1809, furent condamnés par l'empereur à se disperser, pour avoir favorisé la publication de la bulle qui excommuniait les spoliateurs du Saint-Siège. En 1814. le P. Ronsin, ancien Père de la foi, nouvellement entré dans la Compagnie de Jésus, était devenu le directeur de la Congrégation, et, tout en lui conservant son but premier d'édification, il en avait fait un foyer de prosélytisme et d'action charitable auprès de la population parisienne. Sur ces œuvres de la Congrégation, comme sur son histoire en général, il faut lire Geoffroy de Grandmaison, *La Congrégation*, Paris, 1890, et Edmond Biré, *La Congrégation*, dans *Le Correspondant* du 25 janvier 1890.

L'influence grandissante de la Congrégation sous Louis XVIII et Charles X suscita, de la part de ses ennemis, de violentes oppositions. Et de nos jours encore, on répète que la Congrégation a été une « association politique secrète ».

Sans doute, écrit à ce propos F. Mourret, *op. cit.*, p. 50, quelques congréganistes, Montmorency et Polignac par exemple, firent de la politique et même parfois avec assez d'imprudence; mais la Congrégation n'en fit pas. — Mais, dit-on encore, les congréganistes dirigeaient tout dans l'État! — Il est facile de vérifier cette assertion. On a publié la liste complète des congréganistes (Grandmaison, *op. cit.*, p. 399-414). En confrontant cette liste avec les *Almanachs royaux* de l'époque, on rencontre : dans la fameuse Chambre introuvable, 1 congréganiste; dans la Chambre des députés de 1826, 5; dans la Chambre des pairs, 7; parmi les 85 préfets, 4; aux Ministères de la Justice, des Affaires étrangères, de la Marine et de la Guerre, parmi les directeurs et chefs de division, pas un seul; à l'Intérieur, 1 directeur; aux Finances, 1 directeur et 1 chef de bureau; dans la garde royale, sur 33 000 hommes, 17 congréganistes. — On ajoute

que les congréganistes reçurent souvent des faveurs de la part du pouvoir. C'est possible. Ils étaient catholiques, royalistes, et dans l'ensemble bons serviteurs de l'État. Rien de plus naturel qu'ils aient été récompensés. Mais rien de tous ces faits ne prouve que la Congrégation ait été une association politique occulte.

La Congrégation maçonnique, qui, elle, est bien une association politique plus ou moins occulte, jouit d'une tout autre influence dans notre Parlement et l'Administration!...

La bulle *Sollicitudo* avait, en 1814, solennellement rétabli la Compagnie de Jésus dans l'Église universelle. Par la Congrégation et par leurs missions, les jésuites atteignaient tout ensemble la haute société et la classe populaire. « Gallicans et libéraux se coalisèrent pour les perdre. Des royalistes d'extrême droite et des révolutionnaires d'extrême gauche s'entendirent pour mener campagne contre eux. Leur porte-parole fut un gentilhomme septuagénaire, le comte de Montlosier, » rude Auvergnat, chrétien pratiquant, mais partisan du pouvoir absolu des rois et, à ce titre, hostile à l'Église romaine. En 1825 et 1826, il publia, entre autres choses, un *Mémoire*, où la Compagnie de Jésus était présentée comme l'ennemie des rois et de la société. Les libéraux applaudirent à ses attaques, et une violente bataille de presse s'engagea. Montlosier dénonça les jésuites à la Cour royale de Paris et à la Chambre des pairs. Aucune suite ne fut donnée, pour le moment, à ces attaques. Mais, en 1828, Charles X devait se résigner à promulguer les fameuses ordonnances du 16 juin qui interdisaient l'enseignement aux congrégations non autorisées. Malgré la démission du P. Ronsin, la Congrégation survécut aux attaques du comte de Montlosier et continua ses œuvres.

Membre de l'Assemblée Constituante, Montlosier y avait, lors de la discussion sur la Constitution civile du clergé, prononcé une phrase fameuse, qui, « un peu ratissée » par Chateaubriand, comme celui-ci l'a reconnu lui-même, est devenue : « Je ne crois pas, Messieurs, quoi qu'on puisse faire, qu'on parvienne à forcer les évêques à quitter leur siège. Si on les chasse de leur palais, ils se retireront dans la cabane du pauvre qu'ils ont nourri. Si on leur ôte une croix d'or, ils prendront une croix de bois; *c'est une croix de bois qui a sauvé le monde.* » Quand on parle si éloquemment du Maître, devrait-on livrer, sans raison, ses plus fidèles disciples aux haineuses persécutions de ses ennemis?

J. Bricout.

1. CONGRÈS. — 1° Ce mot (*congressus*) a servi pour désigner la tentative de consommation du mariage qui, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, fut en usage dans quelques provinces de France, sur l'ordre de certaines officialités diocésaines et de certains tribunaux civils, voulant ainsi juger, avec plus de sûreté, de l'impuissance (Voir Empêchements de mariage), réelle ou prétendue, d'un conjoint. Le congrès précédait immédiatement l'examen des organes et avait les mêmes témoins : d'ordinaire, deux médecins et deux matrones ou sages-femmes. Encore faut-il remarquer que, au moment de l'épreuve, seules les sages-femmes et matrones se tenaient dans la chambre, et que le lit était enveloppé de rideaux. Les médecins ne venaient qu'après l'épreuve pour examiner le mari. Donc, dirons-nous avec le P. Castillon, *Mariage et Divorce*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 113, « procédure condamnable, point de doute, mais qui ne semble pas cependant avoir atteint le degré d'odieux qu'on lui a parfois attribué. »

Cet abus, qui fut très localisé, provoqua vite les plus vives réclamations de la part des gens d'Église, Soto, Sanchez, etc., comme des laïques, et bientôt les juges ecclésiastiques et les Parlements supprimèrent, interdirent cette procédure.

2° « Un échange d'idées à répandre; une étude d'œuvres à réaliser; une mise en commun d'expériences faites et de lumières acquises » : c'est en ces termes que Mgr Gouraud, évêque de Vannes, définit le congrès-assemblée en général, sa nature et son utilité. Si, trop souvent, les congrès ont été une pure perte de temps et d'argent, il ne faut d'ordinaire s'en prendre qu'à leur excessive multiplicité et à leur organisation défectueuse.

On a vraiment abusé des réunions, presque autant que de la presse ou des papiers de tout genre. Que de vaines parades, que de puériles congratulations, que d'infructueux verbiage!

Maintes fois aussi, on s'est trop facilement imaginé qu'il suffit d'annoncer un congrès pour en assurer le succès. Pour qu'un congrès réussisse, quelle qu'en soit l'extension et quel qu'en soit l'objet, certaines qualités sont requises chez les organisateurs et de nombreuses conditions sont à remplir, avant, pendant et après. Le *Manuel pratique d'action religieuse*, publié en 1913 par l'*Action Populaire*, contient, sur ce sujet, de bonnes pages, bien pratiques, dont nous devrions tous faire notre profit, ce qu'il dit, notamment, p. 187-193, de l'organisation d'un congrès diocésain, pouvant s'appliquer, toutes proportions gardées, à quelque autre congrès, cantonal, régional, national ou international.

Avant le congrès, le bon organisateur, en qui doivent se rencontrer des qualités très diverses, se souciera de l' « idée directrice » qui est toute la raison d'être de la réunion, du programme précis et des rapports qui y seront discutés, de la publicité qui s'impose, des salles de réunions, des hôtels et restaurants, etc., peut-être de la tente dont on ne pourra se passer. Pendant le congrès, un règlement net et ferme est nécessaire, des commissaires seront à la disposition des congressistes, leçons, rapports et grandes conférences seront combinés et aménagés de telle sorte que l'intérêt soit renouvelé et que l'on ne se noie pas dans un flot de paroles superflues, la presse sera aimablement accueillie et mise à contribution. Après le congrès, un compte rendu, pas trop long ni trop coûteux, sera publié, s'il y a lieu et qu'on ait chance de trouver des acheteurs...

Deux phrases du *Manuel* sont particulièrement à retenir, p. 187, 241 : « Pour avoir de nombreux congressistes, un des meilleurs moyens est encore de les transporter, de les nourrir et de les hospitaliser à peu de frais et confortablement. » « Comme les catéchismes, comme les sermons, comme les patronages, comme toutes les entreprises de zèle, les congrès... valent ce qu'ils coûtent. S'ils ne sont pas préparés, ils ne produisent rien ou à peu près rien. »

J. Bricout.

2. CONGRÈS EUCHARISTIQUES INTERNATIONAUX. — Les congrès eucharistiques ont pour but spécial le culte de la sainte Eucharistie. Dans les *séances de travail* qu'ils comprennent ainsi que tout congrès, on expose et discute les moyens d'en développer l'intelligence et la pratique. Puis, à ces réunions d'étude s'ajoutent des *exercices pieux* aussi édifiants que solennels en l'honneur du Dieu-Hostie : messes, communions, saluts, processions, etc.

On trouvera dans le *Manuel pratique d'action religieuse*, 1913, p. 298-302, ce qu'il est bon de savoir sur les congrès régionaux et cantonaux, leur préparation et organisation, leur programme, et il sera facile d'adapter ces indications ou ces conseils aux congrès plus étendus, nationaux et internationaux. Je me borne ici à quelques renseignements sur ces derniers.

Les congrès eucharistiques internationaux dont le Comité permanent est, depuis 1902, sous la présidence

de Mgr Heylen, évêque de Namur, sont de naissance française, comme la Propagation de la Foi, la Sainte-Enfance et les Conférences de Saint-Vincent de Paul.

Mlle Tamisier, née à Tours vers le milieu du siècle dernier, une passionnée du Saint-Sacrement, s'était arrêtée d'abord à la conception des pèlerinages eucharistiques. Elle trouva une aide efficace en Mgr de Ségur et en Philibert Vrau, le célèbre et généreux industriel lillois. En 1874, une première manifestation, organisée par la sainte fille de Tours, eut Avignon pour théâtre. L'écho en parvint jusqu'à Lille, et Philibert Vrau fit si bien, au Congrès annuel des catholiques du Nord et du Pas-de-Calais, qu'un second pèlerinage eucharistique eut lieu en 1875 : cinquante mille personnes se rendirent à Douai pour vénérer une hostie miraculeuse. Des Belges s'y rencontrèrent avec les Français, et aux cérémonies religieuses se joignit une réunion d'études. On était bien sur la voie qui devait conduire aux congrès eucharistiques internationaux.

Pour la première de ces assemblées internationales on songea à la Belgique. Mais on était en 1880. Et la Belgique, menacée d'une crise très grave, n'osait pas s'en charger, pas plus que la France, qui venait alors d'entrer dans sa douloureuse période d'anticléricalisme. Mlle Tamisier, la « mendiante » de l'Hostie, revint de Belgique assez déçue.

C'était l'heure de Dieu, écrit M. François Veuillot, *Les Amitiés catholiques françaises*, 15 août 1922, p. 4. Une seconde fois, Philibert Vrau fut son instrument. Quand le « saint de Lille » apprit que les évêques de Belgique ajournaient l'exécution du projet si passionnément caressé, il décida ses amis du Nord à le reprendre, en dépit de tous les obstacles et de toutes les appréhensions. Le mois d'avril 1881 s'achevait. Le groupe lillois résolut que le premier congrès eucharistique international aurait lieu, sous ses auspices, au mois de juin de la même année... A la décision de Lille, Mgr de Ségur et Mlle Tamisier répondirent avec enthousiasme. Immédiatement, on se mit à l'œuvre. Une délégation courut à Rome, afin d'obtenir la bénédiction de Léon XIII. Le Saint-Père l'accorda, large et formelle. Bref, à la date du 28 juin, le Congrès pouvait s'ouvrir... Il réussit pleinement : les cérémonies religieuses en furent splendides; les études, sérieuses, élevées et fortes.

Un millier d'adhérents avait répondu à l'appel hâtif des organisateurs. Cinq nations européennes unissaient leurs délégués aux représentants de la France : l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, la Suisse et l'Espagne. Des habitants du Mexique et du Chili, de séjour en Europe, apportaient le premier appoint du Nouveau Monde.

L'institution était née. Elle n'avait plus qu'à grandir. On convint de lui assurer une périodicité annuelle. Avignon, berceau des pèlerinages eucharistiques, eut le congrès de 1882. Celui de 1883 revint à la Belgique et se tint à Liége, la cité du Saint-Sacrement. Puis le grandiose et impressionnant défilé se poursuivit le long des années et parmi les peuples.

Le dernier des congrès eucharistiques internationaux, celui de 1924, a eu lieu en Hollande, à Amsterdam, et l'éclat n'en a pas été moindre qu'à Rome, à Vienne, à Madrid, à Fribourg, à Cologne, à Londres, à Montréal, à Jérusalem, à Paris, à Lourdes, etc. Le prochain, à Chicago, en 1926, ne sera pas moins magnifique.

Les réunions plénières et les grandes processions sont des plus heureusement impressionnantes. Quant aux séances d'études, elles ont un caractère nettement pratique, et, en même temps que des sujets eucharistiques, on peut y traiter d'autres questions religieuses, à condition de rester dans l'esprit du congrès.

La belle Fête-Dieu que célèbrent ainsi les peuples unis dans la même foi et la même adoration!

J. Bricout.

3. CONGRÈS SCIENTIFIQUES INTERNATIONAUX DES CATHOLIQUES. — Des savants chrétiens! s'écriait un jour, à la Chambre des députés, un ministre de l'Instruction publique. « Nous en dresserons, si vous le voulez, le catalogue. » Et la gauche de rire aux éclats. Nous avions nos Universités libres et leurs savants professeurs. Nous avions les croyants qui siègent à l'Institut. Mais on ne voulait pas voir. Que faire pour, du moins, forcer l'attention des gens sans parti pris? « J'ai honte, disait Mgr d'Hulst, d'insister sur une vérité de fait aussi évidente que celle-ci : il existe un grand nombre de savants chrétiens. Mais c'est qu'elle me paraît beaucoup moins connue qu'elle n'est évidente. Et c'est pour la mettre en lumière que nous avons entrepris, pour la seconde fois, cette année, de réunir en congrès les amis de la science qui restent fidèles à la foi... Nous comptons bien faire le tour de l'Europe; du moins nos successeurs le feront après nous et promèneront de capitale en capitale cette vivante réponse au défi qu'on nous jette imprudemment. Non, Messieurs de la libre pensée, ce n'est pas la foi qui se met au travers de la science, c'est l'incrédulité intolérante et aveugle qui prétend accaparer la science et dire aux croyants : On ne passe pas! Nous passerons quand même, je vous le jure. »

Les « Congrès scientifiques internationaux de catholiques », dont Mgr d'Hulst parlait avec une si légitime fierté, étaient, on peut le dire, son œuvre.

Réunir en congrès périodiquement, régulièrement, les savants catholiques des deux mondes, l'idée était belle et, *si l'on réussissait*, elle ne pouvait manquer d'être féconde : ces savants, mis ainsi en rapport entre eux, s'aideraient les uns les autres et aideraient ultérieurement les théologiens en les renseignant « sur le mouvement des sciences d'observation et sur celui de la critique historique, » Alfred Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, t. I, p. 538, Paris, 1912; de plus et surtout, ces imposantes réunions ne passeraient pas inaperçues, et il faudrait bien reconnaître que l'accord de la science et de la foi n'est pas une impossibilité puisque l'existence de tant de savants chrétiens est une réalité. « Certes, disait Mgr d'Hulst, il est bon, il est désirable et nécessaire que les savants chrétiens se mêlent aux autres amis du savoir et leur disputent les palmes de la découverte. Mais le temps est venu aussi de faire sortir du rang ceux qui nous appartiennent et de passer, au grand jour, la revue des forces intellectuelles de l'armée catholique. Il ne s'agit pas d'une séparation durable, qui amoindrirait notre influence, mais d'une sélection d'un moment, qui permette à l'Église du Christ de reconnaître les siens. Confondus parmi leurs émules, ils travaillaient hier, ils travailleront demain à la glorification de l'homme; distingués aujourd'hui, ils concourent par leur groupement même à la glorification de Dieu. »

Mais réussirait-on ? Soit, disait-on à Mgr d'Hulst; « vous abordez là une tâche généreuse. Si le succès couronne vos efforts, vous aurez honoré votre foi. Mais si vous échouez, si du moins vous ne dépassez pas la limite du médiocre, quels regrets amers vous aura ménagés votre imprudence! Or, ajoutaient les prophètes de malheur, c'est bien là l'éventualité la plus probable... Oserez-vous compromettre en bloc toute la science catholique en attirant l'attention sur elle pour la placer dans cette alternative de paraître ou trop timide aux esprits libres, ou trop audacieuse aux esprits soumis ? »

Fort de l'approbation de Léon XIII, l'éminent recteur de l'Institut catholique de Paris osa : il y allait de l'honneur de l'Église et de la glorification de la foi chrétienne. Et le succès couronna ses efforts. De 1888 à 1900, en douze ans, les Congrès scientifiques internationaux des catholiques tinrent, à cinq reprises différentes, leurs solennelles assises, deux fois à Paris, puis à Bruxelles, à Fribourg (Suisse), enfin à Munich. Le nombre des congressistes alla s'augmentant;

au dernier congrès, à Munich, les adhérents avaient atteint le nombre de 3 367, et les travaux, celui de 260. Mgr d'Hulst était mort depuis quatre ans déjà, mais il avait assez vécu pour assister au triomphe éclatant de son audacieuse idée.

Par suite de tout un fâcheux concours de circonstances, les Congrès scientifiques internationaux des catholiques ne se sont plus réunis depuis l'an 1900. Mais nous espérons bien que, plus tard, « toutes choses, comme l'écrit Mgr Baudrillart, *op. cit.*, p. 561, étant remises au point par l'obéissance unanime des catholiques aux enseignements du Saint-Siège sur les matières controversées, » ils revivront. « Ceux qui en assumeront la responsabilité trouveront, dans les idées de Mgr d'Hulst et dans les précédents posés par lui..., la lumière et la direction grâce auxquelles ils éviteront les obstacles et feront œuvre salutaire. »

Dans mon livre : *Mgr d'Hulst apologiste*, Paris, 1919, c. II, « La défense de la foi chrétienne », on trouvera mentionnés, avec références, les divers ouvrages du savant recteur que j'ai cités dans cet article.

J. Bricout.

CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME. — Ce n'est pas du célèbre ouvrage de Bossuet qui porte ce titre, que l'on va s'occuper ici. Ni, davantage, de la connaissance purement intellectuelle que nous pouvons acquérir de Dieu et de l'âme humaine. Même à s'en tenir à un point de vue exclusivement théorique ou spéculatif, il n'est pas, assurément, de science plus intéressante et plus haute, ni qui jette un jour plus lumineux sur la nature intime et la raison dernière de toute chose, de tout être. « Connais-toi toi-même, » répétait Socrate, et il opérait une heureuse révolution en philosophie. Apprenons à connaître Dieu, notre premier principe et notre fin ultime, n'ont cessé, d'autre part, de redire les théologiens : la science de Dieu, sans enlever aux autres sciences leur légitime autonomie, est leur reine à toutes, comme Dieu est le créateur et le souverain maître de l'univers entier. C'est bien en Dieu et en nous-mêmes qu'il faut chercher la clef de la grande énigme.

Mais nous n'envisageons ici la connaissance de Dieu et de soi-même que du point de vue ascétique, comme « moyen général de perfection ». On ne s'étonnera pas, au demeurant, que nous traitions, dans le même article, de cette double connaissance, si l'on considère que, Dieu étant l'infinie richesse et nous l'extrême indigence, « entre les deux il y a donc *connaturalité*, proportion » : cette double connaissance nous fait voir que « nous trouvons en lui tout ce qui nous manque. » C'est ce que remarque fort justement M. Tanquerey, dont on se borne ici à reproduire ou à résumer le *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923, t. Ier, p. 284-309.

I. De la connaissance de Dieu. — *Noverim te ut amem te!* s'écriait saint Augustin. Tout, en Dieu, est admirable et aimable, sa nature, ses attributs, ses œuvres, sa vie intime surtout et ses relations avec nous. Par conséquent, si nous le voulons, il ne nous sera pas malaisé d'acquérir de Dieu une connaissance affectueuse. « Trois moyens principaux se présentent à nous : 1° l'étude pieuse de la philosophie et de la théologie; 2° la méditation ou l'oraison; 3° l'habitude de voir Dieu en toutes choses. »

L'étude pieuse de la philosophie et de la théologie. Quiconque étudie ces sciences avec esprit de foi est porté à admirer et à aimer Celui dont elles nous révèlent la grandeur et la bonté. De son cœur, alors, jaillissent spontanément les actes d'adoration, de reconnaissance et d'amour. Il faut en penser autant de l'étude ou de la simple lecture pieuse de la Bible, notamment des saints Évangiles.

La méditation ou l'oraison. « Saint Thomas n'a-t-il pas dit qu'il avait plus appris à l'école de son crucifix que dans les livres des docteurs ? La raison en est que, dans le silence et le calme de l'oraison, Dieu parle plus facilement au cœur et que sa parole, mieux comprise, éclaire l'intelligence, réchauffe le cœur et met en branle la volonté. »

L'habitude de voir Dieu en toutes choses. Rappelons-nous sans cesse que toutes les créatures, tous les hommes, tous les baptisés, tiennent de Dieu tout leur être, toute leur beauté, toute leur bonté; que rien n'arrive sans l'ordre de Dieu ou sans sa permission.

Comme, par suite, l'exercice de la présence de Dieu nous deviendra familier! Dieu n'est pas loin de nous, puisque, selon le mot de saint Paul, « c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être. » Act., XVII, 28. Il est « tout près de nous dans les créatures qui nous entourent »; que dis-je ? il réside en nous. « Il nous suffit donc de rentrer en nous-mêmes, dans la *cellule intérieure*, comme l'appelle sainte Catherine de Sienne, et de fixer, avec l'œil de la foi, l'hôte divin qui daigne y habiter. Alors nous vivrons sous son regard, sous son action, nous l'adorerons, et nous collaborerons avec lui à la sanctification de notre âme. »

La pratique de la présence de Dieu, en effet, nous fera éviter avec soin le péché, stimulera notre ardeur pour la perfection, ranimera notre confiance, nous procurera consolation et joie.

II. De la connaissance de soi-même. — « La connaissance de Dieu, écrit M. Tanquerey, nous porte *directement* à l'aimer, puisqu'il est infiniment aimable; la connaissance de nous-mêmes nous y porte *indirectement*, en nous montrant le besoin absolu que nous avons de lui pour perfectionner les qualités qu'il nous a données et pour remédier à nos misères profondes. » *Noverim me, ut despiciam me!* disons-nous avec saint Augustin; mais en ajoutant, conformément à la pensée du grand docteur : *ut amem te*. Se connaître pour se mépriser, se mépriser exclusivement et s'arrêter là, serait le fait d'un pessimiste athée et non d'un chrétien. Le chrétien a à cœur de se connaître tel qu'il est véritablement, avec ses qualités non moins qu'avec ses misères, et il se sert des unes comme des autres pour remercier Dieu, le prier et l'aimer.

Il est évident que, pour chercher à se corriger ou à se perfectionner, il faut avant tout se connaître tel qu'on est réellement, non pas seulement dans sa nature d'homme, mais surtout dans son individualité propre et merveilleusement complexe. « Pour que cette connaissance soit plus efficace, il faut qu'elle embrasse tout ce qui se trouve en nous, qualités et défauts, dons naturels et dons surnaturels, attraits et répugnances, avec l'histoire de notre vie, nos fautes, nos efforts, nos progrès; le tout étudié sans pessimisme, mais avec impartialité, avec une conscience droite éclairée par la foi. » Quel vaste monde et comme il est vrai que je suis pour moi-même presque un inconnu ! C'est à peine si je sais les tendances principales qui caractérisent mes facultés naturelles, si j'ai conscience de l'attrait dominant par lequel Dieu m'incite à telle ou telle vertu.

Que faire pour dissiper en partie ces nuages, pour m'arracher aux choses du dehors et rentrer en moi-même, pour déchirer le voile derrière lequel se cachent mes défauts ? Je n'y parviendrai que par des examens de conscience attentifs et fréquents. Un sage directeur, au surplus, me sera d'un grand secours dans cette difficile exploration : « Observateur désintéressé et expérimenté, il voit généralement mieux que nous le fond de notre conscience, et apprécie plus impartialement la vraie valeur de nos actes. »

Pour bien s'examiner, après avoir invoqué les lumières du Saint-Esprit et, autant qu'on en est capable, s'être mis en face de Jésus, notre parfait modèle,

il faut remonter des actes extérieurs « aux dispositions intérieures qui les inspirent, à leur cause profonde. Ainsi, lorsque nous avons manqué à la charité, nous nous demanderons si c'est par légèreté, par envie ou jalousie, ou pour faire de l'esprit, ou par loquacité. » Il faut, pareillement, s'efforcer de voir, de temps en temps, si nous faisons quelque progrès : mes actes mauvais ou mes actes de vertu augmentent-ils ou diminuent-ils en nombre, en quantité, et aussi, si l'on peut dire, en qualité, je veux dire en advertance et en libre consentement ? « Au début, comme nous assure M. Tanquerey, tout cela est obscur, mais s'éclaircit peu à peu. »

On s'accorde généralement à reconnaître que saint Ignace a beaucoup perfectionné les méthodes à suivre pour examiner sa conscience. « Dans les *Exercices spirituels*, il distingue avec soin l'examen *général* de l'examen *particulier* : le premier porte sur toutes les actions de la journée, le second sur un point spécial, un défaut à corriger, une vertu à cultiver. Mais on peut faire l'un et l'autre au même moment : dans ce cas, on se contente, pour l'examen général, d'un coup d'œil d'ensemble sur les actions de la journée, pour découvrir ses fautes principales; et aussitôt on passe à l'examen particulier, qui a beaucoup plus d'importance que le premier. » Remarquons ces derniers mots : saint Ignace va jusqu'à estimer l'examen particulier plus important même que l'oraison. Motif de plus pour en choisir le sujet et pour le faire avec un soin spécial.

Il convient, d'ordinaire, de s'attaquer avant tout, quand on est arrivé à le connaître, au défaut dominant. On en combattra d'abord les manifestations extérieures; mais on ne tardera pas à s'en prendre à leur cause intérieure. Et, comme « on ne supprime que ce qu'on remplace, » on cultivera en même temps la vertu opposée, dont on fera bien, au début surtout, de ne viser que « quelques actes correspondant mieux à nos besoins particuliers. » Tout cela est éminemment sage. Et, très certainement, si tout cela est répété, en des temps propices et déterminés, une ou deux fois par jour, pendant dix ou quinze minutes, les résultats seront des plus heureux.

Il est à peine besoin de noter que l'examen de conscience, général ou particulier, doit être accompagné de certaines dispositions, qui en sont pour ainsi dire l'âme et par lesquelles il nous unit à Dieu plus étroitement. Les principales de ces dispositions sont une vive reconnaissance à l'égard de Dieu, une contrition profonde de nos péchés, le bon propos ou la volonté ferme d'expier et de nous réformer, une prière humble et pressante. M. Tanquerey l'affirme avec raison, « c'est par ces dispositions, encore plus que par la recherche minutieuse de nos fautes, que peu à peu notre âme se transforme sous l'action de la grâce. »

Ce n'est pas sans effort, on le voit, que l'homme acquiert la connaissance de Dieu et de lui-même, dont il se servira pour progresser dans la vertu. Mais la récompense de son labeur est assez belle pour qu'il s'y livre généreusement. Aussi bien, ces pratiques, si salutaires, de la présence de Dieu et de l'examen de conscience, que quelques sages seulement ont connues et connaissent en dehors du christianisme, sont couramment observées chez nous, non seulement par les prêtres et les religieux, mais encore par des fidèles de tout âge et de toute condition. Que d'âmes de bonne volonté y ont appris à aimer Dieu davantage et à le servir plus fidèlement !

J. Bricout.

1. CONSCIENCE. — La conscience morale, qu'il ne faut pas confondre avec la conscience psychologique (V. Expérience interne), mais que d'ordinaire on se bornera à désigner ici sous le nom de conscience, est cette faculté qui nous fait discerner le bien du mal. — I. Origine et nature de la conscience. II. Sa valeur. III. Les divers états de conscience. IV. Conscience douteuse et probabilisme moral. V. Éducation de la conscience. VI. Un sermon de Bourdaloue.

I. Origine et nature de la conscience. — Comme pour expliquer ou définir l'origine et la nature des « idées », des vérités premières, des principes premiers, deux théories surtout sont ici en présence : la théorie empirique et la théorie rationnelle; la première ne voyant dans la conscience qu'une acquisition de l'expérience, la seconde affirmant qu'elle est une forme de la raison.

1° La théorie empirique est insoutenable, sous quelque forme, ancienne ou moderne, qu'elle se présente. L'association des idées, l'éducation et les institutions sociales peuvent sans doute, à des degrés divers, affermir et développer la conscience morale, mais elles sont absolument impuissantes à la produire, à la créer en nous.

De même que l'avare, dit-on, finit par aimer pour lui-même cet or en qui il n'avait vu d'abord qu'un moyen de se procurer certains plaisirs; de même le primitif, qui a trouvé plaisir et intérêt à être serviable, douleur et inconvénient à voler, attache par association aux actes eux-mêmes le caractère agréable ou odieux, le caractère de bonté et de malice. Et voilà le germe premier de la conscience : elle résulte, ainsi que l'écrivait Alfred Fouillée, « des impressions de plaisir et des expériences d'utilité accumulées par l'habitude, transmises par l'hérédité, lentement transformées par les modifications correspondantes du milieu physique et social. » Mais comment, en vérité, un simple fait engendrerait-il la notion de droit ou de devoir, comment ce qui *est* produirait-il la notion de ce qui *doit être* ? Et puis, les associations d'idées dont on parle, pourraient-elles devenir indissolubles, alors que, fréquemment, elles sont contredites par des associations contraires ? Bien souvent, par exemple, nous avons pâti à vouloir être justes pour notre prochain.

Avant toute éducation, l'enfant qui a atteint l'âge de raison sait que tous les actes ne sont pas également bons, également mauvais, que, par exemple, désobéir à ses parents est mal, que leur obéir est bien, et que ce dernier acte doit être choisi de préférence au premier. « L'éducation suppose donc la conscience morale, dit à ce propos Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, 23e édit. Paris, 1920, t. II, p. 55; elle la développe, l'éclaircit, l'affermit, mais ne la crée pas précisément; comme la logique ou l'éducation artistique ne donnent pas le bon sens ou le sens esthétique à celui qui en serait dépourvu, mais se bornent à les rendre plus éclairés, plus pénétrants, plus délicats. Voilà pourquoi on ne remarque aucune trace de moralité chez l'animal, bien qu'il soit capable d'expérience, d'habitude, d'association, et même d'une certaine éducation. »

Il faut en penser autant de la loi civile ou des institutions sociales. Nous ne subissons pas fatalement la « pression sociale » dont parle Durkheim, et nous n'obéissons pas aux lois nécessairement et les yeux fermés. Lois et institutions réagissent, il est vrai, sur nos mœurs et sur nos idées, mais notre moralité et notre mentalité existent déjà, et nous sommes en état de juger, d'apprécier, d'accepter ou non, d'approuver ou de désapprouver les commandements, les coutumes, les croyances qui prétendent s'imposer à nous. Croyances, coutumes, lois se présentent, du reste, comme légitimes et justes, essayant par là de se concilier l'acquiescement de nos consciences, préalablement constituées, déjà existantes.

2° La conscience est essentielle à l'homme, elle lui

est innée, elle est née en même temps que lui, que la raison dont elle n'est, en réalité, qu'une forme. La raison *théorique* ou *spéculative* conçoit et formule les principes directeurs de la connaissance, les principes d'identité et de raison suffisante; la raison *pratique*, ou conscience, conçoit et formule les principes directeurs de la conduite morale, de tout acte humain. Et ces deux formes de la raison ne sont que deux emplois distincts de la même faculté, de la même puissance. « Que sous le nom de conscience, lisons-nous, *ibid.*, p. 57, elle s'efforce d'établir l'ordre dans la vie, ou que, sous le nom de raison spéculative, elle tende à l'établir dans la pensée, la raison est toujours la même, avec son besoin d'ordre et d'unité. »

Ajoutons que, dans son exercice, la conscience morale est une faculté très complexe, ou mieux qu'elle exige ou implique ou appelle le concours de bien d'autres facultés. Ses jugements sont souvent accompagnés de certains sentiments d'attrait ou de répulsion, de joie ou de peine, de satisfaction intime ou de remords. « Il est certain en outre, *ibid.*, p. 58, que l'association des idées joue un grand rôle dans l'appréciation morale des actes humains, et qu'elle contribue souvent à modifier les jugements de la conscience. Enfin il faut reconnaître que la législation civile et surtout l'éducation exercent une influence considérable sur la conscience, soit pour l'éclairer et la développer, soit pour la fausser et l'atrophier. » Le sentiment, l'association des idées, l'éducation, les institutions sociales, qui, nous l'avons dit, sont impuissants à créer la conscience morale, contribuent réellement à la former ou, si l'on aime mieux, coopèrent avec elle.

II. Sa valeur. — 1° On connaît la phrase dithyrambique de Jean-Jacques Rousseau : « Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu! » Bien d'autres philosophes pensent de même. Mais c'est là une exagération, dont on devrait se garder, même dans les sermons et les catéchismes. Que la conscience *idéale* soit infaillible, qu'elle soit comme un oracle divin, et la voix de Dieu, d'accord. Seulement, nous n'avons affaire qu'à des consciences *réelles*, aux pauvres consciences d'êtres bornés et souvent aveuglés ou déformés. L'expérience des siècles et notre propre expérience personnelle établissent d'une façon péremptoire que la conscience humaine s'est souvent trompée et contredite, et qu'elle ne parle pas toujours haut et clair.

2° Il ne s'ensuit pas, cependant, qu'elle soit dépourvue de toute valeur. Le scepticisme moral n'est pas moins à condamner que l'illuminisme moral dont on vient de faire mention. Pas de conscience chez les peuples sauvages, affirme-t-on, et conscience contradictoire chez les peuples civilisés. « On ne voit presque rien de juste ou d'injuste, écrivait Pascal, qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle changent toute la législation... Plaisante justice qu'une rivière borne; vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. » Et encore : « Comme la mode fait l'agrément, elle fait aussi la justice. »

A quoi il faut répondre : qu'il est certains points sur lesquels la conscience n'a jamais été muette ni n'a jamais varié; et que les erreurs et les contradictions de la conscience proviennent uniquement de l'application défectueuse qui, sous l'influence de causes étrangères, est faite des principes moraux. — *a*) Partout et toujours, à l'exception des aliénés frappés d'*idiotie morale*, même les individus les plus grossiers, même les peuplades les plus arriérées ou les plus dégradées, possèdent les idées fondamentales de bien et de mal, de devoir et de droit, et tous éprouvent les sentiments auxquels ces idées morales donnent lieu. « Or, note avec raison le P. Lahr, *ibid.*, p. 60-61, ce seul fait suffit à établir le caractère universel et immuable de la loi morale et, par suite, la valeur absolue de la conscience. » — *b*) « Quant aux variations infinies qu'elle présente, suivant les peuples et les siècles, dès qu'il s'agit d'appliquer cette *forme* à sa *matière* et de déterminer en quoi consiste précisément le bien qu'il faut faire et le mal qu'il faut éviter, elles tiennent à deux ordres de causes : les unes générales et pour ainsi dire sociales, les autres particulières et personnelles. Les premières résultent du degré de civilisation, des traditions, des coutumes, des conditions d'existence, et autres circonstances très générales, qui influent nécessairement sur la conception de la vie humaine et de l'idéal qu'il y faut poursuivre, et conséquemment sur nos devoirs envers nous-mêmes, la famille et la société, » ou la divinité. « A plus forte raison, les divergences s'accentueront-elles encore quand il s'agira d'appliquer les règles de la vie au détail des actions; car ici, aux causes générales d'erreur énoncées plus haut, viennent s'en ajouter de particulières, telles que la passion, le préjugé, les préférences personnelles, etc., d'autant plus actives dans les questions pratiques que celles-ci touchent de plus près à nos intérêts et à nos inclinations. » Sous l'influence de ces multiples causes extérieures à la raison elle-même, celle-ci raisonne mal, applique mal les notions premières ou les principes fondamentaux qu'elle ne cesse d'ailleurs de posséder et de voir nettement. Notre auteur cite et explique un certain nombre de ces applications défectueuses. Puis il conclut, p. 63 : « On le voit, ces anomalies n'enlèvent rien à la valeur de la conscience; elles prouvent seulement que la raison pratique n'est pas d'autre condition que la raison spéculative; que, infaillible quand elle procède intuitivement et formule les premiers principes de la moralité, elle n'a plus la même sûreté dès qu'il s'agit d'en faire l'application aux circonstances diverses et multiples de la vie réelle. De même donc que personne ne conteste la valeur absolue des lois de la géométrie, bien que plusieurs les appliquent à faux; ainsi ne devons-nous pas mettre en doute la valeur des principes moraux, à cause des conséquences vicieuses que plusieurs en tirent. » De telles erreurs, de telles variations, de telles anomalies sont décisives contre Rousseau et ceux pour qui, logiquement, les injonctions de la conscience seraient toutes infaillibles ou irréformables; elles ne justifient aucunement le scepticisme moral.

3° Quelle est donc la vraie valeur de la conscience ? Pour la déterminer exactement, il suffit de se tenir presque à égale distance des deux erreurs qui viennent d'être signalées.

Et c'est ce que fait l'auteur du manuel que nous aimons à citer ici, p. 63, 64 :

> La valeur de la conscience est *absolue* quand elle se borne à proclamer le *devoir en général* et les premiers principes de la moralité; elle devient plus ou moins *relative* dès qu'elle passe à la *détermination concrète* de nos différents devoirs.
>
> 1. En effet, ce qui fait l'autorité de la conscience morale, c'est la raison. Donc, partout où la raison est seule à parler, c'est-à-dire quand elle formule intuitivement et *a priori* les principes fondamentaux de la morale, la distinction du bien et du mal, l'existence du devoir, elle est infaillible et la valeur de ses jugements est *absolue*, définitive, irréformable.
>
> 2. Mais, nous l'avons vu, la conscience n'est pas tout entière réductible à la raison; quand il s'agit d'appliquer les principes aux diverses situations de la vie, d'en déduire les conséquences plus ou moins éloignées, de préciser dans le détail nos devoirs particuliers, il faut observer, comparer, tenir compte d'une foule de circonstances, en un mot, faire usage de plusieurs facultés, qui sont loin d'offrir les mêmes garanties. Dans tous ces cas, les conclusions de la conscience morale n'ont plus qu'une valeur *relative*, directement proportionnée au degré d'intelligence de chacun, à l'emploi

qu'il a fait de ses diverses facultés, au soin qu'il a pris de se dégager des influences décevantes de la passion, du préjugé et du caprice des associations; tout comme la raison spéculative, infaillible quand elle se borne à affirmer *a priori* que tout phénomène a nécessairement une cause et une fin, est exposée à l'erreur dès qu'elle prétend déterminer quelle est en particulier la cause ou la fin de tel et tel phénomène.

III. États de conscience. — 1° Considérée par rapport à sa conformité avec la règle objective des mœurs, la conscience, qui en est la règle subjective et immédiate, est dite *vraie* ou *erronée*. 2° Considérée par rapport à la manière dont elle énonce son jugement, la conscience est dite *certaine* ou *douteuse*. Avec M. Tanquerey, etc., nous appellerons *pratiquement droite* la conscience qui est simplement certaine, et *pleinement droite* la conscience qui est tout à la fois certaine et vraie. Cf. Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, 7e édit., Paris, 1922, t. II, p. 201-216.

1° La conscience est *vraie*, quand elle est d'accord avec la vérité, c'est-à-dire avec la raison divine, avec la loi. Elle est *erronée*, si elle n'y est pas conforme. Or la conscience erronée est relâchée ou scrupuleuse : *relâchée*, quand, pour un motif futile, elle juge permis ce qui est défendu, ou léger ce qui est grave; *scrupuleuse*, quand, par une vaine appréhension, elle juge, au contraire, défendu ce qui est permis, ou grave ce qui est léger.

De la conscience relâchée. — Parmi les causes qui la produisent, les moralistes chrétiens signalent la mauvaise éducation, l'irréflexion, l'aveuglante poussée des passions, l'habitude de faire le mal, une présomptueuse confiance en Dieu. Comme l'ignorance elle-même, la conscience relâchée est erronée vinciblement ou invinciblement, selon qu'elle peut on non être redressée avec une diligence ordinaire. Or, vincible ou invincible, la conscience relâchée expose l'âme à de graves dangers. Même invincible, elle cause des maux nombreux, parce qu'elle fait faire bien des actes objectivement ou matériellement mauvais et qu'un acte de ce genre est en soi un désordre, scandalise le prochain, expose au danger de pécher formellement ou de consentir au péché. Vincible, donc coupable, elle est responsable des mauvais effets qu'elle prévoyait devoir résulter de la cause qu'elle posait librement, et elle prépare la voie à l'aveuglement de l'esprit et à l'endurcissement du cœur. Aussi, dès que l'on a conscience d'être entré dans cette voie de perdition, comme on devrait s'efforcer sérieusement, sous la direction d'un confesseur prudent, de réformer sa conscience, en recourant à la prière, en réfléchissant et en prenant conseil, en méditant sur nos fins dernières, en combattant ses passions et ses mauvaises habitudes! Le confesseur encouragera paternellement son malheureux pénitent et le persuadera que l'œuvre de sa réformation, si difficile qu'elle soit, n'est pas du tout impossible.

De la conscience scrupuleuse. — Le mot *scrupulus* ou *scrupus* signifie littéralement : *pierre pointue*. Comme cette pierre, introduite dans la chaussure, fait souffrir le marcheur, ainsi le scrupule tourmente l'âme. — Le scrupuleux craint de pécher en tout ce qu'il fait, il est toujours anxieux au sujet de ses confessions passées, il s'accuse avec mille détails superflus, il ne s'en tient pas aux décisions de son confesseur et va consulter d'autres prêtres, etc. Tout l'inquiète. Notamment, au sujet de ses précédentes confessions, il se demande s'il s'est suffisamment examiné, si sa contrition et son ferme propos ont été ce qu'ils devaient être, si sa confession a été assez détaillée; au sujet des pensées impures, des doutes contre la foi, des intentions qui ont inspiré ses actes, du scandale qu'il aurait pu causer, ce sont de perpétuels soucis. A la différence de la conscience délicate qui perçoit ses moindres manquements et cherche à s'en corriger mais sait qu'ils ne sont pas graves, la conscience scrupuleuse voit partout le péché mortel et l'enfer. — Les scrupules peuvent provenir de causes naturelles ou surnaturelles. Naturelles : physiques ou morales : tempérament mélancolique, excès de travail ou d'austérité, etc.; faiblesse de l'esprit, ignorance, orgueil secret... Surnaturelles : épreuve permise par Dieu, tentation du démon. — Le scrupuleux court de graves dangers. Temporels : débilité du système nerveux, et tout ce qui en est la suite. Spirituels : désespoir, faiblesse morale, consolation cherchée finalement dans les plaisirs coupables. — O le terrible mal! Et comme le prêtre doit s'ingénier à le combattre! Parmi les remèdes, le plus efficace est une parfaite obéissance au confesseur prudent qui traite l'infortuné malade. Le confesseur se fera un devoir de suivre très exactement les conseils autorisés que les ouvrages de pastorale renferment sur cette matière. La prière fervente et un travail assidu sont également à conseiller, à imposer : Dieu dissipera les ténèbres de l'âme et l'application aux devoirs d'état détournera l'esprit des crucifiantes pensées qui l'obsèdent. Cf. Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923-1924, t. II, p. 593-602.

2° La conscience est *certaine* quand, prudemment et sans crainte raisonnable d'errer, on juge que telle ou telle action, qu'on doit poser présentement et dans telles circonstances, est licite ou illicite. On ne doit en cette matière chercher que la certitude morale : laquelle est dite stricte, si elle exclut tout doute, et large, si elle n'exclut que le doute prudent. La certitude large est, d'ordinaire, la seule possible, et c'est pourquoi elle suffit en matière morale. D'où il apparaît que la conscience certaine n'est pas toujours vraie, mais qu'elle peut être erronée. Erronée invinciblement. Car la conscience vinciblement erronée, la conscience qui peut être redressée si l'on s'y applique avec quelque soin, ne serait pas ferme ou certaine. Toutefois il arrive qu'une conscience, qui était auparavant vinciblement erronée, parce qu'on sentait alors la nécessité de s'éclairer, soit devenue, au moment de l'action, invinciblement erronée et qu'on n'éprouve plus aucune crainte de se tromper.

La conscience moralement certaine, et elle seule, est la règle immédiate des actions humaines. — 1. La *conscience moralement certaine, même invinciblement erronée*. Il ne peut se faire, en effet, qu'on pèche quand on est prudemment certain de l'acte que l'on pose. « L'objet de la volonté, dit saint Thomas, *Quodlibet.*, III, a. 27; cf. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XIX, a. 7; q. LXXVI, a. 3, est le bien connu, » *objectum voluntatis est bonum apprehensum*. Et c'est pourquoi la volonté doit embrasser le bien qui est saisi et jugé tel fermement, quoique faussement. Donc il est toujours permis de suivre la conscience qui permet, il n'est jamais permis d'agir à l'encontre de la conscience qui ordonne ou défend, pourvu que le jugement de la conscience soit ferme. — 2. La conscience moralement certaine, *elle seule*. Car quiconque agit avec une conscience qui n'est pas pratiquement certaine, par là même s'expose volontairement au danger de transgresser la loi, puisqu'il doute prudemment et pratiquement de la licéité de l'action qui est à poser présentement. Or, s'exposer volontairement au danger de pécher, quand on peut facilement l'éviter, c'est vouloir implicitement pécher. Et donc, tant que le doute persiste, on ne peut pas passer outre, mais on doit se former une conscience pratiquement certaine, de la façon qui va être dite.

IV. Conscience douteuse et probabilisme moral. — 1° La conscience *douteuse*, qui s'oppose à la conscience certaine, est celle qui ou bien suspend son jugement, ou bien ne porte un jugement qu'avec quelque

crainte prudente d'erreur. Dans le premier cas, le doute est strict; dans le second, il est moins strict ou large. Nous avons dit déjà qu'il n'est point permis d'agir avec une conscience douteuse et que, en pareil cas, il faut d'abord dissiper tout doute, par la réflexion et l'étude personnelle, ou par le recours à des conseillers compétents et sages, ou enfin, si la conscience reste hésitante, par le recours à quelque principe réflexe. Celui-ci, entre autres, qui peut être employé pour se former la conscience, toutes les fois qu'il y a doute sur la licéité d'une action : Une loi douteuse n'oblige pas, *lex dubia non obligat*.

Mais il importe de noter aussitôt que, de l'avis unanime des théologiens moralistes, on ne peut faire usage de cette sorte de principes réflexes que quand il s'agit de ce qui est permis ou non, *de solo licito vel illicito*. S'il s'agit de validité, *de valido*, ou d'un effet qu'on doit nécessairement obtenir, *seu de effectu necessario consequendo*, il faut suivre le parti le plus sûr. C'est surtout le cas, quand il s'agit d'un moyen nécessaire au salut, Denzinger-Bannwart, n. 1154; de la valeur d'un sacrement, *ibid.*, n. 1151; d'un dommage temporel ou spirituel, pour nous-même ou pour autrui, que la justice ou la charité nous prescrit de prévenir ou d'empêcher.

Hors ces cas et, quand il s'agit *de solo licito*, les avis diffèrent ou s'opposent.

Deux opinions extrêmes ont été condamnées par l'Église et ne sont soutenues par aucun moraliste catholique : le *tutiorisme* (*tutior*, plus sûr), pour qui la loi est obligatoire, eût-elle contre elle « l'opinion même la plus probable entre les opinions probables, » *ibid.*, n. 1293; et le *laxisme*, qui estime que « la plus mince probabilité », *ibid.*, n. 1153, suffit à faire échec à la loi. La saine morale naturelle s'accorde avec l'Église pour réprouver ces doctrines, dont la première est d'un rigorisme inhumain et la seconde favorise toute licence.

Les trois systèmes modérés, auxquels adhèrent, en nombre plus ou moins grand, les théologiens, tiennent également qu'une loi douteuse n'oblige pas; mais ils diffèrent sur le degré de probabilité que, selon chacun d'eux, doit avoir une raison pour rendre douteuse l'existence de la loi ou son application à la conduite présente de tel ou tel homme. En effet :

a) Comme son nom l'indique, le *probabiliorisme* exige, pour déclarer incertaine l'obligation de la loi, qu'il y ait contre elle une raison *plus probable* en faveur de la liberté.

b) L'*équiprobabilisme* estime que, en matière morale, il faut pour que l'opinion favorable à la liberté puisse être dite solidement probable, qu'elle soit d'une probabilité *au moins moralement égale* à celle de la loi. — Les équiprobabilistes distinguent deux cas :

Ou bien, c'est l'*existence* même de la loi qui est rendue douteuse par une raison favorable à la liberté : il suffit alors que cette dernière soit d'une *probabilité égale* à celle de la loi.

Ou bien, l'existence de la loi étant certaine, son *application* au cas particulier a contre elle une raison probable : les équiprobabilistes disent alors que la loi certainement existante *possède* et, dès lors, en vertu de l'axiome juridique : *melior est conditio possidentis*, ils exigent, pour la déclarer moralement douteuse, une raison *plus probable* en faveur de la liberté.

c) Enfin le *probabilisme simple* applique sans correctif le principe général de la probabilité morale : Dès que la loi — qu'il s'agisse de son existence ou de son application — a contre elle une opinion, même moins probable, pourvu cependant qu'elle le soit vraiment et *solidement*, en faveur de la liberté, la liberté reste en possession certaine de son droit.

Et le P. Lahr, *op. cit.*, p. 66, continue :

On le voit, ces trois dernières opinions ne sont pas entre elles radicalement opposées. Elles ne diffèrent que dans la mesure où elles jugent bon d'appliquer en matière morale un principe incontestable qu'elles admettent en commun. — Disons cependant que la troisième nous semble plus logique que les deux autres. Admettant, en effet, que pour lier moralement la liberté, une obligation certaine est requise, le probabiliorisme et l'équiprobabilisme montreront malaisément, le premier, qu'une raison contre la loi *aussi probable* que celles qui sont en sa faveur laisse intacte la *certitude* de cette loi; et, le second, qu'une loi, soit quant à son existence, soit quant à son application, reste *certainement* obligatoire, malgré la *solide probabilité* de la liberté.

Ajoutons, avec M. Tanquerey, *Brevior Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, 7e édit., Paris, 1923, p. 57, 58, que les probabilistes modérés et les équiprobabilistes se rapprochent souvent d'assez près et que, en pratique, bon nombre de cas de conscience sont résolus de la même manière par les uns et par les autres.

Ajoutons encore, avec le même auteur, *Synopsis...*, p. 242, 243, que le confesseur, quelle que soit son opinion, doit considérer non seulement ce qu'il est *permis*, mais encore ce qu'il est *utile* de faire en tel ou tel cas, avec tel ou tel pénitent. Cf. I Cor., VI, 12. La prudence requiert qu'il ne se contente pas toujours et avec tous de ce qui est strictement obligatoire. A n'exiger de chacun et en toutes circonstances que le strict minimum, il s'exposerait à énerver les volontés et il arrêterait les mieux disposés dans leur marche vers la perfection.

2° Pour n'être pas trop incomplet, il resterait à esquisser ici, à grands traits, l'histoire de celui de ces systèmes qui a soulevé les plus vives discussions, du probabilisme simple, du probabilisme proprement dit, ou, comme on dit parfois, du *minusprobabilisme*. L'abbé J. de Blic vient de le faire dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 4e édit., t. IV, col. 301-340. Il s'attache à y montrer que « la théorie probabiliste des théologiens modernes... est bien, d'une part, *en continuité* avec la pratique des premiers siècles du christianisme, et doit être considérée, d'autre part, comme l'expression d'un enseignement toujours *parfaitement reçu* dans l'Église. » Ne pouvant, dans notre dictionnaire, nous attarder à cet historique, si intéressant soit-il, nous nous bornerons à quelques citations de l'auteur susdit.

Les Pères de l'Église et le probabilisme. « Il est indéniable que l'on trouve, chez saint Augustin, et après lui en général chez les écrivains latins, une *théorie* de l'ignorance de conscience, appelée à avoir une influence tutioriste sur la morale des premiers scolastiques, et aujourd'hui abandonnée de tous. On n'a pas, en effet, à cette époque une notion précise du péché matériel; c'est là ce qui empêche de voir clair dans le cas de l'ignorance. Mais *en pratique*, quand surviennent des doutes sur la licéité de tel ou tel acte, c'est déjà par la méthode probabiliste qu'on les tranche. »

Saint Thomas (1225-1274) et son temps. « Dans la question du *De veritate*, q. XVII, 3, consacrée à l'étude de la conscience, saint Thomas fait bien reposer l'obligation, comme le veulent les probabilistes, sur une connaissance certaine du devoir; et dans la *Somme*, Ia IIæ, q. XC, a. 4, il insiste dans le même sens sur la nécessaire promulgation de la loi. Par ailleurs, traitant au *Quodlib.*, VIII, 13, du choix des opinions morales, il estime qu'une simple probabilité en faveur de l'opinion plus sûre oblige à s'y conformer. L'antinomie est difficile à réduire. Elle s'explique néanmoins, si l'on songe que le tutiorisme théorique du saint Docteur lui est un héritage de saint Augustin et d'Aristote, tous deux hostiles à la notion de péché matériel, tandis qu'il ne doit qu'à lui-même sa théorie de l'obligation. »

Les écoles théologiques, de saint Thomas à saint Alphonse. « C'est entre 1400 et 1570 que se fait l'éla-

boration rationnelle du probabilisme. » (Cajetan, Medina.) « Durant les trois quarts de siècle qui suivent Medina (1580-1656) », « les plus brillants peut-être de l'histoire théologique, » « hors la zone d'influence du protestantisme et du jansénisme, toutes les écoles sont probabilistes. » Mais « l'intervention de Pascal va marquer une coupure dans l'histoire du probabilisme... A partir de 1656, en effet, l'accord, unanime jusque-là, va se rompre. »

Saint Alphonse de Liguori (1696-1787). Jusqu'en 1761, saint Alphonse adhère au probabilisme. Mais, à partir de 1761 et surtout de 1767, il semble bien l'abandonner et même s'y opposer ou le combattre, pour se rallier à l'équiprobabilisme. Seulement, « il faut se garder d'attribuer à une conviction personnelle ce qui n'est dû qu'à la nécessité des circonstances » (progrès du rigorisme janséniste en Italie, nécessité de séparer sa cause de celle des Jésuites, alors violemment persécutés), « et se souvenir qu'un écrivain doit être jugé d'après l'ensemble de son œuvre, bien plus que sur les ouvrages de son extrême vieillesse. »

L'attitude du Saint-Siège. « Durant la période d'un peu plus de cent ans qui sépare la crise janséniste de la carrière littéraire de saint Alphonse de Liguori, alors que les théologiens, unis jusque-là pour enseigner le probabilisme, discutent âprement à son sujet, on ne trouve qu'un pape, » Innocent XI (1676-1689), « qui montre des répugnances personnelles à l'égard de cette doctrine, et celui-là même, quand l'occasion s'en offre, évite d'imposer son sentiment par un acte officiel. Peut-on croire qu'il en fût de la sorte, s'il s'agissait d'un système de morale en opposition avec l'esprit de l'Église ? »

L'état actuel de la question. C'est, « entre l'équiprobabilisme et le probabilisme, » le probabilisme simple ou minusprobabilisme, « que se partagent la presque totalité des moralistes contemporains. » Le probabilisme « est bien de nouveau le plus répandu, » un probabilisme plus précis et mieux délimité qu'il ne le fut à l'origine.

Il est fort probable que nombre de ces propositions historiques ne seront pas acceptées par les frères de saint Thomas d'Aquin ou par les fils de saint Alphonse de Liguori. On y verra un réquisitoire contre les systèmes rivaux et un trop habile plaidoyer *pro domo*. Pour nous, nous n'avons pas à prendre parti dans cette bataille de documents et de textes; il nous suffit de connaître dans ses grandes lignes l'histoire du probalisme et de savoir que doctrinalement il fait bonne figure, que pratiquement il est utilisable en toute sûreté de conscience.

V. Éducation de la conscience. — La conscience est la règle immédiate de notre conduite morale; nous devons pratiquement lui obéir toujours et en tout, pourvu qu'elle soit moralement certaine de la licéité de l'acte à accomplir et fût-elle (invinciblement) erronée. C'est dire qu'il importe au plus haut point que nous ayons, que nous nous fassions une conscience vraie et certaine, une conscience pleinement droite. M. Tanquerey, *Synopsis...*, p. 243-247, indique les principaux moyens, naturels et surnaturels, à employer pour réussir dans cette œuvre aussi délicate que grave. Moyens naturels : les sages leçons des parents, des maîtres, des prêtres, appuyées de leurs bons exemples et, au besoin, d'une correction modérée, juste, sage; l'exercice assidu de l'examen de conscience pratiqué avec la plus grande sincérité et comme si nos actions avaient été accomplies par quelque autre. Moyens surnaturels : la prière fervente pour obtenir de Dieu la lumière nécessaire pour diriger notre conscience sûrement; la pratique généreuse des vertus chrétiennes, dont l'expérience ajoutera une nouvelle lumière à la lumière de la conscience; la fréquentation de la confession sacramentelle, par laquelle de plus en plus la conscience est illuminée, purifiée, pacifiée. Il ne tient qu'à nous, vraiment, d'assurer la bonne éducation de notre conscience, afin de mieux connaître et de mieux accomplir notre devoir.

VI. Un sermon de Bourdaloue. — Qu'on relise le sermon, justement fameux, de Bourdaloue « sur la fausse conscience », prêché devant Louis XIV. *Œuvres de Bourdaloue*, édit. Firmin-Didot, Paris, 1877, t. I, p. 41-53, 621-623.

L'orateur veut « montrer combien il est aisé de se faire dans le monde une fausse conscience; combien il est dangereux, ou, pour mieux dire, pernicieux d'agir selon les principes d'une fausse conscience; enfin, combien devant Dieu il est inutile d'apporter pour excuse de nos égarements une fausse conscience. Trois propositions, déclare Bourdaloue, dont je vous prie de comprendre l'ordre et la suite, parce qu'elles vont faire tout le partage de ce discours. Fausse conscience aisée à former, c'est la première partie. Fausse conscience dangereuse à suivre, c'est la seconde. Fausse conscience, excuse frivole pour se justifier devant Dieu, c'est la troisième. Dans le premier point, je vous découvrirai la source et l'origine de la fausse conscience; dans le second, je vous en ferai remarquer les pernicieux effets; et dans le dernier, je vous détromperai de l'erreur où vous pourriez être que la fausse conscience dût vous servir un jour d'excuse devant le tribunal de Dieu. »

« Le sujet, ajoute le prédicateur, mérite toute votre attention. » Je le crois bien! Et, de plus, quel intérêt n'éprouve-t-on pas à suivre un sermon si nettement composé, si fortement charpenté, et qui dénote un observateur si pénétrant, un apôtre d'un si franc parler!

1. Il est très aisé de se former une fausse conscience, parce qu'on se la forme selon ses désirs, ou selon ses intérêts. C'est vrai dans tous les états; mais c'est vrai surtout parmi les grands, et plus encore dans les cours des princes.

2. Il est très dangereux d'agir selon les principes d'une fausse conscience; car, avec une fausse conscience, il n'y a point de mal qu'on ne commette, on commet le mal hardiment et tranquillement, on le commet sans espérance de remède.

3. Il sera très inutile d'apporter pour excuse de nos égarements une fausse conscience, parce qu'il y a maintenant trop de lumières pour pouvoir supposer ensemble une conscience dans l'erreur et une conscience de bonne foi; parce que, aussi, il n'y a point de fausse conscience que Dieu, dès maintenant, ne puisse confondre par une conscience droite qui reste en nous, et qui, lorsqu'il s'agit d'autrui, juge avec rectitude.

Mes chers auditeurs, conclut Bourdaloue, préservez-vous ou revenez de ce désordre de la fausse conscience. « Pour cela souvenez-vous de ces deux maximes, qui sont d'une éternelle vérité, et sur lesquelles doit rouler toute votre conduite : l'une, que le chemin du ciel est étroit, et l'autre, qu'un chemin étroit ne peut jamais avoir de proportion avec une conscience large. »

Peut-être tout n'est-il pas également exact dans ces multiples considérations, du moins si on les applique littéralement aux Français du XX^e^ siècle : ainsi, nos contemporains ne sont peut-être pas tous pleinement responsables des égarements de leur conscience, tant l'irréligion a faussé beaucoup d'esprits! Mais, dans l'ensemble, comme l'illustre jésuite a vu clair et juste au fond du cœur humain! La première partie, notamment, de ce sermon est d'une psychologie des plus pénétrantes. Je n'en citerai qu'un passage, à titre d'exemple. Qu'est-il de plus aisé, s'écrie l'orateur, que de se faire une conscience selon son cœur ?

Donnez-moi un homme dont le cœur soit dominé par une passion : tandis qu'elle le domine, quel penchant n'a-t-il

pas à opiner, à décider, à conclure suivant le mouvement de cette passion dont il est esclave ! quelle détermination ne se sent-il pas à trouver juste et raisonnable tout ce qui la favorise, et à rejeter tout ce qui l'en devrait guérir! Prenons de toutes les passions la plus connue et la plus ordinaire. On a dans le monde un attachement criminel, et on veut l'accorder avec la conscience : que ne fait-on pas pour cela! S'il s'agit de régler des commerces, de retrancher des libertés, de quitter et de fuir des occasions qui entretiennent le désordre de cette honteuse passion, du moment que le cœur en est possédé, combien de raisons fausses, mais spécieuses, ne suggère-t-elle pas à l'esprit pour étendre là-dessus les bornes de la conscience, pour secouer le joug du précepte, pour en adoucir la rigueur, pour contester le droit, quoique évident, pour ne pas convenir des faits, quoique visibles! Par exemple, pour ne pas convenir du scandale, quoiqu'il soit réel, et peut-être même public; pour soutenir que l'occasion n'est ni prochaine, ni volontaire, quoiqu'elle soit l'un et l'autre; pour faire valoir de vains prétextes, des impossibilités apparentes de sortir de l'engagement où l'on est; pour justifier ou pour colorer les délais opiniâtres qu'on y apporte. De la manière qu'est fait l'homme, quand sa passion est d'un côté, et son devoir de l'autre, ou plutôt, quand son cœur a pris parti, quel miracle ne serait-ce pas s'il conservait dans cet état une conscience pure et saine, je dis pure et saine d'erreurs! — Mais, poursuit Bourdaloue, s'il est aisé de se faire une fausse conscience, en se la formant selon ses désirs, beaucoup plus l'est-il encore en se la formant selon ses intérêts...

Quel précieux trésor qu'une conscience pleinement droite ! Que n'a-t-on plus à cœur de l'acquérir et de le garder !

J. Bricout.

CONSCIENCE Henri naquit à Anvers en 1812. A dix-huit ans, il entra dans l'armée, où il demeura six années. Par ensuite, il dut, pour vivre, se faire garçon jardinier. Il ne resta pas longtemps dans cette situation peu en harmonie avec ses goûts et son mérite. En 1837, il publiait un ouvrage en langue flamande : *L'Année des miracles.* Justement la langue flamande venait d'être déclarée langue officielle par le parti catholique; le livre de Conscience eut donc un grand succès; lui-même fut nommé professeur à l'Université de Gand. Il publia de nombreux romans en langue flamande, les uns du genre historique comme *Jacques d'Artevelde, Batavia, La guerre des paysans,* etc.; les autres du genre réaliste comme *Le conscrit, Le Gentilhomme pauvre, Le fléau du village, Le jeune docteur, La voleuse d'enfants, Le gant perdu, Le remplaçant, Argent et noblesse, Les martyrs de l'honneur,* etc. Henri Conscience sacrifie un peu plus qu'il n'est séant au romanesque, mais en revanche il décrit admirablement les mœurs et les paysages flamands et il est parfaitement honnête. Il mourut à Anvers en 1876.

Léon Jules.

CONSÉCRATION. — I. Définition. II. Rite.

I. Définition. — Les mots *consecrare, consecratio* se disent, dans la Bible latine, d'une personne ou d'une chose offertes à Dieu. Il s'agit parfois d'une offrande passagère; ainsi il est dit de ceux qui faisaient le vœu du nazaréat : « Le Nazaréen rasera sa tête consacrée. » Num., vi, 18. Mais le mot consacrer marque surtout une offrande définitive, qui dédie pour toujours l'homme ou la chose à Dieu : « Moïse oignit l'autel pour le consacrer; il versa de l'huile d'onction sur la tête d'Aaron, et l'oignit pour le consacrer. » Lév., viii, 11.

Dans la langue chrétienne, consacrer garda le même sens. Il se dit des personnes, ainsi des vierges : nous avons d'un évêque contemporain de saint Ambroise, Nicétas de Remesiana, un petit traité *De lapsu virginis consecratæ.* Le sacramentaire grégorien explique que, pour l'ordination du diacre, l'évêque seul impose les mains, et non tout le presbytérium, « parce qu'il est *consacré* non pour le sacerdoce, mais pour le ministère. » *Ordo qualiter in romana Ecclesia diaconi et presbyteri ordinandi sunt.* Le mot consacrer est appliqué ici à l'ordination des prêtres et des diacres. Plus tard on le réservera pour l'ordination de l'évêque, appelée encore consécration épiscopale; mais si l'ordination des prêtres et des diacres n'est plus désignée par le mot consécration, ce mot subsiste dans le texte : *Consecrandi, filii dilectissimi, in presbyteratus officium.*

Consacrer se dit aussi des choses. Le sacramentaire grégorien, au jeudi saint, parle de la consécration du chrême. Le pontifical a gardé ces titres : dédicace ou consécration de l'église, consécration de l'autel, consécration de la patène et du calice.

On voit donc que la langue chrétienne, par le mot consécration, entend de façon générale une bénédiction particulièrement solennelle, qui dédie de façon permanente une personne ou une chose au service de Dieu.

Le mot consécration dans la messe. — Appliqué à la messe, le mot consécration a d'abord eu assez rarement le sens que nous lui attachons aujourd'hui. D'ailleurs si l'on sait très bien, dès les origines, qu'après la grande prière eucharistique le pain et le vin sont changés au corps et au sang du Christ, on ne se préoccupe pas tout d'abord de fixer l'instant précis de ce changement. Innocent Ier, dans sa lettre à Decentius d'Eugubium, *P. L.*, t. xx, col. 552, constate que Decentius connaît fort bien l'usage romain dans la célébration des mystères : *morem in consecrandis mysteriis;* comme le montre fort bien le contexte, *consecrare* porte ici sur l'ensemble des rites réservés aux initiés. Quand le mot *consecratio* apparaît dans le texte même de la messe latine, c'est pour accompagner la commixtion, et avec un sens particulier : *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi accipientibus nobis in vitam æternam; consecratio* s'applique ici aux éléments déjà transsubstantiés, et ne désigne donc pas le changement même : il s'agit plutôt de marquer l'achèvement du mystère qui s'accomplit par le rite de la fraction et de la commixtion : Que cette commixtion, cet achèvement du mystère du corps et du sang de notre Seigneur Jésus-Christ tourne pour nous à la vie éternelle. C'est seulement vers le ixe siècle qu'est devenu courant l'emploi du mot consécration dans le sens qu'il a surtout gardé. Et cependant, à la fin du xie siècle, dans son commentaire symbolique des cérémonies de la messe, parlant de la fraction considérée comme le rappel de la Passion, Jean d'Avranches disait encore : « Quand le clergé a répondu : *Sed libera nos a malo,* l'évêque accomplit l'office de la consécration. Le diacre et le sous-diacre se dressent et fixent les yeux sur la consécration du corps du Seigneur. Car l'évangéliste dit que ses proches regardaient de loin, frappant leurs poitrines. » *P. L.*, t. lxxviii, col. 254.

II. Rite. — Les diverses consécrations devant être étudiées à part, nous marquons ici seulement les caractères généraux de ce rite. Il comporte une prière et des gestes.

Le geste le plus antique est l'imposition des mains, qui se retrouve à l'origine dans tous les sacrements. Observer qu'à la messe si l'imposition des mains à l'*Hanc igitur* est récente, le très vieux texte de la *Tradition apostolique,* au début du iiie siècle, la comporte durant la prière eucharistique. A l'imposition des mains l'onction s'ajouta de bonne heure, en plusieurs Églises, pour un certain nombre de consécrations.

La prière est une oraison du type solennel : le célébrant, dans un invitatoire, convie d'abord le peuple à prier, à demander que Dieu accepte et bénisse l'offrande à lui faite; le peuple prie en silence, et, hors

le temps pascal, sur le signal du diacre, il se met à genoux pour cette supplication; l'évêque achève en une prière où il demande à Dieu de bénir la personne ou l'objet offert. Dans certaines consécrations plus solennelles, la prière silencieuse du peuple est remplacée par la litanie; l'oraison consécratoire se conclut et se développe en une préface eucharistique.

On retrouvera ce type de prière solennelle, plus ou moins engagé sous des additions postérieures, dans l'ordination du diacre et du prêtre, dans la consécration épiscopale, dans la dédicace de l'église. On le retrouvera aussi dans la messe si l'on veut bien considérer que l'*Orate, fratres* est un invitatoire au peuple; la prière du peuple est remplacée par le souhait du *Suscipiat;* l'oraison dite secrète, ou oraison d'offrande, se développe dans la grande prière eucharistique au cours de laquelle s'accomplit la consécration.

Pierre Paris.

CONSEILS ÉVANGÉLIQUES. — L'Église n'exige de nous que ce qui est nécessaire à notre salut et est réalisable avec le secours de la grâce, que Dieu ne refuse à aucune âme de bonne volonté. Elle « a tenu compte de ces deux choses : la grandeur de l'homme et son infirmité. » C'est que l'Évangile avait établi « cette belle distinction... entre le commandement qui oblige et le conseil qui invite. » « Si tu veux entrer dans la vie, déclare Notre-Seigneur au jeune homme riche, garde les commandements... Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel. » Matt., xix, 17-21. Et saint Paul fait remarquer que la virginité est un conseil, non un précepte; que se marier est bon, mais que demeurer vierge est encore meilleur. I Cor., vii, 25-40.

« Distinction précieuse que l'antiquité n'a pas connue, mais que réclamaient à la fois les faiblesses et les grandeurs de notre nature : faible, il ne lui fallait pas une charge trop pesante; mais généreuse aussi parfois, il lui fallait un champ libre, d'où la loi fût absente ainsi que la crainte, pour donner carrière aux sublimes spontanéités de l'amour. Le *précepte* et le *conseil* répondent à ces deux besoins du cœur; on ne saurait les confondre, sans laisser en souffrance quelque côté de la nature humaine. » Le chrétien généreux ne se contente pas d'user selon Dieu de ses biens extérieurs, de ses actes, de son cœur; il va jusqu'à tout « aliéner entre les mains de Dieu. »

Mais — Mgr d'Hulst, *Mélanges oratoires, passim*, à qui nous empruntons toutes ces citations, le note avec soin — « cette donation n'est pas sans réciprocité. Si la vie chrétienne est déjà un échange, à plus forte raison la vie parfaite, qui réalise plus pleinement l'alliance avec Dieu. Le même Maître qui dit : *Vade, vende, da*, est celui qui dit : *Et habebis thesaurum in cœlo.* Donc deux éléments dans la vie parfaite : un renoncement et un héritage, une séparation et une union, une mort et une vie. Ces deux éléments se retrouvent dans chacune des trois formes du sacrifice de soi, qui fait le fond de la vie parfaite » : pauvreté, chasteté, obéissance volontaires. Dieu, qui ne demande l'impossible à personne, ne se laisse vaincre par personne en générosité. Et pour les âmes généreuses comme pour les âmes communes, la parole de l'Évangile est toujours vraie : Qui paraît se perdre se sauve en réalité; par la mort, par le renoncement, on va à la vie, à la perfection et, du même coup, au véritable bonheur.

J. Bricout.

CONSISTOIRE. — 1° On appelle consistoire l'assemblée plénière des cardinaux présents à Rome convoquée et présidée par le souverain pontife. Pour l'origine et le développement historique des consistoires, voir Curie romaine. Dans la discipline actuelle, les consistoires ne sont plus que des séances d'apparat pour la création des cardinaux, la publication des nominations épiscopales, les concessions de pallium, les canonisations, etc.

2° On distingue trois sortes de consistoires : le consistoire *secret* auquel assistent les seuls cardinaux; le consistoire *public* auquel assistent en outre les ambassadeurs, les prélats et de très nombreux invités; enfin le consistoire *semi-public*, auquel sont admis, avec les cardinaux, les archevêques et évêques présents à Rome, ainsi qu'un certain nombre de prélats auxquels la charge qu'ils remplissent confère ce privilège.

Le consistoire semi-public se tient surtout à l'occasion des canonisations; les consistoires secrets et publics, *pour la création des cardinaux*.

1. « Quand le pape a décidé la nomination d'un cardinal, un billet de la secrétairerie d'État informe l'élu. Ce billet annonce la dignité, mais ne la confère pas. Supposez le pape mourant sur ces entrefaites : le personnage ainsi désigné ne serait point admis au conclave. Sa proclamation en consistoire *secret* est un complément nécessaire du billet... La veille du jour fixé pour le consistoire, le maître des *cursores apostolici* (ainsi désigne-t-on les messagers officiels du Vatican) se vient agenouiller aux pieds du pape : « Santé et longue vie, Très saint Père. Y aura-t-il consistoire demain ? » Le pape répond : « Il y aura consistoire, » et il en précise l'heure. Alors les *cursores* se rendent chez les cardinaux pour leur transmettre la nouvelle. A l'heure dite, les cardinaux se réunissent dans une salle du Vatican; sous un dais, un siège de damas rouge est réservé au pape. Il entre avec les prélats de sa suite. « Tous dehors! » crie au bout d'un instant le gardien du consistoire. Le pape reste seul avec les cardinaux. Il fait une allocution; il enchaîne parfois ses illustres auditeurs par la loi du secret; plus souvent au contraire, il livre ses paroles à la presse. Il nomme en terminant les personnages qu'il veut élever à la pourpre. En souvenir du temps où l'on consultait les cardinaux, il demande : « Que vous semble-t-il, *Quid vobis videtur ?* » Muettement, ceux-ci mettent bas leur calotte rouge, se lèvent, s'inclinent... ils ont consenti. « Par l'autorité du Dieu tout-puissant, reprend le pape, par celle des apôtres Pierre et Paul, et par la nôtre, nous créons cardinaux... » Il poursuit parfois : « Nous ajoutons un (ou deux, ou trois...) cardinaux que nous réservons pourtant *in pectore* et qui seront proclamés quand nous le voudrons. » G. Goyau, *Le Vatican*, p. 10 sq. Ceux-ci sont dits *in petto ;* lorsque le pape, dans un consistoire ultérieur, dévoile leurs noms, ils prennent rang, dans le Sacré-Collège, d'après la date de cette incomplète création... S'il meurt sans les avoir révélés, ses intentions demeurent inefficaces, et le cardinal ainsi réservé *in petto* (même si une indiscrétion a révélé son nom) ne sera pas admis au conclave. Après la création des cardinaux le pape préconise un certain nombre d'évêques (ou publie les nominations antérieurement faites par bref), concède le pallium aux archevêques (ou évêques y ayant droit par privilège spécial) qui ne l'ont pas encore reçu.

Aussitôt après le consistoire secret, un ablégat pontifical porte au nouveau cardinal une lettre de la secrétairerie d'État lui annonçant sa nomination Celui-ci décachète le pli, puis le passe à un des assistants qu'il veut particulièrement honorer, le priant d'en donner lecture à haute voix. Le cérémoniaire pontifical, après quelques mots de félicitation, annonce au nouvel élu le jour et l'heure où il devra se rendre auprès du pape pour recevoir de ses mains la barrette rouge. (Dans les pays concordataires, c'est le chef d'État qui remettrait au nouveau cardinal la barrette rouge.)

2. Quelques jours après a lieu un consistoire *public*, pour l'imposition du chapeau. Cette cérémonie a généralement lieu dans une des plus grandes salles du Vatican, la salle des Béatifications, en présence d'une très nombreuse assistance. « Au début du consistoire, les cardinaux s'approchent du trône et baisent la main du pape. *Accedant*, dit alors un maître des cérémonies. Cet appel s'adresse aux avocats consistoriaux et au secrétaire de la Congrégation des Rites; ils s'avancent et l'un des avocats lit une instance latine concernant une canonisation ou une béatification. En souvenir du temps où l'on traitait en consistoire toutes les affaires de l'Église, on remplit ainsi les vides de la cérémonie par la lecture d'une pièce relative au procès d'un saint. » G. Goyau, *op. cit.*, p. 18.

Pendant ce temps, en effet, les nouveaux cardinaux sont à la Sixtine où ils prêtent les divers serments d'usage. Lorsqu'ils en reviennent, l'avocat consistorial et ses acolytes sont aussitôt congédiés. *Recedant.* « Qu'ils s'éloignent. » Les nouveaux cardinaux se rendent auprès du pape, pour lui offrir leurs hommages et en recevoir l'accolade, et prennent place sur leurs sièges. L'avocat consistorial revient alors. Mais le pape renvoie la cause à la Congrégation des Rites *ut videat et referat*, et l'avocat se retire. On ne le reverra plus. Le pape impose alors aux cardinaux le chapeau rouge, en disant : « Recevez le chapeau rouge, marque insigne de la dignité cardinalice. Il signifie que vous devez être prêt à donner votre vie jusqu'à la dernière effusion de votre sang pour l'exaltation de la foi, la tranquillité du peuple chrétien et la défense de la Sainte Église Romaine. » Le consistoire public est terminé.

3. Un second consistoire secret se tient alors dans la salle ordinaire des consistoires. Le pape, assis sur son trône, ferme la bouche des nouveaux cardinaux, pour qu'ils ne puissent rien dire « ni dans les consistoires, ni dans les Congrégations, ni dans les autres fonctions cardinalices. » Il fait ensuite les préconisations aux évêchés vacants, notifie les provisions d'églises faites par bref, etc., et ouvre la bouche des nouveaux cardinaux, pour qu'ils puissent « donner leur avis dans les consistoires, Congrégations, et autres assemblées cardinalices. » Cette cérémonie symbolique très ancienne de l'*aperitio oris* signifie que les cardinaux ont désormais voix active et passive dans le Sacré-Collège. L'anneau et le titre sont conférés en même temps, aussitôt après l'ouverture de la bouche. Le consistoire secret est terminé.

F. Cimetier.

CONSOMMATION ET CONSOMMATEURS. — C'est ici qu'aboutit tout le processus de la production et de l'échange.

1. La consommation est l'utilisation des biens, mais pour une fin autre que la production. Cette utilisation a des règles de conservation, d'économie et d'épargne qu'elle doit observer; elle a des défauts et des vices à éviter, comme le luxe ou dépense exagérée en objets de grand prix, dans un esprit de faste et d'ostentation. Voir Épargne, Luxe. Toutes ces questions, on le devine, sont tout à la fois du ressort de l'économie politique et du ressort de la morale, qui en traitent en se plaçant à un point de vue différent.

2. Une question intéressante et actuelle s'offre à nous : c'est l'étude de l'organisation des consommateurs.

Jusqu'à nos jours, on se disputait leur clientèle et pour se les attacher ou se les arracher, on rivalisait à qui leur ferait les conditions les plus favorables. Tout est bien changé. D'une part, les producteurs se sont unis pour accroître sans péril leurs profits, et les ouvriers pour ajuster leurs salaires au coût croissant de la vie. D'autre part, les commerçants se sont associés pour régler une concurrence qui leur a paru souvent nuisible. Et ainsi le consommateur, celui pour qui tout le monde dit qu'on travaille, celui qu'on flatte, qu'on attire, qu'on allèche est devenu celui qui paie les frais des ententes professionnelles, sans parler des frais des innombrables attractions qui veulent capter sa confiance. L'ancien roi — d'ailleurs souvent roi fainéant — s'est laissé ravir sa couronne et il est devenu un pauvre sujet détrôné.

Or une pareille situation n'est pas seulement nuisible au consommateur, elle l'est aussi à toute la société, puisqu'il n'y a plus de barrière à l'accroissement continu des prix. Dès lors c'est une nécessité sociale de songer à rétablir cette barrière.

a) Les coopératives de consommation ont été la première mobilisation de l'armée des consommateurs. L'histoire de la coopérative de Rochdale près de Manchester, le 21 décembre 1844, est célèbre. Vingt-huit pauvres ouvriers ont réuni péniblement un capital de 28 livres, soit 700 francs, pour se passer du commerçant. L'œuvre réussit, prend des proportions imprévues, nécessite une coopérative de coopératives pour faire les achats en gros. Après la suppression de l'intermédiaire commerçant, vient celle du producteur lui-même par l'exploitation de fabriques et de domaines agricoles; puis celle des transporteurs, puis celle des banques, et enfin l'internationalisation des magasins de gros eux-mêmes. En 1920, quatre millions de familles anglaises utilisaient les coopératives, qui faisaient plus de 4 milliards d'affaires. La France suit, *longo intervallo*. En 1919, la Fédération de M. Poisson comptait 4 000 sociétés adhérentes, 1 million de familles, et 1 500 millions d'affaires. Pour le monde entier, les chiffres seraient, dit-on, vingt millions de coopérateurs, et vingt-cinq milliards d'affaires.

Nul doute que le rude combat qui se livre entre les coopératives et les établissements capitalistes ne soit un des meilleurs moyens de lutte contre la majoration des prix. Tous les consommateurs en doivent une grande reconnaissance aux coopérateurs. Voir Coopératives.

b) Mais, s'il ne faut pas méconnaître la valeur de la coopération, il ne faut pas non plus l'exagérer. Comme le disait M. Deslandres à la Semaine Sociale de Toulouse (1921), elle n'est pas la panacée universelle.

Il semblerait qu'on évolue donc lentement vers un système de représentation officielle des consommateurs dans certains organismes où ils auraient leur mot à dire et leurs intérêts à sauvegarder. Le gouvernement a institué des comités départementaux pour rechercher les causes et les remèdes de la vie chère. Or il y appelle des représentants des consommateurs et des coopérateurs. Il les appelle également dans les conseils des grandes entreprises d'intérêt général, comme les chemins de fer. Un récent décret du 14 novembre 1924 vient en effet de nommer 35 représentants des intérêts généraux de la nation au Conseil supérieur des Chemins de fer, à côté des représentants du comité de direction et des représentants élus du personnel.

Le même mouvement se dessine, avec plus de précision encore, à l'étranger. En 1919, dans un congrès destiné à étudier la question sociale, le président Wilson, à Washington, voulut que la consommation fût représentée à côté de la production. Au Conseil économique provisoire allemand, siègent 30 représentants de la consommation parmi les 326 membres.

Ce mouvement s'accentuera-t-il, et sera-ce sous cette nouvelle forme que l'on organisera les consommateurs dont on aura ainsi vaincu l'inattention et l'inaptitude à l'action collective ? L'avenir nous le dira.

3. Notre petite étude serait incomplète si nous ne

citions pas ici avec éloge les *Ligues sociales d'acheteurs* d'avant guerre, fondées vers 1890 aux États-Unis, et implantées en France, dix ans après, par l'effort de Mme Henriette Jean Brunhes. Leur but, de l'ordre moral le plus élevé, était, non de défendre des intérêts, mais de rappeler des devoirs, à l'acheteur qui se croit irresponsable et qui est souvent complice. Achats du dimanche, commandes tardives, course aux moindres prix, retard de paiement des notes, heures de travail exagérées, veillées prolongées, travail dans des ateliers anti-hygiéniques, absence de sièges dans les magasins, etc. : c'est sur tous ces abus que les ligues sociales attirèrent l'attention des acheteurs, éveillant leur conscience, rappelant leur responsabilité. Elles ont rendu de grands services, et si les conditions actuelles appellent l'action des consommateurs sur un autre point d'ordre matériel urgent, il serait encore nécessaire de n'en pas séparer les questions d'ordre moral et social dont s'étaient chargées avec tant de compétence et de délicatesse les Ligues sociales d'acheteurs. Voir ACHETEURS.

Paul SIX.

CONSTANTIN. — I. Sa conversion et l'édit de Milan. II. Sa politique religieuse. III. Fausse « Donation de Constantin ».

I. SA CONVERSION ET L'ÉDIT DE MILAN. — Lorsque Constantin succéda à son père Constance dans le gouvernement des Gaules (306), le reste de l'Empire romain était aux mains de Galère et de Maximin en Orient et de Maxence en Italie et en Afrique. La persécution avait sévi contre les chrétiens dans tout l'empire, sauf dans les Gaules. Constantin continua la politique libérale de son père. En 311, Maxence, jaloux des succès et du prestige du fils de Constance, lui déclara la guerre. Constantin releva le défi et d'un bond il franchit les Alpes avec son armée. Les villes du nord de l'Italie tombent les unes après les autres en son pouvoir. On sait sa marche victorieuse par la voie Flaminienne, le choc décisif des deux armées au bord du Tibre, Maxence englouti dans le fleuve, et Constantin entrant dans Rome, le 29 octobre 312, aux acclamations du peuple et du sénat.

Parti païen de la Gaule, Constantin arrivait dans Rome ayant arboré sur ses étendards le signe du Christ. Que s'était-il passé dans sa conscience ? Eusèbe, *Vita Constantini*, I, 28, 29, a raconté ce drame extraordinaire et nous dit qu'il tient son récit de l'empereur lui-même : un après-midi (sans doute, au passage des Alpes), le prince et tous ses soldats qui l'entouraient virent dans le ciel, au-dessus du soleil, une croix lumineuse avec cette légende : τούτῳ νίκα; la nuit suivante le Christ lui apparut avec le même signe, en lui ordonnant de le reproduire sur un étendard, le *Labarum*. Le deuxième écrivain contemporain qui parle de cet événement est Lactance, ou l'auteur, quel qu'il soit, du *De mortibus persecutorum*. Dans cet ouvrage, c. XLIV, il est dit simplement que Constantin, tandis qu'il reposait, fut averti de mettre le signe divin sur les boucliers et de marcher ainsi au combat : *Commonitus est in quiete Constantinus, ut cæleste signum Dei notaret in scutis, atque ita prœclium, committeret*, etc. Le récit ne mérite peut-être pas également créance dans tous ses détails. Il reste néanmoins que l'espoir de Constantin, pendant le combat contre Maxence, reposait principalement sur la croix, qui désormais eut sa place parmi les emblèmes impériaux à l'armée. Lorsqu'il eut remporté la victoire, Constantin voulut que sa statue le représentât avec une croix à la main. Et l'inscription gravée sur le monument élevé en souvenir de la victoire rappela que le prince avait délivré Rome de la tyrannie de Maxence par ce signe du salut.

Constantin n'était pas encore chrétien, mais il allait rendre au christianisme jusque-là persécuté d'éminents services. Un de ses premiers actes après sa victoire contre Maxence fut une lettre presque menaçante au persécuteur Maximin, pour l'inviter à ne plus violenter les chrétiens. Ce message préparait un acte décisif, destiné à établir sur des bases inébranlables, dans tout l'empire romain, la liberté de conscience : ce fut l'édit de Milan, promulgué au commencement de 313, de concert avec Licinius, qui avait succédé à Galère.

L'édit de Milan se divise en deux parties : l'une pose le principe pour l'avenir, l'autre règle les réparations dues au passé. Dans la première, les empereurs déclarent d'abord que « la liberté de religion ne peut être contrainte, et qu'il faut permettre à chacun d'obéir, dans les choses divines, au mouvement de sa conscience. » Ils font ensuite l'application de ce principe aux chrétiens, les seuls parmi les sujets de Rome dont, en ces derniers temps, la conscience religieuse ait été violentée. Après avoir dit que les restrictions mêmes qui accompagnaient l'édit de tolérance de Galère sont supprimées, les empereurs ajoutent : « Nous voulons simplement aujourd'hui que chacun de ceux qui ont la volonté de suivre la religion chrétienne le puisse faire sans crainte d'être aucunement molesté... Nous avons donné à ces chrétiens l'absolue liberté de suivre leur religion. » Puis, sentant peut-être déjà qu'il y a lieu de rassurer les païens contre toute crainte de réaction ou de représailles, les empereurs rappellent que le principe posé ne doit pas seulement profiter aux chrétiens, mais à tous : « Ce que nous leur accordons, nous l'accordons aussi aux autres qui auront la liberté de choisir et de suivre le culte qu'ils préfèrent, comme il convient à la tranquillité de notre temps, afin que nul ne soit lésé dans son honneur ou dans sa religion. »

Suit le règlement des questions de détail et d'application. Les empereurs décrètent la reconstitution du patrimoine ecclésiastique supprimé. Ce patrimoine comprenait d'abord les édifices consacrés aux assemblées religieuses. Ils devront être rendus « au corps des chrétiens, » et cela « sans indemnité, sans répétition de prix, sans délai et sans procès, » les empereurs se chargeant d'indemniser eux-mêmes, s'il y a lieu, les tiers qui les auraient reçus ou acquis du fisc. Les chrétiens, cependant, « ne possédaient pas seulement des lieux d'assemblée, mais aussi d'autres propriétés appartenant à leur corporation, c'est-à-dire aux églises, non à des particuliers. » Les empereurs ordonnent que, « en vertu de la même loi, sans aucune excuse ou discussion, ces propriétés soient rendues à leur corporation et à leurs communautés, en observant la règle ci-dessus posée, c'est-à-dire en faisant espérer une indemnité de la bienveillance impériale à ceux qui auront restitué sans répétition de prix. »

A vrai dire, ces dispositions ne sont pas absolument nouvelles. On en retrouve l'équivalent dans les rescrits adressés cinquante ans plus tôt aux évêques par Gallien. Elles sont en substance dans l'édit promulgué en 311 par Galère. La même année, Maxence avait devancé pour la ville de Rome les intentions de son vainqueur, en restituant au pape Miltiade les *loca ecclesiastica*. Mais, dans l'édit de Milan, ces mesures réparatrices sont l'application d'un principe, non un simple expédient politique. Elles consacrent la liberté de conscience solennellement reconnue, et fondent l'égalité devant la loi de tous les cultes entre lesquels se partage le monde romain. C'est là ce qui fait de l'édit de Milan le début d'un ordre de choses nouveau.

L'édit allait être appliqué dans tout l'empire. Maximin n'entendait pas s'y soumettre. Mais Licinius le supplanta bientôt en Orient. Et l'édit, affiché

par Licinius lors de son passage à Nicomédie, fit loi désormais pour l'Orient comme pour l'Occident.

II. Politique religieuse de Constantin. — Tout chrétien qu'il était devenu de sentiments, Constantin n'en continua pas moins de conserver le titre et la charge de *Pontifex Maximus*, qui le faisait le grand chef du paganisme, et d'orner les médailles frappées à son effigie des symboles païens en usage. Il se garda bien, par prudence, politique, surtout du vivant de Licinius mort en 323, de marquer publiquement ses préférences religieuses. Mais une série d'actes témoignèrent qu'il entendait favoriser le développement du christianisme. Il dispensa les ministres du culte de divers services publics, permit à l'Église d'accepter des testaments, valida les affranchissements d'esclaves qui pourraient se faire désormais dans les temples chrétiens au même titre que dans les temples païens, et adopta le dimanche comme jour de repos public. La loi de 321 qui ordonne aux juges, aux corporations et aux particuliers de chômer le dimanche n'est pas, elle-même, une faveur spéciale aux chrétiens; elle place seulement leurs jours fériés au même rang que les *feriæ* païennes, pendant lesquelles devait cesser tout travail qui n'était pas indispensable. Mais Constantin faisait, pour ainsi dire, acte de chrétien en abolissant, dès 320, les lois portées contre le célibat, et en favorisant ainsi le recrutement du clergé catholique.

Son intervention dans les affaires ecclésiastiques, même doctrinales, montre mieux encore à quel point le souci de la prospérité de l'Église et de son unité le préoccupait. Lorsque le donatisme éclata, qui attaquait comme invalide l'ordination de Cécilien, évêque de Carthage, l'affaire fut portée (313) devant l'empereur et celui-ci en renvoya l'examen à un synode convoqué à Rome. « Il ne vous échappe pas, écrit-il au pape Miltiade, que je porte un tel respect à la religieuse et légitime Église catholique, que je voudrais ne voir subsister entre vous ni schismes ni divisions. » En 314, l'obstination des donatistes oblige Constantin à convoquer un concile à Arles. Et déjà il manifeste contre eux une véritable horreur. Le concile les condamne. Leur appel contre les décisions conciliaires lui inspire une lettre où se montre, plus ardente que jamais, l'expression de ses convictions chrétiennes. « Ils demandent mon jugement, dit-il aux évêques, qui avaient siégé à Arles, moi qui attends le jugement du Christ!..., mais, je le dis en vérité, le jugement des prêtres doit être reçu comme si Dieu en personne était assis sur leur tribunal pour juger. Car il ne leur est pas permis de penser et de juger autre chose que ce qu'ils ont appris, par l'enseignement du Christ. » On ne saurait être plus orthodoxe. On connaît les péripéties qui suivirent : les donatistes protestant contre les décisions épiscopales et persistant à réclamer des juges civils; Constantin consentant, par lassitude, à instruire de nouveau l'affaire; l'innocence de Cécilien solennellement proclamée par une lettre impériale de 316; le prince se retournant alors contre les donatistes, confisquant leurs églises et bannissant leurs chefs. En 320, toutefois, Constantin rappelle les bannis; en quels termes touchants il annonce cette grâce aux évêques catholiques! « J'ai connu que vous étiez des prêtres et des serviteurs du Dieu vivant, en ne vous entendant réclamer aucun châtiment contre des impies, des scélérats, des sacrilèges, des profanes, des hommes irréligieux, ingrats envers leur Dieu et ennemis de l'Église, mais plutôt en vous voyant implorer pour eux la miséricorde. C'est bien là véritablement connaître Dieu et obéir à son commandement; c'est avoir la vraie science, car celui qui épargne les ennemis de l'Église dans le temps amasse pour l'éternité des châtiments sur leur tête. »

Licinius appliquait mal en Orient l'édit de Milan. L'Église avait à souffrir de son intolérance païenne. La discorde éclata entre les deux empereurs. La bataille de Chrysopolis mit fin au règne de Licinius (septembre 323), qui mourut en mars 324. Dès 323, le vainqueur lance un édit destiné à effacer les traces de la réaction païenne tentée par Licinius. Dans une proclamation à ses nouveaux sujets d'Orient, il s'adresse à Dieu même : « Je veux, dit-il, que ton peuple vive en paix et en concorde, pour le commun avantage du genre humain. Que ceux qui sont encore impliqués dans l'erreur de la gentilité jouissent de la même paix et du même repos que les fidèles... Qu'ils conservent, tant qu'ils voudront, les temples du mensonge. Nous, nous gardons la splendide demeure de la vérité, que tu nous as donnée lors de notre naissance (spirituelle). » L'empereur marque nettement ses préférences religieuses. Toutefois il ne voudrait pas les imposer par la force à ses sujets. « Autre chose, dit-il, est d'accepter volontairement le combat pour une croyance immortelle, autre chose est de l'imposer par la violence et les supplices. » Il regrette seulement que, « pour leur malheur, l'obstination de l'erreur soit encore trop enracinée dans l'âme de quelques-uns » de ses sujets. Plus tard, il ne manquera pas de faire voir son mépris pour les idoles et pour les dieux. Grand railleur de sa nature, non seulement il refuse, en 326, étant à Rome, de prendre part à la procession solennelle de l'ordre équestre montant sacrifier au Capitole, mais encore il s'en moque publiquement. Ses sentiments se manifestèrent d'une manière éclatante lorsqu'il fit de Byzance, devenue Constantinople, une résidence impériale (330). La ville devint véritablement chrétienne. Les frais d'embellissement en furent souvent faits par les temples, dont les dieux d'or et d'argent durent être fondus. Il semble même que tous les sacrifices aient été prohibés. Toutefois, si le décret fut rendu, il ne fut pas exécuté. L'empereur tenait à marquer toujours son esprit de tolérance.

Cependant le temps approche où son zèle pour l'Église se montra indiscret. Dans l'affaire de l'arianisme il ne sut pas garder la mesure. Les débuts de son intervention sont sages. Dans la lettre de 323 par laquelle il s'efforce de réconcilier Arius avec l'évêque d'Alexandrie, il y a comme un cri d'angoisse : « Rendez-moi mes jours tranquilles et mes nuits sans inquiétude... Comment aurais-je l'esprit en repos tant que le peuple de Dieu, le peuple de mes frères dans le service de Dieu, est divisé par un injuste et profond dissentiment ? » Quand, sur sa convocation, s'ouvre le concile de Nicée (325), il adresse aux évêques un discours de bienvenue, se proclame « leur frère dans le service de Dieu, » et confesse que « les divisions de l'Église lui ont paru plus terribles que la guerre. » Après la décision du concile, il sévit contre Arius et ses livres, puis envoie aux Églises, et particulièrement à celle d'Alexandrie, une lettre enthousiaste et joyeuse. Prenant ensuite congé des évêques, il leur recommande d'éviter les disputes, qui sont un scandale, même pour les païens. Mais bientôt le sentiment de bonne volonté qui le faisait se proclamer lui-même « l'évêque du dehors » l'entraînera, mal conseillé, à d'étranges abus. Docile aux flatteries intéressées d'Eusèbe de Nicomédie, il penchera à son tour vers l'arianisme, ou au moins en favorisera les fauteurs, au risque de compromettre toute l'œuvre de Nicée. Dans l'ivresse du pouvoir absolu, il se croira tout permis, tranchera du dictateur religieux, enjoindra à Athanase de recevoir Arius et le menacera de le déposer de sa charge épiscopale. Il est vrai qu'il ne mettra jamais sa menace à exécution. Et lorsque le concile de Tyr (336) se réunit sous l'influence des ennemis d'Athanase, Constantin n'eut que des paroles de désolation chrétienne à

adresser aux évêques qui avaient siégé : « Je ne comprends rien, dit-il, à toutes les choses que vous avez décidées dans votre assemblée, au milieu de tant de troubles et d'orages. Je crains que la vérité ne disparaisse dans ces violences... Vous ne nierez point que je sois un fidèle serviteur de Dieu, puisque c'est grâce au culte que je lui rends que la paix règne sur la terre, et que son nom est béni même par les Barbares qui auparavant ignoraient la vérité. »

Ainsi parlait encore, un an avant sa mort, le vainqueur de Maxence et de Licinius. Constantin mourut en 337, au château d'Achyron près de Nicomédie, après avoir été baptisé — baptême bien tardif pour nos idées modernes — par Eusèbe, évêque de cette ville.

III. Fausse « Donation de Constantin ». — L'auteur de la *Vie du pape Sylvestre*, dans le *Liber pontificalis*, après avoir conté que Sylvestre administra le baptême à Constantin, ajoute que, par manière de reconnaissance, le nouveau baptisé fit à l'Église romaine une donation extraordinaire. L'acte comprend neuf articles; nous ne citerons que le premier et le dernier : « I. Constantin élève le siège de Pierre au-dessus même de l'Empire et de son siège terrestre, en lui conférant la puissance et les honneurs impériaux... IX. Constantin abandonne au pape Sylvestre et à ses successeurs la souveraineté permanente de Rome, des provinces, des villes et des forteresses de toute l'Italie, ou des provinces occidentales. » Le texte de ce dernier article s'est modifié et amplifié au cours des âges; au lieu de : *ou* des provinces occidentales, on écrivit : *et* des provinces. Et ces provinces, spécifiait-on, comprenaient l'île de Corse ; plus tard elles comprenaient même les îles britanniques, selon le sentiment du pape Adrien IV.

L'histoire de cette légende serait longue à déduire. On n'en sait pas exactement l'origine. Tout porte à croire qu'elle fut forgée entre 752 et 777; c'est en cette dernière année que le pape Adrien Ier mentionne la donation de Constantin pour la première fois, en déclarant que l'Église romaine a obtenu la souveraineté « dans les régions de l'Hespérie ». Depuis Adrien Ier jusqu'à Léon IX (776-1053), on n'en trouve aucun vestige dans les écrits des papes, et elle n'est pas mentionnée dans le *Liber pontificalis*. C'est à partir du faux Isidore (840) qu'elle commence à se répandre hors de l'Italie, et en France plus qu'en Italie peut-être. En 1054, Léon IX, agissant avec une pleine confiance et ne soupçonnant pas le caractère apocryphe du document, envoyait à Michel Cérulaire de Constantinople le texte presque complet de la donation. Grégoire VII n'en fait jamais usage. Mais Urbain II l'invoque à l'appui du droit de propriété de l'Église romaine sur la Corse. Sur le désir de Henri II, roi d'Angleterre, Adrien IV lui accorda la souveraineté de l'île d'Irlande, « laquelle, disait-il, appartient indubitablement, ainsi que toutes les autres îles semblables, à saint Pierre et à l'Église. » Adrien, il est vrai, ne parle point dans sa bulle de la donation de Constantin; mais son ami intime Jean de Salisbury, qui avoue lui-même lui avoir fait franchir ce pas périlleux, déclare que c'est sur la donation du premier empereur chrétien qu'est fondé le droit de Pierre sur ces îles. Bientôt les collections de droit canonique, celles d'Anselme de Lucques, du cardinal Deusdedit, celle qui porte le nom d'Yves de Chartres, et un peu plus tard le Décret de Gratien, enregistrèrent la Donation. On ne s'étonnera donc pas que le pape Innocent III ait déclaré : « Constantin a livré et abandonné à Sylvestre tout le royaume d'Occident. » Innocent IV enchérit encore au concile de Lyon (1245) lorsqu'il dit : « C'est une erreur de croire que Constantin soit le premier qui a conféré au Saint-Siège l'autorité temporelle : Jésus-Christ lui-même a donné à Pierre et à ses successeurs les deux puissances sacerdotale et royale, les rênes des deux empires terrestre et céleste; Constantin n'a fait que restituer à son possesseur légitime un pouvoir illégitimement retenu. »

Mais bientôt la thèse de l'authenticité de la donation fut battue en brèche. En 1443, Enéas Sylvio de Piccolomini (plus tard le pape Pie II), alors secrétaire de Frédéric III, recommandait à ce prince la convocation d'un concile où l'on résoudrait, entre autres problèmes, celui de la donation constantinienne, « qui troublait tant de cervelles. » Il affirmait qu'on n'en trouve point de traces ni dans les historiens anciens ni dans *Damase*, c'est-à-dire dans le Livre des papes, et il voulait que le concile décidât que cette histoire est apocryphe. Vers la même époque, au milieu du XVe siècle, Réginald Pekock, évêque de Chichester, le cardinal Cusa et Lorenzo Valla se chargèrent d'établir par des preuves historiques que la donation de Constantin n'était qu'une invention. Nombre de canonistes et de théologiens eurent beau protester, en affirmant que les négateurs étaient suspects d'hérésie, pour ne pas dire hérétiques. Tout ce beau zèle conservateur s'éteignit comme par enchantement dès que le cardinal Baronius se fut prononcé contre l'authenticité de la donation. Tout fait croire que le document a été forgé en Italie, à Rome même, par un ecclésiastique romain, au temps du pape Adrien Ier. Cf. Dœllinger, *Die Schenkung Constantin's*, dans *Papstfabeln*, München, 1863, p. 61-106, trad. dans l'*Histoire de l'Église*, de Hergenrœther, trad. Belet, t. I, p. 562-587.

Paul Allard, *Le christianisme et l'empire romain, de Néron à Théodose*, Paris, 1908; G. Boissier, *La fin du paganisme*, 1891, t. I, p. 11-168; de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, Paris, 1856; Dœllinger, *op. cit.*

E. Vacandard.

1. CONSTANTINOPLE (Point de vue artistique). — Constantinople, l'antique Byzance, est située sur les hauteurs qui s'étendent entre le Bosphore, la Corne d'Or et la mer de Marmara; elle se compose actuellement de trois villes distinctes : Scutari, la ville turque par excellence, est sur la côte d'Asie; les faubourgs de Péra et de Galata, où résident les Européens, au nord de la Corne d'Or; Stamboul, enfin, au sud de la Corne d'Or, est la véritable Constantinople où se mélangent les éléments orientaux et occidentaux.

Avec ses eaux claires, ses collines pittoresques baignées de lumière, ce lieu est vraiment un des plus beaux du monde. Harmonie des couleurs et des lignes, magnificence des monuments, tout y attire l'artiste ravi; mais, après l'enchantement du panorama entrevu avant d'atterrir, il faut savoir s'affranchir de l'impression fâcheuse éprouvée, dès les premiers pas, dans les rues tortueuses, sans pavés et sans air. Cette déception n'est d'ailleurs que passagère, grâce aux beautés multiples de l'intérieur de la ville, où se retrace l'histoire de civilisations successives.

Après le démembrement des chrétientés d'Alexandrie et de Syrie, elle devint le centre artistique le plus important du haut Moyen Age. Les traditions grecques et romaines s'y mêlèrent aux influences persanes, mais l'aboutissement en fut la première floraison d'un art vraiment chrétien. Ce fut l'école où se formèrent nos premiers artistes occidentaux, où s'élaborèrent les motifs iconographiques qu'ils devaient reproduire pendant plusieurs siècles.

Constantinople tomba aux mains des Turcs en 1453. Elle avait depuis sa fondation subi vingt-neuf sièges auxquels sept fois seulement elle avait succombé. Aux richesses de l'art byzantin, hélas, mutilées par la guerre ou par le fanatisme, s'ajoutèrent ou se substituèrent celles de l'art musulman. Près des églises

transformées en mosquées s'élevèrent des minarets; de magnifiques palais, des fontaines, des mosquées nouvelles, des écoles, furent édifiés. Mais l'art ottoman, après un superbe épanouissement dont les principaux caractères sont en architecture la simplicité des formes et la verticalité des lignes, se rapprocha de plus en plus des formules européennes en les alourdissant. Ce fut sa décadence.

Nombreuses sont les anciennes églises où l'on peut étudier l'art byzantin; toutefois c'est principalement à Sainte-Sophie qu'il faut le faire. Élevée sous Justinien par Anthémius de Tralles et Isidore de Millet après les destructions et réédifications successives de l'église de Constantin, elle représente la véritable consécration de son type classique.

Bâtie sur plan carré de 75 mètres de côté, orientée vers Jérusalem, posée sur des fondations recouvertes d'une épaisse couche de béton, elle est couronnée d'une coupole haute en son centre de 65 mètres. A l'ouest, devant l'entrée principale, se trouve un parvis ovale large de 50 mètres et contenant un bassin en marbre et une fontaine. En arrière, deux portiques ouverts. Le premier est en briques polies et voûté d'arête; à ses deux extrémités, des portes conduisent aux minarets établis par les Turcs. Le second, plus haut et plus large, a des murs revêtus de marbre et une voûte où paraissent des traces de mosaïques; il donne sur des porches aboutissant à l'escalier de la galerie. Neuf portes d'airain jadis ornées de croix, placées dans des embrasures de marbre, conduisent à l'intérieur de l'église. Là, après la vue de l'extérieur tout simple et peut-être un peu lourd, la magnificence éblouit et confond. Tout le vaisseau est visible dès l'entrée; la lumière qui pénètre à flots accentue, s'il est possible, l'effet hardi de la coupole qui semble planer. L'impression d'originalité et de grandeur est inouïe : quatre grands arcs reposant sur des piliers de pierre forment les pendentifs qui portent cette coupole centrale, flanquée à l'Est et à l'Ouest de deux demi-coupoles qui se continuent elles-mêmes par d'autres plus petites. De grands murs ferment les arcs au Nord et au Sud, surmontant de belles colonnes qui séparent le vaisseau des petites pièces basses assimilables aux bas-côtés de nos basiliques latines. Ces colonnes, de chaque côté au nombre de quatre, proviennent du temple de Diane à Éphèse et sont taillées dans des blocs de marbre vert; leurs arcades en supportent d'autres plus petites qui s'élèvent jusqu'aux hautes œuvres. En arrière, deux grandes colonnes de porphyre rouge apportées à Rome d'abord, puis à Byzance, du temple du Soleil de Baalbeck. L'étage supérieur de l'édifice est occupé par la tribune des femmes, même au-dessus du narthex où sa galerie se compose de magnifiques tablettes de marbre. C'est encore du marbre qui revêt de son chatoiement les murs de briques. Ceux-ci, de même que les voûtes, avaient reçu à l'origine d'admirables mosaïques où se caractérisait l'art byzantin; mais les Turcs, dont le culte proscrit en général les représentations de la figure humaine, ont presque tout recouvert de toiles ou de badigeon. Aux endroits les plus en vue, à la place des œuvres les plus importantes, s'étalent des cartouches où les versets du Coran se détachent en lettres d'or sur fond vert clair; des motifs floraux ou géométriques subsistent cependant et parent de leur éclat arcades, voûtes ou écoinçons.

De l'ameublement sans pareil dont l'avait dotée Justinien, Sainte-Sophie ne conserve plus rien. L'autel et le tabernacle d'or incrusté de camées et de gemmes, la croix d'or parsemée de grenats et de perles, l'iconostase aux colonnes d'argent, l'ambon circulaire aux escaliers de marbre recouvert d'un baldaquin précieux, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament avec leurs appliques et leurs montures d'or, les croix, les candélabres, les lampes d'argent, les portes de cèdre, d'ambre et d'ivoire, tout ce qui n'avait pas été détruit par quelque accident l'a été par les conquérants. Sur la ligne de l'ancien ambon s'élève un *minbar*, tribune destinée dans les mosquées à la lecture de la prière, dont le toit pointu est en forme de clocher et dont l'escalier est orné de superbes balustrades. Le *koursi*, pupitre à lire le Coran, est porté sur quatre colonnes de marbre; c'est Mourad IV qui le fit construire. Une troisième tribune, enfin, la *Maksoura* ou loge du sultan, érigée par Ahmed III, est presque à côté de la niche creusée dans le mur qui indique aux musulmans la direction de la Mecque, vers laquelle ils doivent se tourner en priant. Cette niche s'appelle le *Mihrab* et se retrouve dans toutes les mosquées. Pour sommaire que soit le mobilier de ce genre d'édifices, il serait intéressant de comparer les exemples qu'en offre Constantinople avec ceux de l'Égypte ou de l'Occident arabe : devant les bois finement fouillés et incrustés des minbars du Caire, par exemple, on y verrait une fois de plus s'affirmer la simplicité de style des Ottomans.

Au point de vue architectural, la grandiose basilique de Sainte-Sophie est restée un modèle pour les artistes orientaux. Tous les édifices religieux de la ville en dérivent et elle y a, pourrait-on dire, créé un type de mosquée, en dehors des nombreuses églises chrétiennes transformées comme elle. Parmi celles-ci est l'église *Saint-Serge et Saint-Bacchus*, dont le plan ressemble au sien avec moins de grandeur; l'église de la *Sainte-Vierge*, dite aujourd'hui *Kilissé Mesdjid*, plus large que longue, construite en marbre et en briques et surmontée de trois coupoles; l'église du couvent, *Kahrié djami*, située à la porte d'Andrinople, dotée au XIVe siècle de fresques et de mosaïques célèbres dont certaines ont gardé toute leur beauté; pleines de vie, de naturel et d'élégance, empreintes d'une paix divine, elles retracent la vie et la gloire du Christ et de la Vierge. *Sainte-Irène*, plus proche avec ses longues nefs du plan des basiliques latines, voûtée en berceau, surmontée d'une grande et claire coupole reposant sur un haut tambour, sert aujourd'hui d'arsenal.

Des mosquées construites depuis la conquête, des *turbés*, monuments funéraires les avoisinant, des palais, des bains, des bazars couverts témoignent de l'art ottoman. Si l'influence byzantine y est prépondérante dans les lignes générales, la décoration éclatante des carreaux de revêtement aux belles couleurs y est d'origine persane. Elle accentue encore par sa splendeur le contraste que présentent ces monuments avec les petites maisons de bois aux étages surplombants, aux fenêtres grillées garnies de plantes grimpantes, aux toits avancés en auvents où l'on suspend des inscriptions sacrées pour conjurer le mauvais sort et au-dessus desquels s'élèvent de hautes et pittoresques cheminées où nichent les cigognes.

Carletta DUBAC.

2. CONSTANTINOPLE (Point de vue religieux). — Située dans une des plus belles et des plus importantes positions qui soient au monde, Constantinople, appelée *Stamboul* par les Turcs, est une ville d'environ un million d'habitants.

Il en est, toutes proportions gardées, de Constantinople comme de Rome et de Jérusalem : son histoire particulière se rattache intimement à l'histoire générale du monde et à l'histoire de la religion chrétienne.

C'est Byzas qui, l'an 658 avant Jésus-Christ, vint de Mégare fonder la colonie de *Byzance* à l'entrée du Bosphore. En même temps que la Grèce, elle tomba sous la domination romaine. L'an 324 de notre ère, la ville de Byzance, désignée comme capitale de l'em-

pire, recevait le nom de *Constntinople* ou ville de Constantin; et bientôt la cour s'y installait. Les embellissements dont elle était l'objet ne tardèrent pas à en faire, au point de vue artistique aussi, une rivale de Rome.

Les professeurs de Notre-Dame de France à Jérusalem, *La Palestine*, 3e édit., Paris, 1922, p. 714-717, esquissent à grands traits l'histoire politico-religieuse de Constantinople. « Le christianisme, écrivent-ils, eut certainement de très bonne heure des adeptes à Byzance Néanmoins, en dépit de la légende qui fait de saint Stachis, disciple de saint André, le premier évêque de la ville, il ne semble pas que la série des évêques de Constantinople puisse remonter au delà du commencement du me siècle. En ces temps reculés, les évêques de Byzance sont sous la juridiction du métropolite d'Héraclée. Troublée au siècle suivant pendant plus de quarante ans par les hérésies des ariens et des macédoniens, à qui elle fournit [une grande partie de] leurs chefs, l'Église de Constantinople respira enfin avec saint Grégoire de Nazianze (379-381) et saint Jean Chrysostome (398-407). Au ve siècle, elle eut encore un évêque hérétique : Nestorius (428-431). Du reste, on peut reprocher à presque tous ses évêques de cette époque de s'être préoccupés outre mesure du développement de leur siège épiscopal et de l'accroissement de leur juridiction. Rome, peu au courant d'ailleurs des affaires ecclésiastiques de l'Orient, témoigna vis-à-vis de ces ambitions une extrême condescendance. » Pas au point, cependant, d'empêcher le pape saint Léon de répudier le 28e canon du concile de Chalcédoine (451), par lequel les grecs prétendaient faussement que la dignité ecclésiastique d'un siège se mesure sur son importance politique et donc que, la nouvelle Rome s'étant annexée plus de la moitié de l'empire d'Orient, son patriarche pouvait marcher de pair ou presque avec le pape d'Occident. Des schismes préliminaires, au cours des ve-ixe siècles, préparèrent le clergé et les fidèles à une séparation définitive d'avec Rome. Aussi Photius et Michel Cérulaire (voir ces mots) y travaillèrent-ils avec succès : depuis le 16 juillet 1054, l'église grecque est devenue une église schismatique et, jusqu'ici, ni les tentatives d'union faites aux conciles œcuméniques de Lyon (1274) et de Florence (1439-1447), ni les pressants appels des papes n'ont réussi à la ramener à l'unité chrétienne.

Constantin († 337), Théodose le Grand († 395) : ce sont là de grands empereurs. Le *Bas-Empire* lui-même eut des jours glorieux, avec Justinien (527-565) et aussi avec Constantin Pogonat qui sut pendant six ans (668-674) résister au calife Moaviah. Mais, en 789, Constantin VI concluait un traité honteux avec les musulmans. L'empire et le patriarcat latin fondé par les croisés en 1204 ne devait pas durer. A partir de 1261, c'est le règne des Paléologues, dont la faiblesse amène, le 29 mai 1453, la prise de Constantinople par Mahomet II. « Plutôt le croissant que la tiare! » Le souhait des grecs schismatiques s'était, hélas! réalisé.

Nous n'avons pas à retracer ici la double série des progrès et des reculs, des conquêtes et des pertes qui marquent l'histoire de la Turquie depuis quatre à cinq siècles. Voyons seulement quelle est, aujourd'hui, la situation religieuse à Constantinople.

« La population de Constantinople, lisons-nous, *op. cit.*, p. 714, se compose d'environ 550 000 musulmans, 200 000 Grecs schismatiques — 200 000 Arméniens schismatiques, 50 000 juifs, 15 000 latins, 6 500 Arméniens catholiques, 5 000 Bulgares (dont un petit groupe est catholique), 800 protestants, enfin d'un petit nombre de Grecs unis. Il y a dans la ville deux cents grandes mosquées et cent cinquante églises. Les Grecs habitent principalement le quartier du Phanar, et les Arméniens celui de Koum-Kapou. » Laissons les juifs, qui n'offrent pas, dans l'espèce, d'intérêt particulier, et les protestants, peu nombreux; mais disons un mot des autres groupes religieux.

Les musulmans, d'abord. Moustapha-Kémal, le vainqueur des Grecs, et les « députés » d'Angora ne sont pas tous de fidèles croyants de Mahomet. Mais la façon assez brutale dont ils ont exilé le sultan-calife de Constantinople, ne doit pas nous faire croire que la libre pensée va désormais régner dans la république turque, ni même que les écoles turques, neutres à l'avenir, vont ignorer le Coran, Allah et son prophète. Le *laïcisme* ottoman ne va pas si loin, et ne vise qu'à écarter l'ancien gouvernement et les influences étrangères ou chrétiennes, sous quelque nom qu'elles se présentent. Constantinople peut perdre au changement de régime, mais il n'y a pas à espérer que l'islamisme y soit blessé à mort pour autant.

« L'église latine, *ibid.*, possède à Constantinople un vicariat apostolique et cinq paroisses, sans compter celle de l'Assomption à Cadi-Keuy. Les œuvres catholiques, très nombreuses, sont presque exclusivement dirigées par des religieux : assomptionistes, capucins autrichiens, capucins français, conventuels, dominicains, franciscains, géorgiens, jésuites, lazaristes autrichiens, lazaristes français, salésiens, pères de Sion, frères des Écoles chrétiennes, frères maristes, frères de Ploërmel, carmélites, dominicaines de Mondovi, filles de la Charité autrichiennes, filles de la Charité françaises, franciscaines de Calais, franciscaines de Gémona, sœurs géorgiennes, sœurs de l'Immaculée-Conception d'Ivrée, sœurs de l'Immaculée-Conception de Lourdes, oblates de l'Assomption, petites sœurs des pauvres, sœurs de Notre-Dame de Sion. » Ces religieux, prêtres ou frères, et ces religieuses sont nommés d'après leur ordre alphabétique, et non pas d'après leur nombre et leur influence. On ne nous dit pas à quel chiffre s'élève la population latine. Trois ou quatre dizaines de mille, sans doute, en y comptant les catholiques latins de tout le vicariat apostolique. Quant aux catholiques de rite byzantin, presque inconnus dans le royaume hellénique, ils ne forment en Turquie « qu'un groupe de 1 000 fidèles tout au plus. » Ils ont obtenu un évêque de leur rite, qui réside à Constantinople. « Le clergé séculier de son diocèse, nous apprend le P. Raymond Janin, des Augustins de l'Assomption, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1922, p. 357, 358, comprend neuf prêtres qui constituent une sorte de congrégation dite de la Très Sainte-Trinité. Tous sont célibataires. Ils desservent trois stations : Péra (Constantinople), Malgara et Daoudéli, au nord de Gallipoli. Ils ont rouvert en 1919 leur petit séminaire qui compte quinze élèves. Les Pères Augustins de l'Assomption dirigeaient avant la guerre quatre stations : Coum-Capou (Constantinople), Cadi-Keuy (l'antique Chalcédoine), Gallipoli, New-Chéhir (Asie Mineure). » Cette dernière mission a été abandonnée par suite de la guerre. « Coum-Capou, quartier de Stamboul, possédait une église, dite de l'Anastasis ou Résurrection, trois prêtres du rite byzantin et un petit séminaire gratuit d'une trentaine d'élèves spécialement destinés aux missions grecques » : cette œuvre n'était pas encore reprise en 1922. Coum-Capou « a fourni cinq prêtres séculiers au diocèse et une quinzaine de religieux à la congrégation, dont huit prêtres... Cadi-Keuy possède le grand séminaire oriental Saint-Léon, où les jeunes gens qui ont terminé leurs études classiques dans les petits séminaires que dirige la congrégation, viennent faire leurs études de philosophie et de théologie. Huit Pères assomptionistes sont passés, depuis

1897, au rite byzantin pur, afin de se consacrer davantage encore à la conversion des grecs dissidents. Une revue d'études orientales, principalement ecclésiastiques, les *Échos d'Orient*, fondée à Cadi-Keuy en 1897, fait connaître les Églises orientales si peu étudiées de nos jours. » — Puissent ces germes d'avenir éclore un jour! Que Dieu protège là-bas nos établissements catholiques, scolaires et charitables aussi bien que religieux!

L'Église grecque schismatique ou orthodoxe, dépossédée à Constantinople du somptueux palais patriarcal et de presque toutes ses églises (Sainte-Sophie, notamment, transformée en mosquée), a perdu beaucoup de son prestige. Les patriarches de Constantinople « non seulement eurent la honte de recevoir l'investiture du chef des infidèles, mais ils furent sans cesse des jouets entre leurs mains brutales... Cependant, continue le P. Janin, *op. cit.*, p. 143 sq., le patriarche s'accommode assez facilement de la situation nouvelle qui lui est faite et sait merveilleusement en tirer parti. Dès 1454, Mahomet II, lui accorde l'autorité religieuse et civile sur tous les chrétiens de son empire. Cette reconnaissance officielle lui donne dès lors une autorité considérable, et l'on peut même dire qu'à certains points de vue les patriarches de Constantinople ont eu sous les Turcs une importance plus grande que du temps des Byzantins. Au XVII^e^ siècle, leur autorité s'étendait souveraine du Danube à l'île de Crète, et de la Dalmatie aux frontières de la Perse. Leur fortune est liée désormais à celle de l'empire turc et les frontières de ces deux puissances coïncident toujours parfaitement. » Mais « l'Église grecque, qui avait lié sa fortune à celle des Turcs, fut atteinte directement par chacun des revers qu'ils ont subis depuis un siècle. Le principe du phylétisme ou des nationalités, qu'elle avait inventé à son profit, se retourna contre elle et la ruina... La « Grande Église du Christ » est actuellement une des moins importantes parmi les Églises orthodoxes... Avant les guerres balkaniques de 1912-1913, elle exerçait encore son autorité sur 3 000 000 de chrétiens environ. Aujourd'hui, elle en compte tout au plus 1 800 000, » dont 1 000 000 habitent l'Asie Mineure, 400 000 en Turquie d'Europe et, comme il a été dit déjà, 200 000, et même davantage, à Constantinople. Bien plus, le patriarche Constantin VI vient d'être expulsé de Constantinople. Est-ce simplement, ainsi que les Turcs l'ont prétendu, comme citoyen nouvellement installé à Constantinople et donc «échangeable », en vertu du traité de Lausanne ? Ou bien est-ce au patriarche lui-même et à l'Église du Phanar que veut s'en prendre le gouvernement d'Angora ? L'avenir nous le dira...

Eux aussi, les Arméniens schismatiques ont, à Constantinople, un patriarche, dont la juridiction, reconnue par le pouvoir turc, s'étendait, d'après des statistiques d'avant-guerre, sur près de 1 400 000 fidèles. — Il y a pareillement un patriarcat arménien catholique de Constantinople: il compte à peu près 80 000 fidèles, dont 6 000 en Égypte et 1 500 en Perse. C'est de lui que relève le vicariat patriarcal de Jérusalem.

Quand donc n'y aura-t-il pour toutes ces brebis du Christ qu'un seul bercail et qu'un seul pasteur! En face des infidèles, l'union, l'unité ferait leur force;

S. Vailhé, *Constantinople (Église de)*, dans le *Dictionn. de théol. cath.*, t. III, col. 1307-1519.

J. Bricout.

CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ.

— Quand l'Assemblée nationale se fut donné, en 1789, la mission de renouveler en entier les institutions de la France, il allait de soi que ses réformes atteindraient l'Église catholique. Par l'abolition des trois ordres et les décrets du 4 août, l'Église perdit ses privilèges; par la loi du 2 novembre 1789 et les lois subséquentes, elle perdit ses richesses; par la loi du 13 février 1790, elle était frappée dans ses ordres monastiques. Une entreprise plus audacieuse allait l'atteindre, non encore dans ses dogmes, mais dans sa hiérarchie, dans sa discipline, dans son union avec le Saint-Siège : nous voulons parler de la *Constitution civile du clergé*. Un *Comité ecclésiastique* de l'Assemblée composé de quinze membres, dont deux évêques, avait été chargé de préparer ce projet de réforme. Comme les membres se divisaient en deux partis qui ne purent s'entendre, Treilhard faisant, le 5 février 1790, à la tribune de l'Assemblée, le procès du Comité, demanda qu'il y fût adjoint quinze membres nouveaux. Et l'Assemblée décida que le Comité ecclésiastique lui « présenterait incessamment un plan constitutionnel, pour l'organisation du clergé. » Le Comité nomma lui-même une sous-commission pour préparer ce qu'on appelait déjà la *Constitution civile du Clergé*. Le rapporteur, l'avocat janséniste Martineau, déposa son projet sur le bureau de l'Assemblée le 21 avril 1790.

Ce document, fameux à juste titre, commençait par proclamer la nécessité de la religion. Mais plus elle était nécessaire, plus il importait de l'épurer. Et quel meilleur moyen de l'épurer que de rétablir l'ancienne discipline de l'Église! Pour restaurer la simplicité de l'Église primitive, Martineau proposait d'abord toute une série de suppressions. Il détruisait tous les bénéfices auxquels n'était attachée aucune charge, car, disait-il « nul ne doit vivre de l'autel que celui qui sert à l'autel. » Il retranchait comme inutiles tous les chapitres des églises collégiales; il transformait les chapitres des églises cathédrales. Il ne laissait subsister qu'un évêque par département. Par conséquent, réduction des évêchés de 135 à 83, répartis en 10 métropoles, confiées à dix archevêques ou métropolitains. L'église cathédrale devient église paroissiale par la réunion ou la suppression de plusieurs paroisses, et l'évêque en est le pasteur immédiat; il sera aidé par un nombre déterminé de vicaires qui formeront son conseil habituel. Dans les villes de moins de dix mille âmes, un seul curé sera conservé, qui pourra avoir des vicaires de son choix.

Évêchés et cures seront pourvus par voie d'élection. Mais le choix des ministres du culte est réservé aux groupements politiques. Les évêques, hauts fonctionnaires, seront élus par les électeurs de tout le département; les électeurs du simple district éliront les curés, sans aucune adjonction spéciale des paroissiens à pourvoir de pasteurs, en sorte que ces pasteurs seront les élus du district et non de la paroisse, seule intéressée à un bon choix. Nul ne sera exclu du droit électoral, ni les libres penseurs, ni les hérétiques, ni les juifs. La seule condition pour participer au vote sera d'assister à la messe paroissiale qui précédera le scrutin. Tel est le système par lequel Martineau, au nom du Comité ecclésiastique, prétend faire revivre les acclamations pieuses des fidèles dans la primitive Église.

Quelle que fût la vertu de l'élection, on ne pouvait prétendre qu'elle conférât, au point de vue spirituel, l'institution canonique et la juridiction. L'institution canonique serait donnée au curé par l'évêque, à l'évêque par le métropolitain. Ce serait aussi le métropolitain qui, en procédant à la cérémonie du sacre, conférerait au nouvel évêque le caractère épiscopal, En cas de refus d'institution, on assemblerait pour les évêques le synode de la métropole, pour les curés le synode diocésain, et c'est au synode qu'appartiendrait la décision.

Pas d'intervention papale. Le nom du Saint-Père est à peine prononcé dans le projet Martineau. C'est en deux textes très brefs qu'on semblait, comme par prétérition, l'exclure. L'article 4 (titre I) interdit « à

toute église ou paroisse de l'empire français de recourir à un métropolitain établi sous la domination d'une puissance étrangère ou à son délégué résidant en France ou ailleurs; » et bien que cet article fût un peu ambigu, il semble qu'il devait s'étendre au souverain pontife lui-même. L'article 20 (titre II), beaucoup plus clair en sa décision, après avoir établi pour les évêques les formes nouvelles de l'institution canonique, ajoutait : « Le nouvel élu ne pourra s'adresser à l'évêque de Rome. Il ne pourra que lui écrire, comme au chef visible de l'Église universelle, en témoignage d'unité de foi. »

La suite du décret avait pour objet de régler la condition matérielle du clergé, vie décente, qui ne fût pas la gêne, pas plus que le luxe. Les archevêques, désignés dans le projet sous le nom de *métropolitains*, recevront, à Paris 50 000 livres, ailleurs 20 000; le traitement annuel des évêques sera de 12 000 livres; les traitements des vicaires épiscopaux varieront, suivant les villes, de 8 000 à 2 000 livres. Quant aux curés, une gradation savante les partage en huit classes, depuis Paris, où les émoluments étaient fixés à 6 000 livres, jusqu'aux paroisses de moins de mille âmes, où ils s'abaisseraient jusqu'à 1 200 livres. Les vicaires paroissiaux, nommés par les évêques sur la présentation des curés, recevraient des indemnités qui montetaient à Paris jusqu'à 2 000 livres et descendraient dans les plus petites bourgades jusqu'à 700 livres.

Tel était, dans ses grandes lignes, le projet Martineau. Tout à la fin, un dernier article se glissait, ainsi conçu : « Le roi sera supplié de prendre toutes les mesures qui seront jugées nécessaires pour assurer l'exécution du présent décret. » Que voulait-on du roi par ce langage énigmatique, sinon qu'il aplanît du côté de l'autorité religieuse, de l'autorité du pape peut-être, les obstacles aux volontés de la représentation nationale? Sous une forme péremptoire, les membres du Comité ecclésiastique venaient de tracer le plan d'une Église nouvelle, de l'Église de France régénérée, bref d'une Église vraiment nationale.

La discussion devant la Constituante s'ouvrit le 29 mai au milieu d'une grande affluence. Le plus considérable parmi les membres du clergé, M. de Boisgelin, archevêque d'Aix, parut le premier à la tribune. Son langage avait sans doute été concerté avec ses collègues. M. de Boisgelin convint de l'opportunité des réformes : « Si le Comité ecclésiastique, dit-il avec une pointe d'ironie, veut ramener l'Église à sa pureté primitive, ce ne sont pas les évêques, successeurs des apôtres, qui pourront contredire à de telles pensées. » Et il continua : « A ceux qui nous font souvenir de nos devoirs, nous sommes fondés à rappeler nos droits. » Partant de là, il établit les prérogatives de l'autorité spirituelle, et avec beaucoup d'énergie nia la compétence de l'Assemblée pour changer la discipline ecclésiastique. Il dénonça surtout le bouleversement des juridictions diocésaines, le système électif pour les ministres du culte, la négation ou l'oubli du droit pontifical en matière d'institution canonique. Il conclut en réclamant que l'Église gallicane fût constituée en concile national : « Dans le cas, ajouta-t-il, où cette proposition serait repoussée, nous déclarons ne pas pouvoir participer aux débats. »

Le projet du comité eut quatre sortes d'apologistes : les légistes, jaloux de défendre l'œuvre marquée de leur estampille (leur principal organe fut Treilhard); les jansénistes, ravis de voir Rome abaissée (ils eurent Camus pour interprète); les prêtres déserteurs de l'ancienne Église et impatients de se faire remarquer dans l'ordre nouveau (tels l'abbé Gouttes, futur évêque de Saône-et-Loire; Gobel, futur évêque de Paris; Massieu, futur évêque de l'Oise; Dumouchel, futur évêque du Gard; Jallet, futur évêque des Deux-Sèvres); enfin les hommes d'extrême-gauche, attentifs à pousser, par la réforme religieuse, la réforme politique (au premier rang desquels il faut placer Robespierre qui prit quatre fois la parole). De toutes leurs harangues ou discussions, il ne sortit rien d'important. Dans le projet primitif, le roi pouvait casser jusqu'à trois fois les élections épiscopales; la Constituante abolit cette intervention qu'elle jugea incompatible avec la plénitude du droit populaire. Martineau autorisait le clergé rural à posséder une petite propriété (oh! combien mince!) ; l'Assemblée ne reconnut plus qu'un seul mode de rétribution : le salaire en argent. Enfin le Comité ecclésiastique entendait que « le roi fût supplié de prendre toutes les mesures qu'il jugerait nécessaires pour l'exécution du présent décret; » cette latitude laissée au roi fut supprimée. L'Assemblée, sur la demande de l'abbé Grégoire, protestait seulement « de l'unité de foi et de communion avec le chef de l'Église universelle. » De recours à l'autorité papale, il ne pouvait être question. Une première application du projet fut la fixation des territoires épiscopaux. En plus de soixante départements, l'Assemblée fixa au chef-lieu le siège de l'évêché; dans les autres, elle l'établit ailleurs, soit à raison de la convenance des locaux, soit par respect des anciens souvenirs. Les dix évêchés métropolitains furent attribués aux villes de Paris, Rouen, Reims, Besançon, Lyon, Aix, Toulouse, Bordeaux, Bourges, Rennes. L'ensemble du décret fut adopté le 12 juillet. Toutefois les dernières dispositions additionnelles ne furent votées que le 24 juillet 1790.

Pour que la loi fût exécutoire, il fallait que le roi la sanctionnât et la promulguât. Louis XVI ne voulut pas entrer en lutte avec l'Assemblée. Et en dépit de l'espoir que l'épiscopat fondait sur lui, après avoir suspendu quelque temps la promulgation des décrets et sans avoir reçu de Rome l'avis qu'il sollicitait, il se décida à promulguer la *Constitution civile du clergé* (24 août 1790). A peine avait-il donné sa signature que la réponse du pape arrivait; elle conjurait Louis XVI de s'opposer invinciblement à la loi. Il était trop tard. Les regrets du pape se traduisirent par le bref *Intimo ingemiscimus corde*, en date du 20 septembre. Les événements qui allaient suivre devaient contrister plus profondément encore le cœur du souverain pontife.

Les évêques, membres de l'Assemblée, par manière de protestation, publièrent le 30 octobre 1790, sous le titre d'*Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé*, une réfutation complète de la loi. Le mémoire était bref. Il signalait l'étrangeté de donner comme origine au pouvoir épiscopal une élection modelée sur les élections politiques. Il marquait l'état de dépendance des évêques, subordonnés désormais à leurs *vicaires*, lesquels exerçant collectivement l'autorité seraient *évêques en corps*. Il rappelait qu'un évêque ne peut être destitué que suivant les formes canoniques et que, si une démission peut rendre un siège vacant, elle ne supprime pas le siège lui-même. Il s'élevait contre la suppression des chapitres. Il affirmait la primauté apostolique. 30 archevêques ou évêques, membres de l'Assemblée nationale, signèrent cet exposé, qui reçut en outre les adhésions de 93 prélats.

Cependant le gouvernement pressait l'exécution de la loi. Pendant les mois de septembre et d'octobre, la Constitution civile avait été publiée dans les départements. Les évêques destitués ne pouvaient manquer de crier haut leur protestation. « Je ne peux pas plus renoncer au contrat spirituel qui me lie à mon Église que je ne puis renoncer aux promesses de mon baptême, écrit l'évêque de Senez... Je suis à mon troupeau à la vie, à la mort. » Ses collègues tenaient, pour

la plupart, un langage semblable. L'Assemblée alors jugea bon d'étouffer les résistances par une loi plus contraignante.

Un député obscur, Voidel, en fut le rapporteur. Celui-ci prétendit voir dans la résistance du clergé une ligue formée contre l'État et contre l'Église. « Quand la volonté publique s'est exprimée, dit-il, les individus n'ont qu'à obéir. » Et sur ce principe, le projet de loi obligeait au serment les évêques conservés en fonctions et les vicaires épiscopaux, les curés conservés et leurs vicaires, les supérieurs et directeurs de séminaires, les professeurs de séminaires et collèges, et tous autres ecclésiastiques *fonctionnaires publics*. Le serment serait prêté un jour de dimanche, à l'issue de la grand'messe, et dans la huitaine à partir de la publication. Toutefois les ecclésiastiques, membres de la Constituante, le prêteraient à l'Assemblée nationale, et dans la huitaine qui suivrait la sanction. La formule serait « : Je jure d'être fidèle à la nation et au roi et de maintenir la Constitution décrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le roi. » Comme on le voit, la Constitution civile du clergé n'était point expressément nommée, mais l'intention évidente du législateur était de la comprendre dans le mot générique de « Constitution », et nul ne songea à une autre interprétation. Quiconque refuserait le serment serait censé avoir renoncé à son office et serait remplacé. Les ministres du culte qui, sans avoir prêté serment, continueraient à s'immiscer dans leurs anciennes fonctions, seraient poursuivis comme perturbateurs du repos public et perdraient leurs droits de citoyens, sans préjudice de plus grandes peines, s'il y avait lieu.

La discussion d'un tel projet ne pouvait être que violente, tant les intérêts en jeu étaient sacrés. Parmi les orateurs, il faut citer deux noms entre tous, celui de Mirabeau et celui de l'abbé Maury. Malgré les subtilités de Mirabeau et l'éloquence de Maury, le projet fut adopté. C'était le 27 novembre 1790, date mémorable dans l'histoire religieuse de la France. « La loi du 27 novembre coupa tous les ponts, » écrit M. de Montlosier. Un schisme était inévitable. Le clergé, en la personne de Boisgelin, et le roi supplièrent Pie VI d'accepter, comme pis aller, la Constitution civile. Le pape hésitait; Louis XVI, à bout de résistance, finit par donner son acceptation (26 décembre 1790). Le sort en était jeté.

Un délai de huitaine était accordé pour le serment aux membres ecclésiastiques de l'Assemblée. Dès le 27 décembre l'abbé Grégoire s'exécuta, en disant : « Après le plus mûr, le plus sérieux examen, nous déclarons ne rien apercevoir dans la Constitution qui puisse blesser les vérités saintes que nous devons croire et enseigner. » Soixante-deux prêtres suivirent son exemple, parmi lesquels Expilly, qui venait d'être nommé évêque de Quimper. Le lendemain, l'évêque d'Autun, Talleyrand; le 2 janvier, Gobel, évêque de Lydda et coadjuteur de Bâle, franchirent les degrés de la tribune pour prononcer le serment. Jusqu'au 4 janvier, l'opération traîna en longueur. Mais ce jour-là, sous la pression de Barnave, il fallut que tous les membres de l'Assemblée se prononçassent. Les évêques regimbèrent. « J'ai soixante-dix ans, dit l'évêque de Poitiers; j'en ai passé trente-cinq dans l'épiscopat, où j'ai fait tout le bien que je pouvais faire. Accablé d'années, je ne veux pas déshonorer ma vieillesse. je ne veux pas prêter serment. » Si la journée du 4 janvier 1791 fut désastreuse pour l'Assemblée, du moins on peut dire que l'honneur du clergé, en la personne des évêques, fut sauvegardé. Pas un d'entre eux ne plia. Ainsi sur quarante-quatre évêques ou archevêques qui avaient leur place à la Constituante, deux seulement avaient fait défection : Talleyrand et Gobel. Parmi les curés, quatre-vingt-onze faiblirent. A cette liste il faut ajouter seize prêtres, les uns engagés dans l'enseignement, les autres libres de tout lien. L'addition de tous ces chiffres faisait un total de cent neuf jureurs. Le lendemain et les jours suivants, ce nombre diminua par une vingtaine de rétractations, les unes portées à l'Assemblée, les autres consignées en des lettres aux journaux. Ces défalcations ramenèrent à quatre-vingt-neuf, c'est-à-dire à un peu moins du tiers de la représentation ecclésiastique, le nombre des jureurs. A ces ouvriers de la première heure, la Révolution paierait sans tarder sa dette de reconnaissance. Dix-neuf deviendraient évêques : ce furent Aubry (évêque de la Meuse), Bécherel (évêque de la Manche), Charrier de la Roche (évêque de la Seine-Inférieure), Dumouchel (évêque du Gard), Expilly (évêque du Finistère), Gausserand (évêque du Tarn), Gobel (évêque de Paris), Gouttes (évêque de Saône-et-Loire), Grégoire (évêque de Loir-et-Cher), Joubert (évêque de la Charente), Laurent (évêque de l'Allier), Lecesve (évêque de la Vienne), Lindet (évêque de l'Eure), Marolles (évêque de l'Aisne), Massieu (évêque de l'Oise), Rigouard (évêque du Var), Royer (évêque de l'Ain), Thibaut (évêque du Cantal), Saurine (évêque des Landes).

Dans Paris et la province, le nombre des jureurs est impossible à déterminer exactement. D'après un chiffre proclamé officiellement il y aurait eu à Paris 629 serments contre 450 refus de jurer. Ces chiffres ont été truqués: des ecclésiastiques étrangers ou sans fonction ont été ajoutés comme jureurs au clergé parisien authentique. Indiquons seulement quelques chiffres réels : à Saint-Étienne-du-Mont, sur 21 prêtres, 20 prêtèrent serment; à Saint-Jacques-du-Haut-Pas, 2 ecclésiastiques seuls résistèrent; dans la grande et populeuse paroisse Saint-Eustache, le curé Poupart succomba pareillement et entraîna dans sa défaillance la plus grande partie de son clergé; à Saint-Laurent, il n'y eut que trois refus. Bref sur 52 curés de Paris, 23 prêtèrent le serment, 27 le refusèrent (deux cures étaient vacantes). Parmi les vicaires généraux, il n'y eut pas un seul serment; il en fut de même au séminaire Saint-Sulpice. Tout compte fait, un historien sérieux, M. de la Gorce, estime que la majorité du clergé de Paris resta fidèle à l'Église.

Pour le reste de la France on n'a guère plus de précision, sauf dans l'épiscopat. Parmi les prélats préposés aux divers diocèses, quatre seulement jurèrent : Talleyrand, évêque d'Autun, Brienne, archevêque de Sens, Jarente, évêque d'Orléans, Lafont de Savine, évêque de Viviers. Il semble que l'Église de France se soit plutôt purgée qu'affaiblie par ces défections. On connaît Talleyrand: le cardinal de Brienne était surtout fameux par ses vices, M. de Jarente par ses dettes: quant à Lafont de Savine, l'incohérence de son esprit faisait parfois douter de sa raison. A ces quatre personnages il faut ajouter trois coadjuteurs ou évêques *in partibus*, à savoir Gobel, coadjuteur de l'évêque de Bâle, comme nous l'avons dit, Martial de Brienne, coadjuteur de son oncle à Sens, Dubourq-Miraudot, évêque de Babylone.

Dans les grandes villes, le clergé se tient bien, la fidélité est la règle, la faiblesse l'exception, A Strasbourg, il n'y a que trois jureurs. Metz, Besançon, Reims, Châlons-sur-Marne, Amiens, offrent le même exemple de résistance. A Arras, les onze curés de la ville refusent le serment, hormis un seul, qui aussitôt reçoit la mitre. A Lille, trois défaillances; à Nantes, sur 81 prêtres, 52 se dérobent au serment; à Rennes, un seul fléchit. Les villes du Midi sont, en général, encore plus fermes que celles du Nord. A Montpellier, pas un curé, pas un vicaire ne jure; à Bordeaux, trois prêtres seulement; à Nîmes, un seul: à Aix, pas d'autre défection que celle d'un vicaire; à Nevers, deux curés. Une seule grande cité fait tache, Orléans, où, à

la suite de Jarente, l'unanimité du clergé se précipite dans la soumission à la loi. Le clergé rural et celui des petites villes n'est pas aussi résistant que celui des grandes cités. Les *Archives nationales* conservent, pour 47 départements, les états envoyés à l'Assemblée par les directoires des chefs-lieux et contenant le relevé des serments prêtés ou refusés. Cinq de ces états sont tout à fait incomplets. Pour les 42 autres départements, sur 23 093 prêtres appelés à jurer, 13 118 ont prêté le serment, 9 915 l'ont refusé : ce qui fournit pour 100 prêtres, une proportion de 56 à 57 jureurs contre 43 à 44 réfractaires. Mais il importerait de contrôler cette statistique. Et surtout, il faut remarquer que, dans les relevés officiels, on ne retrouve ni la Normandie peu entraînée, sauf l'Eure, vers la Révolution, ni l'Ille-et-Vilaine où, d'après le propre témoignage des autorités, « un quart à peine de prêtres a juré », ni la Vendée où « il n'y eut presque pas de serments purs et simples », ni la Haute-Garonne où le district de Revel ne fournit sur cent ecclésiastiques que six assermentés, etc. Ainsi se détachent quinze ou seize départements où le schisme eut peu de prise. Il ne faut pas oublier qu'un certain nombre d'assermentés se rétractèrent. Après une étude aussi minutieuse que possible du sujet, M. de la Gorce conclut que si on arrêtait, six mois après le serment, la statistique des prêtres fidèles, le chiffre varierait entre 52 et 55 pour 100. Les jureurs seraient donc en minorité.

Il fallait maintenant remplir les places légalement vacantes : sièges épiscopaux et cures. Les élections y pourvurent. Les élections faites, il fallait le sacre et l'institution canonique. Pour le sacre, il fallait un évêque assermenté. D'évêques assermentés, nous l'avons dit, il n'y en avait que quatre. De ces quatre, Lafont de Savine, évêque de Viviers, était loin et se dérobait. Le cardinal de Brienne et M. de Jarente déclinaient la fonction; on leur attribua ce mot, qui n'est probablement pas authentique : « Je jure, mais je ne sacre pas. » Restait Talleyrand. Le 24 février 1791, il sacra solennellement (assisté de Gobel et de Dubourg-Miraudot), dans l'oratoire du Louvre, deux évêques qui cherchaient un consécrateur : Expilly, évêque élu de Quimper, Marolles, évêque élu de Soissons. Le maître des cérémonies de Saint-Sulpice fut envoyé par M. Emery pour contrôler l'acte de Talleyrand. Il rapporta que le rite habituel avait été observé. Toutefois il n'y eut pas de serment de fidélité au pape.

Grâce à Talleyrand, le grand obstacle au remplacement des évêques légitimes était surmonté. Dès lors les consécrations s'engendreraient comme un grain de blé devient moisson. Expilly et Marolles, sacrés le 24 février, participaient le 27 février au sacre de Saurine, évêque des Landes. Saurine, sacré le 27 février, sacra à son tour le 13 mars cinq de ses confrères. Lindet évêque de l'Eure, sacré le 6 mars, rendit le 20 mars le même service à Bécherel évêque de la Manche, à Maudru évêque des Vosges, à Robert évêque de la Charente-Inférieure. A certains jours, l'huile sainte se déversa à profusion : on sacra 9 évêques le 27 mars, 15 le 3 avril, 10 le 10 avril. Le 26 avril, il y avait 60 évêques sacrés. Entre tous les consécrateurs, le plus actif fut Gobel. Lui-même avait été proclamé évêque quatre fois, à Agen, à Colmar, à Langres, à Paris. Naturellement, entre tous ces sièges, il choisit Paris.

Les évêques élus et sacrés, il restait à nommer les curés. Autant il fut aisé à Paris de pourvoir aux cures vacantes, autant les remplacements furent difficiles dans les départements. Quelques jours avant les élections, Mirabeau, dans un accès de sincérité, avait dit : « Si l'Assemblée se figure que la destitution de vingt mille prêtres ne produira aucun effet dans le pays, c'est qu'elle a d'étranges lunettes. » Cette prévision se vérifia. Dans des milliers de communes éclate la révolte des consciences. A côté du curé élu d'après la loi, reste le plus souvent le curé qui a refusé le serment. Dans certaines paroisses le prêtre fidèle a la faculté de dire une messe basse à l'autel après son successeur intrus. Ailleurs, il dit la messe dans une grange, dans une chapelle de château, parfois même dans sa chambre. Le dimanche, on voit venir à lui tous ceux qui ont déserté l'église paroissiale. Ainsi s'affirme le schisme dans les paroisses aussi bien que dans les évêchés, en attendant que la persécution et l'exil frappent les évêques et les prêtres qui ont eu le courage de rester fidèles à l'Église romaine.

Ce schisme, l'Assemblée l'avait rendu inévitable. La parole du pape en proclame l'abomination. Pie VI avait hésité longtemps à se prononcer sur la loi du 27 novembre 1790. Enfin il se décide à marquer en deux brefs sa réprobation : l'un, daté du 10 mars 1791, est une réponse aux évêques signataires de l'*Exposition des principes;* l'autre, daté du 13 avril, est adressé au roi, aux évêques, aux prêtres et au peuple de France. Dans ce dernier bref, le pape frappe de suspense tout jureur, qui ne se sera pas rétracté dans l'espace de quarante jours. Il déclare nulles les élections épiscopales, sacrilèges les sacres. Il proclame pareillement nulles les élections aux cures. Il suspend de l'ordre épiscopal les prélats consécrateurs, de la première heure, les évêques d'Autun, de Lydda, de Babylone. Le document pontifical se termine par un mot de miséricorde, en exhortant les assermentés au repentir. Quant aux prélats, prêtres et catholiques fidèles, Pie VI les bénit, et leur applique un éloge emprunté à saint Léon : « Je vous félicite de ce que vous êtes demeurés inébranlables dans la doctrine évangélique et apostolique. »

Sicard, *L'ancien clergé de France*, Paris, 1894 et 1903, t. II et III; Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel*, Paris, 1907, et *L'Église de Paris et la Révolution*, Paris, 1908, t. I; surtout Pierre de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, 1909, t. I; Charonnot, *Mgr de la Luzerne et les serments pendant la Révolution*, Paris, 1918; Lavaquery, *Le cardinal de Boisgelin* (1732-1804), 2 vol., Paris, 1920.

E. VACANDARD.

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES.

— I. NATURE ET COMPOSITION DE L'OUVRAGE. — Les Constitutions apostoliques s'intitulent elles-mêmes : *Ordonnances des saints apôtres par Clément.* C'est un recueil de règlements, de décisions et de conseils, relatifs à la vie chrétienne et à la discipline ecclésiastique, qui auraient, à ce qu'elles prétendent, pour auteurs les apôtres eux-mêmes, et qui auraient été promulgués par saint Clément, le troisième successeur de saint Pierre. On verra plus tard ce qu'il faut penser de cette prétention. Disons, en attendant, que l'ouvrage, composé de huit livres et fort long, se divise nettement en trois parties. La première, l. I-VI, reproduit, en le remaniant et en l'adaptant à l'époque et au milieu où vivait l'auteur, un plus ancien ouvrage de la fin du IIIe siècle, la *Didascalie des apôtres*, conservée complètement en syriaque seulement, et dont M. l'abbé F. Nau a donné une traduction française (2e édition en 1912). Cet ouvrage s'occupe des évêques, de leur choix et de leurs devoirs, des diacres, des diaconesses, des veuves, de divers points de dogme et de discipline, de la Pâque et de la résurrection, des schismes et des hérésies, du soin des orphelins, etc. — La deuxième partie des Constitutions, l. VII, peut se diviser elle-même en deux sections. La première, chapitres I-XXXII, reproduit de même, en le développant, le petit écrit intitulé *Doctrine des douze apôtres* et désigné plus souvent par le nom de *Didachè*. Voir

ce mot plus loin dans ce Dictionnaire. La seconde section, dans les chapitres XXXIII-XXXVIII, XLVII-XLIX, donne des formules de prières, dans les chapitres XXXIX-XLV, des instructions relatives à l'instruction des catéchumènes et à la collation du baptême et, au chapitre XLVI, une liste des premiers évêques institués par les apôtres, Jacques à Jérusalem, Zachée à Césarée de Palestine, Evodius à Antioche,... Denys à Athènes... Philémon à Colosse, Onésime à Bérée, etc. Il est infiniment probable que tout cela repose sur des documents plus anciens qui nous restent inconnus. — Enfin, la troisième partie comprend le livre VIII. C'est, à vrai dire, celui où l'auteur a mis le plus du sien, le plus intéressant pour nous. On y peut distinguer trois sections : d'abord deux chapitres *Sur les charismes*, qui doivent reproduire peut-être d'assez près le traité, perdu, du même titre, de saint Hippolyte (IIIe siècle); puis vingt-quatre chapitres, III-XXVI, *Sur les ordinations*, dont la première source est probablement aussi l'ouvrage, en partie perdu, de saint Hippolyte intitulé *Tradition apostolique*. On y donne le cérémonial des ordinations de l'évêque, du prêtre, du diacre, de la diaconesse, du sous-diacre, du lecteur. Et, comme le nouvel évêque consacré doit immédiatement célébrer le saint sacrifice, les chapitres VI-XV contiennent le formulaire complet de la liturgie eucharistique. Puis viennent des indications sur l'institution des confesseurs, XXIII, des vierges, XXIV, des veuves, XXV, et des exorcistes, XXVI. Enfin, dans la troisième section, chapitres XXVII-XLVI, qui traite surtout *Des canons*, se trouvent accumulés, sans ordre apparent, des prescriptions et des prières liturgiques, des règlements concernant la vie de la communauté, les fêtes, les offices religieux, les suffrages pour les défunts, l'ordre à observer parmi les fidèles et les dignitaires de l'Église. A la suite de ces trois sections, chapitre XLVII, vient le texte des quatre-vingt-cinq canons dits des Apôtres, dont le dernier énumère les livres canoniques (l'Apocalypse est omise). Et l'ouvrage s'achève sur une dernière exhortation à en observer les prescriptions et les conseils.

II. Unité, date et lieu de la composition. — Comme on l'a vu, les Constitutions apostoliques sont plutôt une collection d'écrits qu'un écrit un. Mais ces écrits ont été retravaillés et remaniés par l'auteur, qui y a du reste ajouté du sien, en se rapportant aux usages qui avaient cours autour de lui. Cet auteur est-il le même pour toutes les parties de l'ouvrage; autrement dit, les Constitutions, dans leur forme actuelle, sont-elles l'œuvre d'un seul auteur? On peut répondre hardiment : oui : c'est un point que les travaux de F.-X. Funk ont mis à peu près hors de doute. Il est hors de doute aussi que saint Clément, dont le pontificat se place à la fin du Ier siècle, n'est pas cet auteur. Ce n'est pas lui qui a pu reproduire et remanier des ouvrages du commencement du IIIe siècle, comme ceux d'Hippolyte, un ouvrage de la fin de ce même siècle, comme la Didascalie, des canons du concile d'Antioche de 341, comme sont vingt des canons dits des Apôtres.

Quel est donc cet auteur? On essaiera de le déterminer de plus près quand on aura dit à quelle époque et dans quel lieu il faut mettre la composition des Constitutions. Or cette époque ne peut qu'être la fin du IVe ou le commencement du Ve siècle. D'un côté, en effet, la fête de la Nativité de Notre-Seigneur est fixée au 25 décembre, et ce n'est que vers la fin du IVe siècle qu'elle a été célébrée en Orient à cette date (vers 380, dit saint Jean Chrysostome). D'autre part, il n'est fait, dans les Constitutions, aucune allusion à l'hérésie nestorienne qui éclata vers 430. C'est donc entre 380 et 430 que les Constitutions furent écrites.

Où furent-elles écrites? En Syrie, ou peut-être à Antioche même. C'est ce que démontrent d'abord la manière de compter les mois, conforme à la manière syrienne, puis le texte de la liturgie de la messe signalé plus haut, texte qui rappelle parfois mot à mot celui de la liturgie antiochienne, tel qu'on peut le rétablir d'après les œuvres de saint Chrysostome.

III. Auteur. — Quant à l'auteur, on regarde comme fort probable qu'il est le même que l'interpolateur des Épîtres de saint Ignace. C'est ce que paraissent démontrer le parallélisme des pensées et l'identité des expressions qui se rencontrent dans les deux écrits. Cet auteur était ou bien apollinariste — c'est-à-dire n'admettait pas que Jésus-Christ eût eu une âme humaine — ou bien arianisant et, en tout cas, indulgent aux formules subordinatiennes qui présentaient le Verbe comme inférieur au Père. On ne trouve pas cependant l'apollinarisme dans les Constitutions, mais on y trouve bien des expressions subordinatiennes : l'auteur y est préoccupé avant tout de ce qui regarde la discipline ecclésiastique.

IV. Histoire. Autorité. — Quoi qu'il en soit, le faussaire trouva crédit en Orient, et l'on y admit bientôt, sur son affirmation, que saint Clément avait composé le livre, et que les apôtres en avaient porté les canons et les règlements. Le concile quinisexte de 692, qui accepta les canons apostoliques, ajouta sans doute que le reste des Constitutions avait été depuis longtemps altéré par les hérétiques et que, à cause de cela, il les rejetait; mais il ne nie pas, pour autant, qu'elles ne fussent, dans leur première rédaction, l'œuvre de Clément et des apôtres. En Occident, à part les cinquante premiers canons apostoliques, traduits et insérés dans sa collection par Denys le Petit au VIe siècle, les Constitutions furent ignorées du Moyen Age, et n'ont été connues que par les premières éditions au XVIe siècle. Bien que la découverte de plusieurs de leurs sources plus anciennes (la *Didachè*, la *Didascalie*, la *Tradition apostolique*) ait diminué pour nous leur valeur, les Constitutions n'en restent pas moins précieuses pour une meilleure connaissance du temps et du milieu où elles ont paru.

La meilleure édition des Constitutions apostoliques est celle de F.-X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905, en deux vol., avec traduction latine. Migne, dans *P. G.*, t. I, a reproduit celle de Cotelier. On trouvera dans tous les auteurs de Patrologie, français ou autres, une notice sur cet ouvrage.

J. Tixeront.

CONSULTEURS DIOCÉSAINS. — Dans les diocèses où le chapitre cathédral de chanoines n'a pu encore être institué ou rétabli — comme aussi dans les prélatures *nullius* séculières qui ne possèdent pas de chapitre, c. 326, — l'évêque (ou le prélat *nullius*) doit nommer, en tenant compte des prescriptions particulières du Saint-Siège, des *consulteurs diocésains*, c'est-à-dire des prêtres remarquables par leur piété, leurs mœurs, leur doctrine et leur prudence. C. 423.

Ces consulteurs doivent être au moins six, sauf dans les diocèses où il n'y a que peu de prêtres et où quatre peuvent à la rigueur suffire. Tous doivent demeurer dans la ville épiscopale ou aux environs. Avant d'entrer en fonctions, ils prêtent serment de remplir fidèlement leur office sans acception de personnes. C. 425.

Les consulteurs sont nommés par l'évêque pour trois ans. Les trois ans écoulés, l'évêque peut leur en substituer d'autres ou nommer les mêmes pour trois nouvelles années : ils sont indéfiniment rééligibles. Si, durant les trois ans, l'un d'eux vient à faire défaut, pour quelque cause que ce soit, l'évêque, de l'avis des autres consulteurs, nommera un remplaçant qui restera en fonctions jusqu'à la fin du triennat en cours.

Lorsque les trois ans expirent pendant la vacance du siège épiscopal, les consulteurs resteront en fonc-

tion jusqu'à l'arrivée du nouvel évêque. Celui-ci, dans les six mois qui suivent sa prise de possession, devra ou maintenir pour trois nouvelles années les anciens consulteurs, ou en nommer d'autres pour trois ans. C. 426. Si, pendant la vacance du siège, un des consulteurs meurt ou donne sa démission, le vicaire capitulaire, avec le consentement des autres consulteurs, en nommera un autre; mais ce dernier, pour remplir son office, une fois le siège pourvu, a besoin d'être confirmé dans ses fonctions par le nouvel évêque. C. 426.

L'assemblée des consulteurs diocésains joue le rôle du chapitre cathédral, considéré en tant que « sénat » et conseil de l'évêque. Aussi tout ce que le droit attribue au chapitre cathédral pour le gouvernement du diocèse, que le siège soit occupé, empêché ou vacant, doit s'entendre également de l'assemblée des consulteurs diocésains. C. 427.

Pendant la durée de leur charge, les consulteurs ne peuvent être révoqués que pour une cause juste, et de l'avis des autres consulteurs. C. 428.

F. Cimetier.

CONTEMPLATION. — I. Notion et espèces. II. Contemplation acquise. III. Contemplation infuse : ses caractères généraux. IV. Phases principales de la contemplation infuse. V. Différence entre les phénomènes mystiques et les psycho-névroses. VI. Direction des âmes contemplatives.

I. Notion et espèces. — 1° Contempler en général est regarder un objet avec admiration. *a*) Il y a une *contemplation naturelle*, qui peut être *sensible*, *imaginative* ou *intellectuelle*. Elle est *sensible*, quand on regarde longuement et avec admiration un beau spectacle, par exemple l'immensité de la mer ou une chaîne de montagnes. On l'appelle *imaginative*, quand, par l'imagination, on se représente longuement, avec admiration et affection, une chose ou une personne aimée. Elle se nomme *intellectuelle* ou *philosophique*, lorsqu'on arrête son esprit avec admiration, et par une simple vue, sur quelque grande synthèse philosophique, par exemple, sur l'Être absolument simple et immuable, principe et fin de tous les êtres. *b*) Mais il y a aussi une contemplation *surnaturelle*, et c'est celle dont nous nous occupons ici. C'est *une vue simple et affectueuse de Dieu ou des choses divines qui se fait sous l'influence de la grâce, simplex intuitus veritatis*, dit saint Thomas, IIª IIæ, q. CLXXX, a. 1.

2° On peut en distinguer *trois sortes :* la contemplation *acquise*, qui est une vue simple et affectueuse de Dieu ne dépassant pas les forces de notre activité aidée de la grâce; la contemplation *infuse*, qui est une vue simple, affectueuse et prolongée de Dieu et des choses divines, qui se fait sous l'influence des dons du Saint-Esprit et d'une grâce actuelle spéciale qui s'empare de nous, et nous fait agir plus passivement qu'activement; la contemplation *mixte*, qui est *alternativement active et passive* : c'est la période de transition entre les deux et c'est déjà une oraison mystique. Il nous suffira donc de décrire les deux premières.

II. De la contemplation acquise. — C'est le nom qu'on donne, depuis le XVIIe siècle, à ce genre d'oraison qui consiste dans une *simple vue et attention amoureuse* vers Dieu ou quelque objet divin. On l'appelle encore l'oraison de *recueillement*, de *simple regard*, ou de *simple vue de foi*, ou, avec Bossuet, l'oraison de *simplicité*.

1° *Nature.* — Si on la compare avec l'oraison *discursive* des commençants et *affective* des progressants, on y remarque une triple simplification : 1. la *diminution*, puis la *suppression* des raisonnements; convaincue depuis longtemps de toutes les vérités chrétiennes, l'âme ne peut plus *discourir* ou *raisonner* et passe presque immédiatement aux affections. Le moment vient où, sous l'action de la grâce, par un simple *regard synthétique* et *intuitif*, elle perçoit ces vérités avec la clarté des premiers principes. 2. Une simplification analogue s'opère dans les *affections;* au début elles étaient nombreuses et variées; mais bientôt une seule et même affection se prolonge pendant plusieurs minutes; la pensée, par exemple, que Dieu est mon père et m'aime comme son enfant, me saisit tellement que je m'y arrête longuement et amoureusement. 3. Cette simplification s'étend bientôt à *la vie tout entière*; ainsi cette pensée que Dieu est mon père me poursuit tout le jour, et, tout en vaquant à mes occupations ordinaires, j'adore et j'aime ce Père bien-aimé qui vit en moi.

2° *Avantages.* — Il est évident que ce genre d'oraison glorifie Dieu et sanctifie l'âme beaucoup plus que l'oraison ordinaire.

1. Elle *glorifie Dieu :* car ce regard habituel et affectueux vers Dieu transforme en actes de religion, de reconnaissance et d'amour non seulement nos exercices de piété, mais encore nos actions ordinaires; nous les faisons pour plaire à Dieu ou lui gagner des âmes, et volontiers nous redisons souvent dans notre cœur le cantique de Marie : *Mon âme glorifie le Seigneur, Magnificat anima mea Dominum.*

2. Elle *sanctifie l'âme :* en regardant Dieu avec amour, nous nous détachons plus facilement et plus complètement des créatures, que nous n'estimons plus qu'autant qu'elles sont un reflet de ses divines perfections. Nous les aimons alors en Dieu et pour Dieu, et la pratique de la charité fraternelle nous devient d'autant plus facile que, voyant Jésus dans le prochain, nous sommes heureux de lui rendre service dans la personne de nos frères. L'humilité elle-même, si difficile à notre pauvre nature, se pratique plus aisément : en voyant le tout de Dieu et notre néant, sa sainteté infinie et nos nombreux péchés, nous sommes pleins de confusion, et nous nous réjouissons que Dieu soit glorifié et que nous soyons humiliés: au lieu de nous préférer au prochain, nous pensons aux qualités que le Bon Dieu a mises en lui, et nous consentons qu'il soit plus honoré que nous.

Qu'on ne dise pas que ce simple regard sur Dieu favorise l'oisiveté; sainte Thérèse répond, *Vie par elle-même*, c. XIII, que ce regard affectueux vaut mieux que tous les raisonnements, que regarder Dieu et l'écouter, que lui dire son amour et le louer, est non une perte de temps mais un gain véritable, et que l'âme y trouve une nourriture substantielle et vivifiante. Toutefois on ne peut normalement profiter de ce genre d'oraison que lorsque, par de pieuses lectures et considérations, on a déjà acquis des convictions profondes qu'une simple vue de foi fait revivre promptement.

3° *La manière de pratiquer cette contemplation* varie selon le tempérament, le caractère des différentes personnes et les mouvements de la grâce.

1. Il en est qui, comme le dit le curé d'Ars, se mettent devant le tabernacle, regardent Jésus, lui ouvrent leur cœur, se complaisent en sa sainte présence et communient à ses dispositions.

2. D'autres, suivant le conseil de sainte Thérèse, se représentent vivement quelque scène de la Passion, et se tiennent silencieusement près de Jésus pour compatir à ses souffrances; elles se pénètrent de la pensée que Jésus les regarde; elles lui tiennent compagnie, s'humilient à ses pieds, trouvent leur joie en cette attitude, tout en se reconnaissant indignes de demeurer en sa présence.

3. Il en est qui aiment à parcourir doucement un texte de la Sainte Écriture, à le ruminer, à s'en nourrir. Ainsi cette parole de saint Paul : « Il m'a aimé et s'est livré pour moi, » *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me*, Gal., II, 20, suffit pour occuper leur esprit et leur cœur

pendant un temps notable : ils voient d'un coup d'œil synthétique Jésus les poursuivant de son amour, se donnant, s'immolant pour eux, et ils n'ont qu'un désir, celui de répondre à cet amour en se donnant, en s'immolant tout le long du jour pour lui.

4. A ceux qui ont goûté la spiritualité de l'École française du XVII^e siècle, M. Olier propose ces trois mots qui ramènent toute notre oraison à une union très simple avec le Verbe Incarné : *Jésus devant les yeux, — dans le cœur, — dans les mains.* Jésus *devant les yeux*, c'est Jésus contemplé comme modèle, adoré, aimé, loué, remercié, glorifié. Jésus *dans le cœur*, c'est Jésus attiré en nous par une ardente demande, venant vivre en nous avec ses vertus, les imprimant dans notre âme avec notre collaboration. Jésus *dans les mains*, c'est Jésus nous suggérant une résolution et nous donnant la force de l'accomplir, nous rappelant que nous sommes ses membres, que nous devons sans cesse recevoir de lui le mouvement et la vie, et ne rien faire que pour accomplir sa sainte volonté. En d'autres termes, regarder Jésus affectueusement et l'attirer en soi pour vivre de sa vie, voilà au fond la méthode olérienne.

5. Aux âmes qui ne peuvent ni discourir ni faire de pieuses affections, le P. Piny conseille l'oraison du cœur, qui pourrait s'appeler une oraison de volonté. « Cette oraison consiste à *vouloir* passer tout le temps de l'oraison à aimer Dieu, et à l'aimer plus que nous-mêmes, à vouloir y être pour le prier par un esprit de charité; à vouloir y demeurer abandonné à sa divine volonté... Il faut remarquer que l'amour a cet avantage sur les actes de la plupart des vertus et sur les autres sortes d'union, que, si nous *voulons* aimer, nous *aimons*, que, si nous voulons par une véritable volonté nous unir amoureusement à la volonté de Celui que nous aimons ou que nous voulons aimer, nous possédons aussitôt cette union par cet acte de notre volonté: l'amour, en effet, n'est pas autre chose qu'un acte affectif de notre volonté. »

4° *Rapports de cette oraison avec la contemplation infuse.* — Elle n'est pas encore, au moins généralement, une contemplation *mystique* ou *infuse :* regarder Dieu et l'aimer pendant quelques minutes, quand, pendant de longues années, on a médité sur ses divins attributs ou sur les mystères de Jésus, ne semble pas dépasser les forces d'une âme fervente soutenue par la grâce de Dieu. Mais c'est une *disposition favorable* à la contemplation infuse. Elle met, en effet, l'âme dans un état qui la rend très attentive et très docile aux mouvements de la grâce, *facile mobilis a Spiritu Sancto.* Quand donc il plaira à la divine Bonté de *s'emparer* d'elle pour y produire un recueillement plus profond, une vue plus simple, un amour plus intense, elle entre dans la seconde phase de l'oraison de simplicité, telle que Bossuet la décrit au n. 5 de la *Manière courte et facile de faire l'oraison de foi :* « Ensuite il ne faut pas se multiplier à produire plusieurs autres actes ou dispositions différentes, mais demeurer simplement attentif à cette présence de Dieu, exposé à ses divins regards, continuant ainsi cette dévote attention ou exposition tant que Notre-Seigneur nous en fera la grâce, sans s'empresser à faire d'autres choses que ce qui nous arrive, puisque cette oraison est une oraison avec Dieu seul, et une union qui contient en éminence toutes les autres dispositions particulières, et qui *dispose l'âme à la passivité*, c'est-à-dire que *Dieu devient le seul maître de son intérieur*, et qu'*il y opère plus particulièrement qu'à l'ordinaire : tant moins la créature travaille, tant plus Dieu opère puissamment :* et puisque l'opération de Dieu est *un repos*, l'âme lui devient donc en quelque manière semblable en cette oraison, et y reçoit aussi des effets merveilleux. »

On remarquera ces expressions que nous avons soulignées et qui indiquent si clairement l'action puissante, spéciale de Dieu et la passivité de l'âme; ici il est bien question de la contemplation *infuse*, et l'oraison, commencée avec une certaine activité par un regard amoureux sur Dieu, se termine par le repos ou quiétude, où Dieu opère beaucoup plus puissamment que l'âme.

III. Caractères généraux de la contemplation infuse. — D'après ce que nous avons dit, ce qui caractérise cette contemplation, c'est qu'elle se fait *sous l'influence des dons du Saint-Esprit et d'une grâce actuelle spéciale qui s'empare de l'âme et la fait agir plus passivement qu'activement.* Il nous faut donc expliquer la *part de Dieu* et la *part de l'homme* dans la contemplation; il nous sera alors facile d'en comprendre les avantages.

I. La part de Dieu. — C'est à lui évidemment que revient la part principale, puisque lui seul peut s'emparer de nous et nous mettre dans l'état passif.

1° *C'est lui qui appelle les âmes à la contemplation*, don essentiellement gratuit, qui, comme le déclare sainte Thérèse, « ne peut s'acquérir ni par industrie ni par effort quelque peine que l'on se donne pour cela. » *Seconde relation au P. Rodriguez, Œuvres*, édit. des Carmélites de Paris, t. II, p. 295. Dieu seul en effet peut nous mettre dans l'état passif. Sans doute quelques théologiens pensent que ce don peut être mérité *de congruo*, mais ce mérite de *simple convenance* n'enlève pas son essentielle gratuité. C'est donc avec raison que le P. Janvier disait à Notre-Dame, *Carême* 1923, Retraite, 2^e Instr : « La contemplation infuse est une grâce éminente et spéciale, que Dieu donne *à qui il lui plaît, quand il lui plaît, dans la mesure où il lui plaît.* »

1. Généralement et d'une façon *normale* Dieu ne l'accorde qu'aux âmes bien *préparées*, qui pendant longtemps ont pratiqué le détachement complet, la mortification des passions intérieures, l'humilité, l'amour de Dieu allant jusqu'au saint abandon, la charité fraternelle, le silence intérieur et la docilité au Saint-Esprit. Toutefois, il est des âmes privilégiées que Dieu appelle à la contemplation dès leur *enfance :* telles sainte Rose de Lima, et, de nos jours, la bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus. Il est même des *adultes*, encore dénués de vertus, auxquels Dieu accorde d'une façon transitoire ce privilège, pour les attirer à lui, les sevrer des jouissances mondaines et les aider ainsi à se corriger de leurs défauts. Sainte Thérèse, *Chemin de la perfection*, c. XVI, nous atteste en avoir vu plusieurs exemples. La contemplation n'est donc pas toujours en rapport avec le degré de perfection intérieure, et, de l'aveu de tous les auteurs, il est des contemplatifs qui sont moins parfaits que ceux qui ne le sont pas.

2. Est-ce que toutes les *âmes en état de grâce* sont appelées à la contemplation? *a*) Il y a aujourd'hui d'assez nombreux théologiens de toutes les écoles qui pensent que toutes les âmes en état de grâce y sont appelées mais d'une façon *générale, éloignée* et *suffisante;* si beaucoup n'y arrivent pas, c'est ou bien par leur faute ou parce qu'elles ne se trouvent pas dans les conditions de tempérament, d'éducation, d'occupations habituelles favorables à la contemplation. La raison fondamentale de cette opinion c'est que le principe radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune, c'est-à-dire la grâce sanctifiante avec les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit. Si donc nous cultivons les vertus et les dons, nous arriverons à la contemplation. *b*) D'autres au contraire, frappés de ce qu'il y a si peu d'âmes contemplatives, même parmi celles qui sont ferventes, se disent que la contemplation est sans doute un excellent *moyen* de perfection, peut-être même le meilleur en soi, mais qu'il en est d'autres, et que Dieu, qui n'est

pas égalitaire, n'appelle pas toutes les âmes à se sanctifier par les mêmes moyens, si bien qu'on peut être un saint et répondre à sa vocation sans être élevé sur terre à la contemplation. *c*) Sans avoir la prétention de résoudre ce conflit, nous pouvons dire que, bien qu'*en soi*, Dieu puisse élever à la contemplation tous les tempéraments, même les plus actifs, et cela dans toutes les occupations, même les plus absorbantes, cependant *en fait* il y a des tempéraments et des genres de vie qui sont plus aptes que d'autres à la contemplation infuse; et, comme Dieu proportionne généralement ses grâces au tempérament et aux devoirs professionnels d'un chacun, il est bien probable qu'il n'appelle pas *vraiment* toutes les bonnes âmes à la contemplation. Nous pensons toutefois que celle-ci n'est pas *en soi* un de ces phénomènes *extraordinaires* qui tiennent du miracle, mais qu'elle est le *prolongement normal* de la vie intérieure et *en soi* le chemin ordinaire de la sainteté et de la vertu habituellement héroïque. Tel est en particulier l'enseignement des Carmes, héritiers de la doctrine thérésienne.

3. D'ailleurs ce qui importe en pratique, c'est de connaître les *signes de l'appel prochain à la contemplation*, et, sur ce point, toutes les écoles acceptent l'enseignement si précis de saint Jean de la Croix, qui réduit ces signes aux trois suivants, *Montée du Carmel*, l. II, c. XI-XII :

Premier signe. « La *méditation devient impraticable, l'imagination reste inerte, le goût de cet exercice a disparu*, et la saveur produite autrefois par l'objet auquel s'appliquait l'imagination s'est changée en sécheresse. Aussi longtemps que la saveur persiste, et qu'on peut passer, en méditant, d'une pensée à une autre, il ne faut pas l'abandonner, sauf au moment où l'âme éprouve la paix et la quiétude, dont il sera question à propos du troisième signe. » La cause de ce dégoût, ajoute le saint, c'est que l'âme a déjà retiré presque complètement des choses divines tout le bien spirituel que la méditation discursive en pouvait dégager; elle ne sait plus s'y plier, le goût et la saveur ne reviennent plus; elle a donc besoin d'un nouveau procédé.

« Le second signe se manifeste par *manque complet d'envie de fixer soit l'imagination soit le sens sur n'importe quel objet particulier*, intérieur ou extérieur. Je ne dis pas que l'imagination ne se manifestera plus par le va-et-vient qui lui est propre, — et qui agit sans effort même dans un profond recueillement, — mais que l'âme n'aura aucun désir de la fixer intentionnellement sur des objets étrangers. » C'est que, comme le remarque le saint, l'âme, en cet état, trouve immédiatement à sa portée et boit suavement *l'eau vive* que Dieu verse en son cœur.

« Le signe le plus décisif est celui-ci : *L'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, fixant sur Lui son attention affectueuse sans considération particulière*, avec paix intérieure, quiétude et repos, sans actes ni exercices proprement discursifs des puissances, — entendement, volonté, mémoire, — par enchaînement d'idées. Elle se contente de la connaissance et de l'attention *générale* et *amoureuse* dont nous parlons; sans perception particulière d'autre chose. »

Remarquons ici, avec saint Jean de la Croix, que *ces trois signes doivent coexister* conjointement pour qu'on puisse en toute sécurité abandonner la méditation et entrer dans la contemplation. — Ajoutons, avec le même saint, qu'il est avantageux, dans les premiers temps où l'on jouit de la contemplation, de reprendre parfois la méditation discursive; cela devient même nécessaire si l'âme voit qu'elle est inoccupée dans le repos de la contemplation; alors en effet la méditation s'impose tant que l'âme n'aura pas acquis *l'habitude* de contempler.

2° Après avoir appelé les âmes à la contemplation, Dieu leur donne une *grâce actuelle spéciale*, que plusieurs appellent *opérante*, pour mettre en action les *dons du Saint-Esprit*.

1. Cette grâce prend en nous l'*initiative*, et, sans nous laisser le temps de réfléchir, nous donne des illuminations et des inspirations qui dépassent notre activité naturelle, même aidée de la grâce ordinaire; c'est une grâce qui sollicite suavement et obtient efficacement notre consentement; par elle nous sommes plus passifs qu'actifs : notre activité se borne à consentir librement à l'opération de Dieu, à nous laisser conduire par l'Esprit-Saint, à suivre promptement et généreusement ses moindres inspirations. C'est pour cela qu'elle nous met dans l'état *passif* ou *mystique* proprement dit, qui, comme on le voit et comme on le verra mieux encore par la suite, n'exclut pas notre activité, mais l'intensifie, tout en la subordonnant à l'action de Dieu.

2. Bien que tous les *dons* concourent dans une certaine mesure à l'acte de la contemplation, il en est trois cependant qui y coopèrent d'une façon spéciale, qui en sont, pour ainsi dire, les *principes élicitifs formels*. A vrai dire, ce sont nos facultés elles-mêmes, l'intelligence et la volonté, qui, sous l'action de la grâce opérante et des dons, sont les principes élicitifs de la contemplation; mais, comme les *facultés* et les *dons* concourent *indivisiblement* à cet acte, on dit avec raison que les dons eux-mêmes en sont les principes.

Ces trois dons sont ceux de *science*, d'*intelligence* et de *sagesse;* ils se prêtent un mutuel concours, et souvent agissent ensemble, bien que l'un d'entre eux semble prédominer. Ainsi le don de *science* nous élève des créatures à Dieu pour nous unir à lui : il est accompagné d'une *lumière* qui nous fait voir clairement le néant des créatures et d'une *force* qui nous détache d'elles et nous porte à ne les utiliser que comme des échelons pour aller à Dieu. Le don d'*intelligence* nous fait pénétrer jusque dans les mystères divins, non pas sans doute pour nous les faire comprendre, mais pour nous montrer les harmonies secrètes qui existent entre notre âme et Dieu, comme aussi entre les principaux dogmes, par exemple ceux de la Trinité, de l'Incarnation, de la grâce et de la gloire; ces harmonies nous ravissent tellement que nous avons peine à en détacher notre esprit et notre cœur. Le don de *sagesse*, en nous faisant tout apprécier par rapport à Dieu et savourer les choses divines, fixe encore plus amoureusement notre esprit et notre cœur sur l'objet contemplé, et nous fait adhérer à lui, avec plus d'ardeur et de constance.

3° C'est dans ce que les mystiques appellent la *fine pointe de l'âme*, la *cime de la volonté* ou le *fond intime de l'âme* que se fait *l'union mystique*.

Ce qu'il faut entendre par là, c'est tout ce qu'il y a de plus élevé dans l'intelligence et la volonté; c'est l'intelligence, non en tant qu'elle raisonne, mais en tant qu'elle *perçoit* la vérité par un simple regard, sous l'influence des dons supérieurs d'intelligence et de sagesse; c'est la volonté, dans son acte le plus simple, qui est d'*aimer* et de *goûter* les choses divines. C'est dans ce centre que se trouve imprimée l'image divine, nous dit le vénérable Louis de Blois, *Institution spirituelle*, c. XII, et il ajoute : « O noble centre, temple divin d'où le Seigneur ne se retire jamais! Retraite admirable, demeure de la Trinité Sainte, source dès ici-bas des délices éternelles! »

Là, Dieu produit à la fois *connaissance* et *amour*.

1. La *connaissance* qu'il nous donne est *expérimentale* ou *quasi-expérimentale :* elle nous fait connaître les choses divines non par raisonnement, mais par une lumière supérieure, qui, plus active, plus illuminatrice que celle de la foi ordinaire, nous donne comme

une sorte d'intuition de ces vérités, semblable à celle que nous avons des premiers principes. Tantôt il *attire notre attention* sur une idée que nous avions déjà, mais qui jusque-là ne nous avait que médiocrement frappés. Bien des fois, par exemple, nous avions admiré cette belle définition de Dieu donnée par saint Jean : *Deus caritas est*, « Dieu est amour. » Mais voilà qu'une lumière divine spéciale nous fait tellement comprendre et goûter cette pensée que nous en sommes tout pénétrés, tout saisis, comme si nous la percevions pour la première fois. Tantôt Dieu lui-même rapproche deux idées que nous avions déjà, et nous en fait tirer une conclusion tellement saisissante que notre âme en est ravie; c'est ce qu'il fit par rapport à sainte Catherine de Sienne, lorsqu'il lui dit : « Je suis *celui qui est* et toi tu es *celle qui n'est pas.* » Il est des cas où, pour nous éclairer d'une lumière plus vive, il produit en nous d'une façon transitoire des *espèces infuses*, qui, venant de Dieu, représentent d'une façon plus parfaite et plus saisissante les choses divines; l'âme en est, pour ainsi dire, éblouie : c'est pour elle une sorte de vision ou de révélation. Enfin il est des cas, nous dit le Docteur Angélique, où Dieu accorde d'une façon transitoire la vision béatifique, comme il le fit à saint Paul, et surtout à la très sainte Vierge. Mais ce sont là des cas tout à fait exceptionnels, et que certains théologiens même se refusent d'admettre.

2. Dieu produit aussi dans l'âme un *ineffable amour*, et souvent même plus d'amour que de connaissance. Il lui fait comprendre, par une simple vue de foi, qu'il est *lui* et *lui seul* le souverain bien, et l'attire d'une manière forte, irrésistible, sans cependant violenter sa liberté; alors elle se porte vers Dieu de toute l'ardeur avec laquelle elle se porte au bonheur, mais librement, parce que cette vue, étant obscure, ne lui enlève pas sa liberté. Alors, nous dit le vénérable L. de Blois, *loc. cit.*, elle sort de soi pour s'écouler tout entière en Dieu et se perdre dans l'abîme de l'éternel amour : « et là, morte à elle-même, elle vit en Dieu sans rien connaître ni sentir hors l'amour dont elle est enivrée... elle est toute changée et transformée en Dieu, comme le fer sous l'action du feu reçoit l'aspect du feu et se change en lui; mais l'essence de l'âme ainsi déifiée demeure ce qu'elle était, de même que le fer incandescent ne cesse pas d'être du fer. Dans cette âme, il n'y avait jusque-là que froideur; désormais elle est tout embrasée; des ténèbres elle est passée à l'éclat le plus vif : jadis insensible, elle n'est plus que tendresse. »

II. La part de l'ame. — Ainsi prévenue par la grâce de Dieu, l'âme répond librement à la motion divine.

1° Elle se laisse librement saisir et mouvoir par Dieu, comme l'enfant qui se laisse emporter dans les bras de sa mère d'un libre et joyeux consentement; elle est donc à la fois *passive* et *active*.

Elle est *passive*, en ce sens qu'elle est impuissante à agir de sa propre initiative, comme elle le faisait auparavant; elle ne peut plus, au moment de la contemplation, exercer ses facultés d'une façon discursive; elle dépend d'un principe supérieur qui la gouverne, qui fixe son regard, son esprit et son cœur, sur l'objet contemplé, le lui fait aimer et goûter, lui suggère ce qu'elle doit faire et lui donne une forte impulsion pour la faire agir. Cependant au témoignage de sainte Thérèse, 2e *Relat. au P. Rodrigue*, ce n'est pas dans les premiers degrés une impuissance complète; le phénomène de la *ligature des facultés* ne se produit que graduellement et n'existe *complètement* que dans certains états plus élevés de contemplation, en particulier dans l'extase. Ainsi, dans la quiétude, prier vocalement et méditer est pour l'âme une fatigue, mais n'est pas généralement impossible; dans l'union pleine, Dieu suspend l'entendement, non pas complètement, en l'empêchant d'agir, mais en l'empêchant de discourir; il arrête les pensées en les fixant sur tel objet; il fait expirer la parole sur les lèvres en sorte qu'on n'en peut proférer aucune sans un pénible effort.

Mais l'âme, qui ne peut discourir comme auparavant, ne demeure *pas oisive*. Sous l'influence de la motion divine, elle *agit* en regardant Dieu et en l'aimant, bien que par des actes qui ne sont parfois qu'implicites. Elle agit même avec plus d'activité que jamais; car elle reçoit un influx d'énergie spirituelle qui décuple ses propres énergies. Elle se sent comme transformée par un être supérieur, qui est pour ainsi dire l'âme de son âme, la soulève et l'emporte vers Dieu : c'est l'effet de la *grâce opérante*, à laquelle elle consent avec bonheur.

2° Dans cet état, Dieu apparaît sous un aspect nouveau, comme une *réalité vivante* qu'on saisit par une sorte de connaissance *expérimentale* que le langage humain ne peut exprimer. Ce n'est plus par induction ou déduction qu'on connaît Dieu, c'est par une simple intuition qui n'est pas cependant la claire vision de Dieu; elle demeure obscure et se fait par une sorte de contact avec Dieu qui nous fait sentir sa présence et goûter ses faveurs. C'est ce qu'explique fort bien saint Bernard, *Serm. in Cantic.*, LXXIV, 5-6 :

« Puisque ses voies sont impénétrables, vous me demandez comment j'ai pu connaître sa présence. Comme il est plein de vie et d'énergie, sitôt qu'il est présent, il réveille mon âme endormie; il meut, il amollit, il blesse mon cœur, dur comme la pierre et bien malade; il se met à arracher et à détruire, à édifier et à planter, à arroser ce qui est aride, à éclairer ce qui est obscur, à ouvrir ce qui est fermé, à réchauffer ce qui est froid, à redresser ce qui est tortueux, à aplanir ce qui est raboteux, si bien que mon âme bénit le Seigneur et que toutes mes puissances louent son saint nom. Ainsi donc, en entrant en moi, le divin Époux ne fait pas sentir sa venue par des signes extérieurs, par le bruit de sa voix ou de ses pas; ce n'est pas à ses mouvements, ce n'est pas par mes sens que je reconnais sa présence, c'est, comme je vous l'ai dit, *au mouvement de mon cœur* : en éprouvant l'horreur du péché et des affections charnelles, je reconnais la puissance de sa grâce; en découvrant et en détestant mes fautes cachées, j'admire la profondeur de sa sagesse; en réformant ma vie, j'expérimente sa bonté et sa douceur, et le renouvellement intérieur qui en est le fruit me fait percevoir son incomparable beauté.»

On s'est demandé si cette connaissance expérimentale n'entraîne pas une *perception* ou vision *immédiate*, quoique *obscure* et *confuse* de Dieu. Le pseudo-Denys, l'école de Saint-Victor et l'école mystique allemande et flamande inclinent de ce côté. Cette théorie a été reprise de nos jours, sous des formes diverses, par le P. Poulain, le P. Maréchal et le P. Picard. Ce dernier admet que, même dans l'ordre naturel, nous pouvons avoir une *saisie* ou *intuition immédiate* de Dieu, mais *obscure* et *confuse*, quand une fois l'existence de Dieu nous a été démontrée par les arguments classiques. Il fait ensuite l'application de cette théorie à la contemplation mystique : Dieu alors, présent au plus intime de l'âme, s'empare d'elle tantôt en l'étreignant par ses facultés connaissantes qu'il concentre sur lui dans le silence, l'admiration et la paix, et tantôt en saisissant sa volonté et ses facultés affectives pour les mettre dans une douce quiétude. Cette théorie, ajoute-t-il, est bien distincte de l'ontologisme; car elle affirme que la notion d'*être* trouve son origine dans la perception de l'être fini, qu'elle est analogue, qu'elle suppose l'existence de Dieu déjà démontrée, et que d'ailleurs elle est essentiellement

confuse et obscure. — Mais l'opinion communément admise, à la suite de saint Thomas, est que cette connaissance demeure *médiate* et se fait par des *espèces intelligibles*. Si les mystiques semblent affirmer qu'ils voient Dieu et sont en contact immédiat avec lui, ils ajoutent, avec sainte Thérèse, qu'ils ne le voient ni des yeux du corps ni des yeux de l'âme. Ce qu'ils saisissent directement, ce n'est donc pas Dieu lui-même, mais les *effets* produits dans l'âme par l'action divine; par le don d'intelligence, ils ont une *certaine intuition* des choses divines; par le don de sagesse, ils goûtent l'amour divin, la joie, la paix spirituelle; par les touches divines, ils reçoivent une impression profonde qui leur donne une certaine consciene de la présence de Dieu en eux. Ainsi la lumière de la contemplation est plus vive que celle de la foi ordinaire, mais reste cependant médiate.

3° Souvent l'âme *aime beaucoup plus qu'elle ne connaît :* c'est la contemplation *séraphique*, par opposition à la contemplation *chérubique* où domine la connaissance. La volonté atteint, en effet, son objet d'une manière différente de l'intelligence : celle-ci ne connaît que selon la *représentation*, l'image, l'espèce intelligible qu'elle reçoit de l'objet; la volonté ou le cœur se porte vers la *réalité* telle qu'elle est *en elle-même*. C'est pour cela que nous pouvons aimer Dieu tel qu'il est en lui-même, bien que notre intelligence ne découvre pas sur terre sa nature intime. L'obscurité même où il s'enveloppe, ne fait qu'aviver notre amour pour lui, et désirer ardemment sa présence. Par un élan du cœur, le mystique, qui ne peut voir Dieu, franchit le mystère qui lui voile sa face, et aime Dieu en lui-même, dans son essence infinie. — Toutefois il y a toujours quelque connaissance qui précède, l'amour; si donc certains mystiques semblent le nier, c'est parce qu'ils insistent sur ce qui les a particulièrement frappés; mais il reste vrai, même dans l'état mystique, qu'on ne peut aimer ce qu'on ne connaît aucunement : *Nil volitum quin præcognitum.*

4° Cette contemplation demeure *ineffable*, *inexprimable*, ainsi que l'avouent unanimement les mystiques. « Impossible à l'âme de la discerner, dit saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. II, c. XVII, de lui donner un nom; elle n'en a du reste aucune envie, et ne saurait trouver ni mode ni manière, ni comparaison pour faire connaître une connaissance si élevée, un sentiment spirituel si délicat. De façon que, même si l'âme éprouvait le plus vif désir de s'expliquer, et accumulait les explications, le secret resterait entier et toujours à révéler... Elle est dans le cas de quelqu'un qui découvre une chose toute nouvelle, sans équivalent connu de lui; il constate qu'elle est, qu'elle lui plaît; mais il a beau faire, il ne sait ni lui trouver un nom, ni la décrire, bien qu'il s'agisse, dans ma supposition, d'une perception des sens. N'en sera-t-il pas de même à plus forte raison si les sens ne sont pas intervenus ? »

Deux raisons principales expliquent cette impossibilité à décrire ce que l'on a éprouvé : d'un côté l'esprit est plongé dans la *divine ténèbre* et ne perçoit Dieu que d'une façon confuse et obscure, bien que très impressionnante; et de l'autre, le phénomène le plus frappant est celui d'un *amour intense pour Dieu*, qu'on expérimente mais qu'on ne sait décrire.

Cette *divine ténèbre* vient de ce que, sur terre, notre intelligence ne peut voir la divine essence, mais seulement *connaître ce qu'elle n'est pas*. C'est entrer dans la *divine ténèbre*, explique le P. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 401, que de connaître d'une façon non seulement spéculative, mais *quasiexpérimentale* que Dieu, dans sa vie intime, est en quelque sorte supérieur à l'être, à la vérité, au bien, à la sagesse et à l'amour, à la miséricorde et à la justice, et que pourtant ces divines perfections sont *formellement* en lui d'une façon éminente, sans aucune distinction réelle. Par là on conçoit de lui une très haute idée, qui produit dans la partie supérieure de l'âme une impression profonde de la transcendance divine, et excite des sentiments profonds de foi, de confiance, d'adoration, d'amour. Mais il est évident que cette impression ne peut se traduire en concepts intellectuels trop abstraits et trop froids pour exprimer des réalités aussi sublimes.

Par ailleurs l'*amour ardent* qu'on éprouve pour ce Dieu transcendant ne peut guère s'exprimer en langage humain, et ceux-là seuls le comprennent qui ont le bonheur de le goûter, comme le dit saint Bernard, *Serm. in Cantic.*, I, 11-12 : « C'est le cantique de l'amour; nul ne le comprend, si l'onction ne le lui a enseigné, si l'expérience ne le lui a appris. Ceux qui l'ont éprouvé le connaissent, ceux qui ne l'ont pas expérimenté n'ont qu'à désirer non de le connaître, mais de le *goûter*. Ce n'est pas un frémissement de la bouche, c'est un hymne du cœur; ce n'est pas un bruit des lèvres, mais un mouvement de joie; ce sont les volontés qui s'harmonisent et non les voix. On ne l'entend pas au dehors, il ne retentit pas en public; personne ne l'entend que celle qui le chante et à qui il le chante, l'épouse et l'époux. C'est un chant nuptial qui exprime les chastes et délicieuses étreintes des âmes, l'accord des sentiments et la mutuelle correspondance des affections. »

5° On n'a pas toujours une *conscience vive* de la contemplation : quand elle est *faible* et *aride*, comme dans la première nuit décrite par saint Jean de la Croix, on ne se doute pas de sa présence, et le directeur lui-même ne sait pas toujours la distinguer des sécheresses ordinaires; ce n'est que plus tard qu'on la reconnaîtra en voyant ses heureux effets. Quand elle est *savoureuse*, mais encore faible, on la confond parfois avec les consolations spirituelles que procure l'oraison affective ou l'oraison de simplicité. Mais, quand elle devient *intense*, on a conscience que Dieu est près de nous ou même en nous et qu'il y agit avec efficacité sur notre âme.

III. Avantages de la contemplation infuse. — Ils surpassent encore ceux de l'oraison de simplicité, précisément parce que l'âme s'y trouve plus efficacement sous l'empire du Saint-Esprit.

1° *Dieu y est plus glorifié.* — En nous faisant expérimenter l'infinie transcendance de Dieu, la contemplation infuse prosterne notre être tout entier devant sa majesté, nous le fait louer et bénir non seulement au moment même où nous le contemplons, mais encore tout le long du jour : quand on a entrevu cette grandeur divine, on demeure saisi d'admiration et de religion devant elle, et volontiers on redit avec la très sainte Vierge : « Mon âme glorifie le Seigneur; » on se sent même pressé d'inviter toutes les créatures à le louer, à le bénir, à le remercier.

Ces hommages sont d'autant plus agréables à Dieu et l'honorent d'autant plus qu'ils sont inspirés plus directement par l'action du Saint-Esprit : c'est lui qui adore en nous, ou plutôt nous fait adorer avec des sentiments de grande ferveur et humilité. Il nous fait adorer Dieu tel qu'il est en lui-même, et nous fait comprendre que c'est là un devoir d'état, et que nous sommes créés uniquement pour chanter ses louanges; et, pour nous les faire chanter avec plus d'ardeur, il comble l'âme de nouveaux biens et d'une grande suavité.

2° *L'âme y est plus sanctifiée.* — La contemplation répand en effet tant de *lumière*, tant d'*amour* et de *vertus* qu'on l'appelle avec raison un *chemin de raccourci* pour arriver à la perfection.

1. Elle nous fait connaître Dieu d'une façon ineffable et très sanctifiante. « C'est alors que Dieu, dit

saint Jean de la Croix, *Vive flamme*, 3e str., vers. 3, n. 6, tranquillement dans le secret de l'âme, lui communique sagesse et connaissance d'amour, sans actes spécifiés, bien qu'il permette parfois de tels actes avec quelque durée. » Cette connaissance est très sanctifiante, parce qu'elle nous fait connaître par *expérience* ce qu'auparavant nous avions appris par des lectures ou réflexions personnelles, et nous fait voir d'un *coup d'œil synthétique* ce que nous avions analysé par des actes successifs. Aussi sainte Thérèse n'hésite pas à dire, *Vie*, c. XII : « Quand c'est Dieu qui suspend et arrête l'entendement, il lui fournit de quoi admirer et de quoi s'occuper; alors, dans l'espace d'un *Credo*, nous recevons sans discourir plus de lumière que nous ne pourrions en acquérir en bien des années par toutes nos industries terrestres. »

2. La contemplation produit surtout *un amour très pur et très fervent*. D'abord l'âme aime Dieu non d'elle-même, mais sous l'action du Saint-Esprit, qui nous fait aimer Dieu comme le Père et le Fils s'aiment, selon cette parole de Notre-Seigneur : « Je leur ferai connaître votre nom afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux. » Joa., XVII, 26. Elle l'aime *pour ce qu'il est*, c'est-à-dire non seulement parce qu'il se montre envers elle bon et généreux, mais parce qu'il est essentiellement bon et généreux en soi. Nous pouvons ajouter, avec saint François de Sales, *Am. de Dieu*, l. VI, c. IV, que cet amour pour Dieu est d'autant plus ardent qu'il est basé sur une connaissance *expérimentale*. De même que celui qui « d'une vue bien claire sent et ressent l'agréable splendeur du beau soleil levant » aime mieux la lumière que l'aveuglé qui n'en connaît que la description, ainsi celui qui jouit de Dieu par la contemplation l'aime beaucoup mieux que celui qui ne le connaît que par l'étude : « car l'expérience d'un bien nous le rend plus aimable que toutes les sciences qu'on en pourrait avoir. »

Ce qui augmente encore cet amour, c'est qu'il facilite la contemplation et que celle-ci à son tour accroît l'amour : « Car, l'amour ayant excité en nous l'attention contemplative, dit saint François de Sales, *loc. cit.*, cette attention fait naître réciproquement un plus grand et plus fervent amour, lequel enfin est couronné de perfection lorsqu'il jouit de ce qu'il aime... l'amour presse les yeux de regarder toujours plus attentivement la beauté bien-aimée, et la vue force le cœur de l'aimer toujours plus ardemment. » C'est ce qui explique comment les saints ont tant aimé.

3. Cet amour est accompagné de la pratique, en leur degré supérieur, de toutes les *vertus morales*, en particulier, de l'humilité, de la conformité à la volonté divine, du saint abandon, et par là même de la joie et de la paix spirituelle, au milieu des épreuves, parfois terribles, qu'éprouvent les mystiques, comme nous l'expliquerons bientôt.

Conclusion : Du désir de la contemplation. — La contemplation infuse étant un *excellent moyen de perfection*, il est permis de la désirer, mais *humblement et conditionnellement*, avec un *saint abandon* à la volonté de Dieu. Il faut que ce désir soit *humble*, accompagné de la conviction que nous en sommes très indignes, et de l'intention de n'en user que pour la gloire de Dieu et le bien des âmes. Il doit être *conditionnel*, subordonné en tout au bon plaisir de Dieu. Il ne sera donc ni empressé ni chimérique : on se rappellera que la contemplation suppose normalement la pratique des vertus morales et théologales, et que ce serait présomptueux de la désirer sans vouloir s'exercer longuement aux vertus que nous avons indiquées, et être prêt à souffrir vaillamment, avec la grâce divine, les *épreuves terribles* qui généralement précèdent les consolations spirituelles.

IV. Phases diverses de la contemplation. — La contemplation infuse n'est pas la même chez tous : Dieu, qui se plaît à diversifier ses dons et à les adapter aux divers tempéraments et caractères, n'emprisonne point son action dans des cadres rigides; et, quand on lit les mystiques, on y trouve des formes très variées de contemplation. Cependant il semble bien qu'à travers cette multiplicité il y ait une certaine unité, qui a permis aux auteurs spirituels de classifier les étapes principales parcourues par les mystiques. Il en est qui les multiplient trop, parce qu'ils comptent comme degrés divers ce qui en réalité ne constitue que des formes variées du même état.

Comme sainte Thérèse et saint Jean de la Croix sont les deux grands docteurs de l'union mystique, nous nous en tiendrons à leurs divisions, en essayant de les combiner harmonieusement. Les divers degrés se marquent par une *emprise de plus en plus grande* de Dieu sur l'âme. 1° Quand il s'empare de la *fine pointe de l'âme*, laissant les facultés inférieures et les sens libres de se livrer à leur activité naturelle, c'est l'oraison de *quiétude;* 2° quand il saisit *toutes les facultés intérieures*, laissant seulement les sens extérieurs à leur activité, c'est l'*union pleine;* 3° s'il s'empare en même temps des puissances intérieures et des sens extérieurs, c'est *l'union extatique* (fiançailles spirituelles); 4° enfin lorsqu'il étend son emprise sur toutes les facultés intérieures et extérieures non plus d'une façon transitoire, mais d'une *façon stable* et *permanente*, c'est le mariage spirituel. Tels sont les quatre degrés que distingue sainte Thérèse. Saint Jean de la Croix y ajoute les deux *nuits* ou *épreuves passives;* mais la première n'est qu'une sorte de quiétude *aride* et *crucifiante;* la seconde comprend *l'ensemble des épreuves* qui précèdent le mariage spirituel et qui se trouvent dans l'union pleine et l'union extatique. Nous distinguons donc six phases : la *quiétude aride*, la *quiétude suave*, l'*union pleine*, l'*union extatique suave*, l'*union extatique aride*, l'*union transformante*.

I. De la quiétude aride ou de la nuit des sens. — Comme une très grande *pureté de cœur* est requise pour goûter les joies de la contemplation, et que les âmes ferventes elles-mêmes demeurent sujettes à bien des imperfections, généralement Dieu, avant de leur accorder les *goûts divins*, leur envoie des *épreuves* appelées *passives*, parce que l'âme ne se les impose pas à elles-mêmes, mais n'a qu'à les souffrir patiemment.

Nul n'a mieux décrit ces épreuves que saint Jean de la Croix, dans la *Nuit obscure;* il les appelle *nuit*, parce que l'action divine, liant dans une certaine mesure les facultés sensibles pour les soumettre à l'esprit, et empêchant l'esprit de raisonner, ce dernier se trouve dans une sorte de nuit : d'un côté il ne peut plus *discourir* comme autrefois, et de l'autre la lumière de la contemplation qu'il reçoit est si faible et si crucifiante qu'il se croit plongé dans une nuit obscure. Le saint distingue deux nuits : la première est destinée surtout à nous détacher de tout le *sensible*, et s'appelle la *nuit des sens;* la seconde nous détache des consolations *spirituelles* et de tout amour-propre.

Nous ne parlons ici que de la *première* nuit; nous expliquerons la seconde plus tard, en traitant de l'union extatique.

1° *Nature.* — 1. L'élément *essentiel* de cette première épreuve, c'est bien la *lumière de la contemplation*, mais une lumière faible, dont l'âme n'a pas conscience, et accompagnée d'*aridité spirituelle*, si bien que l'âme ne sait plus méditer comme auparavant, et que, par ailleurs, elle ne sait pas encore utiliser cette lumière nouvelle que Dieu lui donne. Pour expliquer cet état, le saint emploie une comparaison. Quand on plonge un morceau de bois humide dans un foyer,

le feu commence par le dessécher en lui faisant pleurer sa sève. Après cela, il le noircit, l'obscurcit, lui fait répandre une mauvaise odeur, le dessèche peu à peu, commence à l'enflammer et le transforme en feu, aussi brillant que le feu lui-même : devenu chaud, il réchauffe; lumineux, il éclaire. Or quelque chose d'analogue se passe quand l'âme, encore pleine d'imperfections, est jetée dans le feu divin de la contemplation; celle-ci, avant de transformer l'âme, en extrait les vilenies, la rend noire, obscure à ses propres yeux, si bien qu'elle paraît pire qu'auparavant; elle ignorait en effet ses misères : la contemplation les lui fait voir si clairement qu'en découvrant ce qu'elle ignorait, il lui paraît que son indignité excite l'horreur divine, bien qu'en fait elle ne soit pas en soi ni devant Dieu plus mauvaise qu'auparavant.

Cette sécheresse purificatrice est bien distincte de celle qui vient de la négligence ou de la tiédeur. Car *a*) On ne trouve pas plus de goût dans les créatures qu'en Dieu; on en trouve même moins, tandis que les tièdes, qui n'ont pas de goût pour les choses divines, en ont pour les plaisirs de la terre. Il se peut cependant, ajoute le saint, que ce *dégoût général* provienne d'une indisposition ou tristesse naturelle; il est donc nécessaire qu'à ce premier signe s'adjoigne le second. — *b*) On *garde habituellement le souvenir de Dieu*, accompagné d'anxiété, de sollicitude, de malaise : on craint de ne pas le servir assez bien, d'aller même à reculons à cause du manque de saveur dans les choses divines; dans la tiédeur au contraire on n'a aucune sollicitude intérieure pour les choses divines; de même quand la sécheresse vient de la faiblesse physique, tout se traduit en dégoût naturel, et on ne voit aucune trace de ce désir de servir Dieu qui caractérise la sécheresse purificatrice, et que la contemplation obscure met dans l'âme. — *c*) Enfin on est dans *l'incapacité de méditer d'une façon discursive*, si bien que, si on veut le faire, l'effort reste stérile. « La raison en est, dit saint Jean de la Croix, *loc. cit.*, que Dieu commence alors à se communiquer, non plus par le sens comme avant, au moyen du raisonnement qui évoquait et classait les connaissances, mais au moyen du pur esprit qui ignore l'enchaînement discursif, et où Dieu se communique en acte de simple contemplation. »

2. Outre cette aridité persistante l'âme souffre de *terribles tentations :* contre la *foi :* ne sentant rien, elle s'imagine qu'elle ne croit rien; — contre *l'espérance :* privée de consolations, elle se croit abandonnée, tentée d'ennui et de découragement; — contre la *chasteté :* alors se manifeste l'ange de Satan, pour tourmenter par de fortes et abominables tentations, suggérant des pensées honteuses, inquiétant l'imagination par des représentations très vives, ce qui est, pour ceux qui en sont l'objet, une douleur pire que la mort; — contre la *patience :* au milieu de tous ces ennuis, on est enclin à murmurer contre les autres ou contre soi-même; et des pensées de blasphème se présentent à l'imagination d'une façon si vive que la langue paraît en prononcer les mots; — contre la *paix* intérieure : obsédée de mille scrupules et perplexités, l'âme s'embrouille tellement dans ses idées qu'elle ne peut suivre un conseil ni céder à un raisonnement; et c'est là une des peines les plus vives.

Elle est éprouvée aussi du côté des *hommes :* parfois des mécréants, qui l'abreuvent de toutes sortes de persécutions, mais aussi de la part des *supérieurs*, des *amis*, qui, ne comprenant pas cet état, sont mal impressionnés par ses insuccès, ses aridités persistantes; parfois même de la part du *directeur*, qui tantôt confond cet état avec la tiédeur et tantôt est impuissant à consoler une telle détresse.

Des *maux extérieurs* viennent quelquefois augmenter ces souffrances intimes; ce sont : des *maladies* étranges qui déconcertent les médecins; des *insuccès* provenant d'une sorte d'impuissance ou de faiblesse d'esprit qui transparaît au dehors; des *pertes temporelles* qui mettent dans une situation précaire.

Dans beaucoup de cas, ces épreuves peuvent être naturelles ou ne pas sortir du cadre de celles que Dieu envoie aux âmes ferventes pour les perfectionner. Mais, dans d'autres, elles sont vraiment *mystiques :* on les reconnaît à leur *soudaineté*, à leur *acuité*, et aux heureux *effets* qu'elles produisent dans l'âme.

2° *Effets.* — Parmi ces effets, l'un des premiers est la *connaissance expérimentale* qu'on acquiert de *soi-même* et de ses défauts : on comprend mieux que jamais, on *sent* que, *de soi*, on est incapable de rien faire de bon, et, au lieu de s'estimer, on se méprise comme néant et pécheur. La *connaissance de Dieu* devient plus pure et plus vraie, l'amour plus désintéressé; on ne recherche plus les consolations, mais Dieu lui-même, à qui on veut plaire en tout. Plus de présomption ni de vaine complaisance en soi-même. Plus de jugements téméraires et de médisances sur le prochain : on voit si clairement ses défauts qu'on ne pense pas à ceux des autres. C'est ainsi que l'âme se purifie et se prépare à une union plus intime avec l'auteur de toute sainteté.

Dieu mêle à ces aridités quelques *consolations spirituelles;* quand l'âme y pense le moins, il lui communique des lumières intellectuelles très vives et un amour très pur; ces faveurs sont bien supérieures à tout ce qu'elle avait éprouvé auparavant, et plus sanctifiantes, bien qu'au début l'âme n'en juge pas ainsi, cette influence demeurant secrète.

II. La QUIÉTUDE SUAVE est généralement précédée du *recueillement passif*, bien supérieur au recueillement *actif* qu'on acquiert en s'efforçant de penser à Dieu au dedans de soi-même.

1° Le recueillement *passif* est en effet produit par l'action directe de la grâce sur nos facultés. Sainte Thérèse l'explique par une gracieuse comparaison : nos facultés intérieures s'étaient égarées en dehors du château intérieur de l'âme, où Dieu habite; celui-ci, comme un bon pasteur, leur fait entendre sa voix, et cet appel a tant d'empire qu'abandonnant les choses extérieures qui les captivaient, nos facultés rentrent en elles-mêmes, y trouvent Dieu et conversent doucement, silencieusement, amoureusement, avec lui.

Cette faveur peut n'être que *transitoire* ou ne revenir qu'à de rares intervalles, dans certaines circonstances plus favorables où l'âme se sent saisie, empoignée par Dieu. Mais parfois elle est le prélude de l'*oraison de quiétude.*

2° *L'oraison de quiétude* est une oraison réellement mais incomplètement passive, qui captive la partie supérieure de l'âme, surtout la volonté, et lui fait sentir et goûter Dieu présent près d'elle.

1. C'est bien, nous dit sainte Thérèse, une oraison *surnaturelle*, c'est-à-dire que nous ne pouvons nous procurer par nos propres efforts aidés de la grâce ordinaire; elle est donc *infuse* ou *passive*, mais incomplètement, puisque seule la volonté est ici prisonnière, et que l'entendement et l'imagination peuvent divaguer. Dieu s'empare donc de la fine pointe de l'âme, et la plonge dans la paix, la faisant jouir de sa présence. Elle peut lui parler, car, à cause de sa proximité, il la comprend au seul mouvement de ses lèvres ou de son cœur. Il agit dans l'âme d'une manière spéciale, en la remplissant d'une très vive jouissance intérieure; la suavité que l'on goûte est si enivrante qu'on ne voit rien de plus à souhaiter et que de grand cœur on dirait avec saint Pierre : « Seigneur, faisons ici trois tentes. » Sans doute l'imagination s'égare parfois et

fatigue l'âme par son bruit assourdissant; c'est un vrai traquet de moulin; mais la sainte ajoute : « Laissons aller ce traquet de moulin, et occupons-nous de moudre notre farine, en faisant agir notre volonté et notre entendement. » *Château*, IVe Dem., c. I.

2. Cette dilatation de l'âme produit des dispositions excellentes : la crainte d'offenser Dieu qui remplace la crainte de l'enfer, l'amour de la pénitence et des croix qu'on redoutait auparavant, l'humilité qui devient facile quand on voit la grandeur de Dieu, le mépris des plaisirs du monde, qui ne sont plus à ses yeux que du fumier quand on a expérimenté les délices de la contemplation.

3. Cette quiétude n'est donnée au début que pendant un court espace de temps, l'espace d'un *Ave Maria*, dit sainte Thérèse; mais saint Jean de la Croix fait remarquer avec raison que le temps passe si rapidement que parfois on se trompe sur sa durée. Plus tard elle se prolonge davantage, et, avec son aube et son crépuscule, peut atteindre une heure ou même davantage.

4. On distingue trois variétés de quiétude, que Cassien décrit déjà dans ses *Conférences*, X, c. XXIV : *a*) Quiétude *silencieuse*, où l'âme contemple Dieu dans un silence plein d'amour : « elle ressemble alors, écrit sainte Thérèse, *Chemin de la perfection*, c. XXXI, à un petit enfant à la mamelle, attaché au sein de sa mère, qui, dans sa tendresse, lui fait couler le lait dans la bouche sans qu'il ait à remuer les lèvres. — *b*) Parfois la quiétude devient *priante :* ne pouvant plus contenir son amour, l'âme s'épanche en une ardente prière, en de pieux colloques, et invite toutes les créatures à louer Dieu avec elle. Quand Dieu répond à ces élans d'amour par des caresses affectueuses, l'âme entre en une sorte d'*ivresse spirituelle*, qui, selon saint François de Sales, *Am. de Dieu*, VI, 6, « nous aliène non du sens spirituel, mais des sens corporels, qui ne nous hébète ni abêtit pas, mais nous angélise... et qui nous met hors de nous, pour nous élever au-dessus de nous. » — *c*) Il est des cas où la quiétude devient *agissante*, surtout quand elle se prolonge longuement : alors, tout en s'occupant activement d'œuvres extérieures, on ne cesse d'aimer Dieu ardemment et de converser avec lui : c'est l'union de Marthe et de Marie, de l'action et de la contemplation.

III. L'ORAISON D'UNION, qu'on appelle parfois d'union *simple*, ou d'union *pleine des facultés intérieures*, comprend un double élément : la *suspension de toutes les facultés intérieures*, et la *certitude* absolue que *Dieu est présent dans l'âme* et *qu'elle est en Dieu*.

1° C'est bien la *notion* qu'en donne sainte Thérèse, *Château*, Ve Dem., c. I. « Je reviens à la marque que j'ai dit être la véritable : vous voyez cette âme que Dieu a privée d'intelligence pour mieux imprimer en elle la véritable sagesse; elle ne voit, n'entend, ni ne comprend tout le temps que dure cette faveur, temps toujours bref et qui lui paraît beaucoup plus court qu'il ne l'est en réalité. » En d'autres termes, non seulement la volonté, mais l'intelligence, l'imagination et la mémoire sont suspendues dans leur exercice. — La sainte poursuit : « Dieu s'établit alors de telle sorte au plus intime de cette âme, qu'en revenant à elle, il lui est *impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu* et que Dieu n'ait été en elle. Cette vérité s'imprime si bien dans son esprit que, des années se fussent-elles écoulées, sans que Dieu lui ait renouvelé cette grâce, *elle ne peut l'oublier ni douter qu'elle n'ait été en Dieu.* »

Donc, dans cette oraison, pas de distractions, comme il y en avait dans l'oraison de quiétude; pas de fatigue : la manne du ciel tombe dans son âme et elle n'a qu'à la goûter. De là une *abondance de joie extraordinaire :* « on voit qu'on jouit d'un bien qui renferme tous les biens, mais on ne comprend pas en quoi consiste ce bien. Tous les sens (intérieurs) sont tellement absorbés par cette jouissance que nul d'entre eux n'a la liberté de s'occuper d'autre chose. » *Vie*, c. XVIII.

2° *L'effet principal* de cette union est une merveilleuse *transformation* de l'âme, qui, selon sainte Thérèse, peut se comparer à la métamorphose du *ver à soie*. Ces petits vers se nourrissent de feuilles de mûrier, filent la soie, en forment de petites coques, où ils s'enferment et meurent : de chacune des coques s'échappe un gracieux papillon blanc. Ainsi notre âme, après s'être nourrie de lectures, de prières et de sacrements, se construit sa petite maison, tisse sa coque par le renoncement, meurt à elle-même et devient un gracieux papillon blanc. Image de la merveilleuse transformation qui, par l'oraison d'union, s'opère dans notre âme! Cette âme, qui auparavant avait peur de la croix, se sent pleine de générosité et prête à faire pour Dieu les plus pénibles sacrifices.

Et ici sainte Thérèse entre dans quelques détails; elle décrit le *zèle ardent* qui presse l'âme de glorifier Dieu, de le faire connaître et aimer de toutes les créatures; le *détachement* des créatures allant jusqu'au désir de sortir de ce monde où Dieu est tant offensé; la *soumission parfaite à la volonté de Dieu*, qui n'offre pas plus de résistance à la grâce que la cire molle sur laquelle on imprime un cachet; une grande *charité à l'égard du prochain*, qui se manifeste par les œuvres, et fait que nous nous réjouissons des éloges décernés aux autres.

IV. L'UNION EXTATIQUE SUAVE (qu'on appelle aussi *fiançailles spirituelles*). — 1° *Nature*. — Elle comprend deux éléments essentiels : *l'absorption de l'âme en Dieu* et la *suspension des sens même extérieurs*.

1. *L'absorption en Dieu* naît de deux causes principales, *l'admiration* et *l'amour*, comme l'explique saint François de Sales, *Am. de Dieu*, VII, 4-6. « *L'admiration* se fait en nous par la rencontre d'une vérité nouvelle que nous ne connaissions pas ni n'attendions pas de connaître; et si à la nouvelle vérité que nous rencontrons est jointe la beauté et bonté, l'admiration qui en provient est grandement délicieuse... Quand donc il plaît à la divine bonté de donner à notre entendement quelque spéciale clarté, par le moyen de laquelle il vienne à contempler les mystères divins d'une contemplation extraordinaire et fort relevée, alors voyant plus de beauté en iceux qu'il n'avait pu s'imaginer, il entre en admiration. Or l'admiration des choses agréables attache et colle fortement l'esprit à la chose admirée : tant à raison de l'excellence de la beauté qu'elle lui découvre, qu'à raison de la nouveauté de cette excellence; l'entendement ne se pouvant assez assouvir de voir ce qu'il n'a encore point vu et qui est si agréable à voir. » A l'admiration se joint l'*amour*. « Or ce ravissement d'amour se fait sur la volonté de cette sorte : Dieu la touche par ces attraits de suavité, et lors comme une aiguille touchée par l'aimant se tourne et remue vers le pôle, s'oubliant de son insensible condition, ainsi la volonté atteinte de l'amour céleste s'élance et porte en Dieu, quittant toutes ses inclinations terrestres, entrant par ce moyen dans un ravissement non de connaissance mais de jouissance, non d'admiration mais d'affection, non de science mais d'expérience, non de vue mais de goût et de savourement. » Du reste l'admiration s'accroît par l'amour et l'amour par l'admiration.

Il n'est pas étonnant qu'une âme, livrée ainsi à l'admiration et à l'amour de Dieu, soit, pour ainsi dire, hors d'elle-même et ravie, emportée vers lui. Si celui qui se laisse entraîner par la passion de l'amour humain en vient à tout quitter pour se donner à l'objet aimé, est-il donc étonnant que l'amour divin, imprimé dans notre âme par Dieu lui-même, nous absorbe telle-

ment que nous en venions à tout oublier pour ne voir et n'aimer que lui ?

2. La *suspension des sens* est le résultat de cette absorption en Dieu; elle se fait *progressivement* et n'arrive pas au même degré chez tous.

En ce qui concerne les *sens extérieurs :* c'est d'abord *l'insensibilité* plus ou moins marquée et le ralentissement de la vie physique, de la respiration, par suite la diminution de la chaleur vitale : « On s'aperçoit dit sainte Thérèse, *Vie*, c. xx, que la chaleur naturelle se retire, et que le corps se refroidit progressivement, mais avec une suavité et un plaisir indicibles. » C'est ensuite une *certaine immobilité* qui fait que le corps conserve l'attitude où il a été surpris; le regard demeure fixé sur un objet invisible. Cet état, qui naturellement devrait affaiblir le corps, lui donne au contraire de nouvelles forces. Sans doute au moment du réveil on sent une certaine lassitude, mais elle est suivie d'une recrudescence de vigueur. Parfois la suspension des sens est *complète;* mais parfois elle est *incomplète* et permet de dicter les révélations qu'on reçoit, comme on le voit dans la vie de sainte Catherine de Sienne.

Les *sens intérieurs* sont suspendus encore plus complètement que dans l'union pleine dont nous avons déjà parlé.

2° *Formes.* — On distingue trois *formes* principales dans l'extase: 1. L'*extase simple*, qui cause à l'âme une blessure à la fois douloureuse et délicieuse. Écoutons sainte Thérèse, *Château*, VI^e^ Dem., c. II : L'âme sent qu'elle vient de recevoir une *délicieuse blessure.* Comment, de qui l'a-t-elle reçue, elle ne s'en rend pas compte; mais elle en comprend si bien le prix, qu'elle voudrait n'en jamais guérir. Elle se plaint à son Époux par des paroles d'amour, et cela, même extérieurement. Elle ne peut s'en empêcher parce qu'il lui fait sentir sa présence, sans pourtant se manifester de manière à l'en laisser jouir. La peine qu'elle en éprouve est très vive, mais suave et pleine de douceur... elle goûte dans cette peine une joie tout autrement grande que dans la savoureuse absorption de l'oraison de quiétude, où il n'entre aucune souffrance. »

2. Le *ravissement* s'empare de l'âme avec *impétuosité* et *violence*, si bien qu'on ne peut y résister. On dirait un aigle puissant vous emportant sur ses ailes : on ne sait où l'on va. Malgré le plaisir qu'on éprouve, la faiblesse naturelle cause, dans les commencements, un sentiment de frayeur. « Mais, ajoute sainte Thérèse, *Vie*, c. xx, cette crainte est mêlée d'un ardent et nouvel amour pour Celui qui en témoigne un si tendre à un vermisseau qui n'est que pourriture. » C'est dans le ravissement que se concluent les fiançailles spirituelles; et c'est là une attention délicate de la part de Dieu; car, si l'âme conservait l'usage de ses sens, elle perdrait peut-être la vie en se voyant si proche de cette suprême Majesté. Le ravissement fini, la volonté demeure comme *enivrée*, et ne peut plus s'occuper que de Dieu; dégoûtée des choses terrestres, elle a un désir insatiable de faire pénitence, si bien qu'elle se plaint quand elle ne souffre pas.

3. Au ravissement succède le *vol de l'esprit*, qui est si impétueux qu'il semble séparer l'esprit du corps, et qu'on ne peut lui résister.

« L'âme, dit sainte Thérèse, *Château*, c. v, se croit transportée tout entière dans une autre région, fort différente de celle où nous vivons; elle y voit une lumière nouvelle et bien d'autres choses, si dissemblables de celles d'ici-bas qu'elle n'eût jamais réussi à se les figurer, quand elle y eût employé sa vie entière. Parfois elle se trouve instruite en un instant de tant de choses à la fois, qu'eût-elle travaillé de longues années à les agencer à l'aide de l'imagination et de l'intelligence, elle n'aurait pu en produire la millième partie. »

3° *Effet.* — L'effet principal de l'union extatique, c'est une grande *sainteté de vie*, allant jusqu'à l'héroïsme, tellement que si elle n'existe pas, l'extase est suspecte.

C'est la remarque de saint François de Sales, *Am. de Dieu*, l. VII, c. VII : « Quand donc on voit une personne qui en l'oraison a des ravissements... et néanmoins *n'a pas d'extase en sa vie*, c'est-à-dire, ne fait point une vie relevée et attachée à Dieu, par abnégation des convoitises mondaines et mortification des volontés et inclinations naturelles, par une intérieure douceur, simplicité, humilité, et surtout par une continuelle charité, croyez, Théotime, que tous ces ravissements sont grandement douteux et périlleux; ce sont ravissements propres à faire admirer les hommes, mais non pas à les sanctifier. »

V. L'EXTASE ARIDE, ou *seconde nuit*, ou *nuit de l'esprit*, vient achever la purification de l'âme pour la préparer à l'union transformante.

1° *But.* — Il reste, même chez les fervents, un certain nombre d'imperfections habituelles ou actuelles qui sont un obstacle à l'union parfaite et permanente avec Dieu. Ce sont, par exemple, des affections trop naturelles et trop vives, une certaine tendance à s'épancher sur les créatures, un certain orgueil, une vaine complaisance en soi-même, qui vient des consolations abondantes qu'on reçoit, une hardiesse trop grande avec Dieu qui nous fait perdre cette crainte respectueuse qui est la sauvegarde de toutes les vertus.

Il faut donc *purifier* et *réformer* ces tendances : c'est pour nous aider à le faire que Dieu nous envoie les épreuves de la *seconde nuit* ou *nuit de l'esprit.*

2° *Nature.* — Dieu laisse *l'entendement dans les ténèbres, la volonté dans l'aridité, la mémoire sans souvenirs* et *les affections perdues dans la douleur et dans l'angoisse.* C'est par la lumière de la *contemplation infuse*, dit saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. II, c. V, que Dieu produit cette purification, lumière *vive* en elle-même, mais *obscure* et *douloureuse* pour l'âme à cause de ses ignorances et de son impureté.

1. *Souffrances de l'intelligence.* — La lumière de la contemplation étant *vive* et *pure*, offusque les yeux de notre intelligence trop faible et trop impure pour la supporter : de même que les yeux malades sont offusqués par une lumière vive et claire, ainsi notre âme encore maladive est torturée et comme paralysée par la lumière divine, si bien que la mort lui paraîtrait une délivrance.

Cette douleur est intensifiée par la rencontre du *divin* et de l'*humain* dans la même âme : le *divin*, c'est-à-dire la *contemplation purificatrice*, l'envahit pour la renouveler, la perfectionner, la diviniser; l'*humain*, c'est-à-dire l'âme elle-même avec ses défauts, éprouve l'impression d'un anéantissement, d'une mort spirituelle, par laquelle il faut passer pour parvenir à la résurrection.

A cette douleur s'ajoute la vue intense de sa pauvreté et de sa misère : la partie sensitive de l'âme étant plongée dans la sécheresse, la partie intellectuelle dans les ténèbres, elle éprouve l'impression angoissante d'un homme sans appui, suspendu en l'air; parfois même, elle voit l'enfer s'ouvrir pour l'engloutir à jamais. Ce sont là des expressions figurées sans doute, mais qui dépeignent l'effet de cette lumière qui montre, d'un côté, la grandeur et la sainteté de Dieu, et, de l'autre, le néant et les misères de l'homme.

2. *Souffrances de la volonté.* — Elles sont non moins indicibles. L'âme se voit privée de tout bonheur et est persuadée que c'est pour toujours; son confesseur même ne peut la consoler.

Pour la soutenir dans cette épreuve, Dieu lui envoie des intervalles de soulagement, où elle goûte une paix suave dans l'amour et la familiarité divine. Mais ces

moments sont suivis de retours offensifs, où elle s'imagine que Dieu ne l'aime pas, qu'elle est *justement abandonnée* par lui : c'est le supplice de la déréliction spirituelle.

En cet état, il est impossible de prier ; si l'âme le fait, c'est avec tant de sécheresse qu'il lui semble que Dieu ne l'écoute pas. Il y a des cas où elle ne peut même plus s'occuper de ses intérêts temporels, sa mémoire étant pleine de défaillances : c'est une *ligature des puissances* qui s'étend aux actions naturelles.

3° *Effets.* — Les effets de cette purification sont merveilleux ; ils sont ainsi résumés par saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. II, c. IX : « Si elle obscurcit l'esprit, c'est pour lui communiquer des lumières sur toutes choses ; si elle l'humilie et le rend misérable, c'est pour l'exalter et l'affranchir ; si elle l'appauvrit et le prive de toute possession et affection naturelle, c'est pour le rendre capable de goûter divinement la douceur de tous les biens. »

Cette douloureuse épreuve produit en nous quatre effets principaux. Un *amour ardent pour Dieu :* dès le début de cette nuit, elle l'avait dans la partie supérieure de l'âme, mais sans en avoir conscience ; le moment vient où Dieu lui en donne conscience, et alors elle est prête à tout oser, à tout faire pour lui plaire. — Une *lumière très vive :* cette lumière ne lui montrait tout d'abord que ses misères, et était douloureuse ; mais, lorsque les imperfections ont été éliminées par la componction, elle montre les richesses que l'âme va conquérir, et devient ainsi très consolante. — Un grand *sentiment de sécurité ;* car cette lumière la préserve de l'orgueil, le grand obstacle au salut ; elle lui montre que c'est Dieu lui-même qui la conduit, et que la souffrance qu'il envoie est plus profitable que la jouissance ; enfin elle met dans la volonté la résolution ferme de ne rien faire qui puisse l'offenser, de ne rien négliger de ce qui contribue à sa gloire. — Une *force merveilleuse* pour gravir les *dix échelons* de l'amour divin, que décrit saint Jean de la Croix avec complaisance, et qu'il faut méditer avec soin, pour avoir une idée des ascensions merveilleuses qui mènent à *l'union transformante.*

VI. L'UNION TRANSFORMANTE, qu'on appelle aussi par analogie *mariage spirituel.* — 1° Elle se caractérise par trois notes distinctives, l'*intimité*, la *sérénité*, l'*indissolubilité :* de même qu'entre époux il n'y a plus de secrets, ainsi entre l'âme et Dieu règne l'intimité la plus parfaite ; aux extases et ravissements, qui au fond étaient des défaillances, succède cet état d'âme paisible et calme, dans lequel se trouvent deux époux assurés de leur amour mutuel ; tandis que les autres unions étaient transitoires de leur nature, celle-ci est permanente comme l'est le mariage chrétien. Certains mystiques, comme saint Jean de la Croix, pensent même que, dans cet état, l'âme est confirmée en grâce ; mais sainte Thérèse croit que l'âme n'a pas cette assurance et pourrait, par sa faute, déchoir de cet état ; elle recommande donc toujours la vigilance et l'humilité aux âmes qui y sont parvenues.

2° D'après la description de la grande mystique, deux genres de *visions intellectuelles* introduisent l'âme dans cette bienheureuse union. C'est tout d'abord une vision de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui inonde l'âme d'ineffables délices ; incapable de les décrire, la sainte déclare simplement, *Château*, VII^e^ Dem., c. II, « qu'en cet instant le Seigneur daigne lui manifester la béatitude du ciel, par un mode dont la sublimité dépasse celle de toutes les visions et de tous les goûts spirituels. Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'âme, ou plutôt l'esprit de l'âme, devient, selon qu'on en peut juger, une même chose avec Dieu. » — Puis la Sainte Trinité elle-même se manifeste avec la distinction des personnes et l'unité de nature, et cela d'une façon si nette que l'âme n'en peut douter. Écoutons sainte Thérèse, *Château*, VII^e^ Dem., c. I : « Ainsi, ce que nous croyons par la foi, l'âme, on peut le dire, le perçoit ici par la vue. Et cependant l'on ne voit rien, ni des yeux du corps, ni des yeux de l'âme, parce que ce n'est pas ici une vision imaginaire. Alors les personnes divines se communiquent toutes trois à l'âme, elles lui parlent et lui découvrent le sens de ce passage de l'Évangile où Notre-Seigneur annonce qu'il viendra, avec le Père et l'Esprit Saint, habiter dans l'âme qui l'aime et garde ses commandements. O Dieu ! *Quelle différence entre écouter ces paroles, les croire même, ou comprendre par la voie que je viens de dire à quel point elles sont vraies.* Cette âme est dans un étonnement qui grandit tous les jours, parce qu'il lui semble que depuis lors ces trois divines personnes ne l'ont jamais quittée ; elle voit clairement de la manière déjà mentionnée qu'elles résident dans son intérieur. C'est dans la partie la plus intime d'elle-même qu'elle sent cette divine compagnie, et comme dans un abîme très profond qu'elle ne saurait définir, faute de science. »

3° Une union si intime et si profonde ne peut que produire de *merveilleux effets* de sanctification. Ils se résument en un mot : *l'âme est tellement transformée qu'elle s'oublie elle-même pour ne plus songer qu'à Dieu et à sa gloire.* D'où : 1. Un *saint abandon* entre les mains de Dieu, si bien que l'âme est souverainement indifférente à tout ce qui n'est pas Dieu ; dans l'union extatique, elle désirait la mort pour s'unir à son Bien-Aimé ; maintenant elle est indifférente à la vie ou à la mort, pourvu que Dieu soit glorifié. — 2. *L'absence de désirs et de peines intérieures* qui découle de ce saint abandon : « En ce temple de Dieu, en cette demeure qui est sienne, Dieu seul et l'âme jouissent l'un de l'autre dans un très profond silence. » *Château*, VII^e^ Dem., c. III. — 3. Un *zèle ardent* mais *contenu* pour la sanctification des âmes, qu'on pratique, sans sortir de ses occupations ordinaires, par la prière, la mortification, l'humilité, la charité fraternelle.

En terminant, la sainte invite ses sœurs à entrer dans ces demeures élevées, *s'il plaît au maître du Château de les y introduire*, mais à ne pas vouloir en forcer l'entrée, car alors on en serait repoussé pour toujours. *Château*, Épilogue.

V. Différence entre les phénomènes mystiques et les psycho-névroses. — Le simple exposé que nous venons de faire montre assez quelle immense différence sépare, au point de vue *psychologique*, l'union mystique des états morbides ou des psycho-névroses.

1° Les *névrosés* sont des *déséquilibrés* au point de vue mental aussi bien qu'au point de vue physiologique. On constate chez eux une diminution de l'activité intellectuelle et de la puissance de la volonté : la conscience est altérée ou suspendue, l'attention se ralentit, l'intelligence s'appauvrit, la mémoire se désagrège au point qu'on croit à un dédoublement de la personnalité ; bientôt il ne reste plus dans l'esprit qu'un petit nombre d'idées fixes ; de là un certain monoidéisme, voisin de la folie. En même temps la volonté s'affaiblit ; les émotions prennent le dessus ; on est le jouet de ses caprices, ou des suggestions d'une volonté supérieure, on ne s'appartient plus. C'est donc un affaiblissement, une diminution de la personnalité, des forces intellectuelles et morales.

C'est tout le contraire qui a lieu chez les *mystiques :* leur intelligence s'agrandit, leur volonté se fortifie, et ils deviennent capables de concevoir et de réaliser les plus grandes entreprises, même dans l'ordre temporel ; c'est ce que constate un incroyant, M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques*, 1920, p. 20-21 : « Les vrais mystiques sont gens de pratique et d'action, non de raisonnement et de théorie. Ils ont le sens de l'organisation, le don du commandement, et se révè-

lent très bien doués pour les affaires. Les œuvres qu'ils fondent sont viables et durables; ils font preuve, dans la conception et la conduite de leurs entreprises, de prudence et de hardiesse, et de cette juste appréciation des possibilités qui caractérise le bon sens. Et de fait le bon sens paraît être leur maîtresse pièce : un bon sens que ne trouble aucune exaltation maladive, aucune imagination désordonnée, et auquel s'ajoute la plus rare puissance de pénétration. » N'avons-nous pas vu en effet, en lisant l'histoire de l'Église, que la plupart des saints qui ont écrit sur la vie spirituelle étaient en même temps des hommes de science et d'action ? Témoin : Clément d'Alexandrie, saint Basile, saint Chrysostome, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire, saint Anselme, saint Bernard, le bienheureux Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, Gerson. Sainte Catherine de Sienne, morte à trente-deux ans, qui pendant longtemps ne savait ni lire ni écrire, joua un rôle si important dans les affaires du temps et en particulier dans le retour des papes à Rome, qu'un historien récent, E. Gebhart, *Rev. hebdom.*, 16 mars 1907, l'a appelée un homme d'État et un grand homme d'État. Sainte Thérèse, avant de mourir, avait fondé, malgré des oppositions nombreuses, seize couvents de femmes et quatorze d'hommes; sainte Colette fonda treize monastères et ranima la discipline dans un grand nombre d'autres; Mme Acarie, extatique dès l'âge de seize ans, fut mariée pendant trente ans, éleva six enfants, releva la fortune de sa famille compromise par les imprudences de son mari, et contribua, quand elle fut veuve, à fonder le Carmel en France.

2° Sans doute, Th. Ribot prétend que l'extase est un rétrécissement progressif du champ de la conscience aboutissant au *monoidéisme affectif*, puisque les mystiques ne rêvent plus que d'union intime avec Dieu. — Pour répondre à cette difficulté spécieuse, on peut distinguer un double monoidéisme : l'un est *désorganisateur* et désagrège peu à peu la personnalité en faussant le jugement; telle est l'idée fixe du suicide qui recherche le néant comme le bien suprême; mais l'autre est au contraire un monoidéisme *coordinateur*, qui fait sans doute prédominer dans l'âme une idée principale et y ramène toutes les autres, mais sans les fausser. Ce dernier, loin de désagréger la personnalité, ne fait que la fortifier; c'est parce que les grands politiques ont une idée fixe et y ramènent tous leurs desseins, qu'ils peuvent accomplir de grandes choses, pourvu que cette idée soit juste.

Or c'est bien le cas pour les mystiques. Ils ont une idée prédominante, une idée fixe, celle de poursuivre avant tout leur fin dernière, c'est-à-dire l'union intime avec Dieu, source de tout bonheur et de toute perfection; et ils y ramènent toutes leurs autres pensées, tous leurs sentiments, toutes leurs énergies. Cette idée est parfaitement juste; elle ne désagrège rien, elle coordonne au contraire toutes les pensées et toutes les actions, en les orientant vers cette fin unique qui seule peut nous donner la perfection et le bonheur. — Soyons donc justes et avouons que les mystiques sont des hommes supérieurs en même temps que des saints.

VI. Direction des âmes contemplatives. — Assurément le Saint-Esprit a la part principale dans la direction des contemplatifs, et les directeurs doivent se rappeler qu'ils n'ont qu'une chose à faire, *seconder l'action de ce divin Esprit dans les âmes*, discerner les mouvements de la grâce de ceux de la nature et des suggestions diaboliques (voir DISCERNEMENT DES ESPRITS), et empêcher les écarts qui pourraient naître d'une imagination trop vive ou d'une ardeur intempestive. Cependant le Saint-Esprit se sert habituellement des directeurs pour agir sur les âmes même contemplatives, et il importe de résumer brièvement les règles de conduite qu'ils doivent avoir sous les yeux pour *préparer* les âmes à la contemplation, les *guider* au milieu des écueils, et les *relever*, si elles avaient le malheur de déchoir.

1° C'est un *devoir* pour le directeur, s'il a sous sa conduite des âmes *généreuses*, de les préparer peu à peu à la voie unitive et à la contemplation. Ici deux excès à éviter : celui de vouloir pousser toutes les âmes pieuses *indistinctement* et *rapidement* à la contemplation, et celui de s'imaginer qu'il est inutile de s'en occuper.

1. Pour éviter le premier écueil, le directeur se rappellera que normalement on ne peut songer à la contemplation que lorsqu'on a pratiqué pendant longtemps l'oraison et les vertus chrétiennes, la pureté de cœur, le détachement de soi et des créatures, l'humilité, l'obéissance, la conformité à la volonté de Dieu, l'esprit de foi, de confiance et d'amour.

S'il remarquait des désirs *empressés*, *présomptueux* pour la contemplation, il aurait soin de les calmer, en rappelant que nul ne peut s'y ingérer, et que d'ailleurs les suavités de l'oraison sont généralement précédées d'amères épreuves.

Il se gardera bien de confondre les consolations *sensibles* des commençants ou même *spirituelles* des progressants avec les *goûts divins* des contemplatifs et attendra, pour se prononcer sur l'entrée dans l'état passif, l'apparition des trois signes distinctifs que nous avons exposés plus haut.

2. Pour éviter le second écueil, il se rappellera que Dieu, toujours libéral en ses dons, se communique généreusement aux âmes ferventes et dociles. Sans parler directement de contemplation, il formera les bonnes âmes non seulement aux vertus mais à la dévotion au Saint-Esprit : il leur rappellera notre incorporation au Christ Jésus, l'habitation des trois divines personnes dans l'âme, le devoir de penser souvent à Dieu, de l'adorer, d'obéir à ses inspirations, de cultiver les dons du Saint-Esprit. Il les aidera peu à peu à rendre leur oraison plus affective, à prolonger les actes de religion, d'amour, de donation de soi-même, d'abandon à la volonté de Dieu, actes qu'ils rediront souvent dans le courant de la journée, par une simple élévation de cœur, et sans négliger leurs devoirs d'état et la pratique des vertus. — Quand il remarquera qu'elles sont portées à demeurer silencieusement sous le regard de Dieu, pour l'écouter et faire sa volonté, il les encouragera en leur disant que c'est là une oraison excellente et très fructueuse.

2° Quand l'âme *est entrée dans les voies mystiques*, le directeur a besoin d'une prudence extrême pour la guider au milieu des *sécheresses* et des *douceurs divines*.

1. Il faut, dans les *épreuves passives*, soutenir l'âme contre le découragement et les autres tentations, en lui témoignant de la bonté, du dévouement, et en l'assurant que c'est là une épreuve purificatrice, d'où elle sortira plus humble, plus affermie dans la vertu, plus agréable à Dieu. La disposition principale qu'il faut inculquer, c'est l'humble acceptation d'une épreuve dont on a besoin pour se purifier et s'unir à Dieu; c'est aussi l'union à Jésus au jardin des Oliviers, la persévérance dans la prière, malgré les sécheresses, et le saint abandon : « Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi; cependant, non pas comme je veux, mais comme vous voulez. » Matth., XXVI, 39.

Mais il faut bien se garder de conseiller le retour à la méditation discursive, quand on a constaté l'impuissance du dirigé à la faire; qu'on lui apprenne au contraire à se contenter d'un simple regard affectueux et tranquille sur Dieu, en disant seulement en son cœur qu'il veut l'aimer chaque jour davantage.

2 Dans la contemplation suave, on peut être exposé à la *gourmandise spirituelle* ou à la *vaine complaisance*

Pour éviter le premier défaut, il importe de se rappeler sans cesse que c'est *Dieu seul*, et non les goûts divins, qu'il faut aimer, que les consolations ne sont qu'un *moyen* pour nous unir à lui, et qu'il faut être prêt à y renoncer de cœur, aussitôt qu'il lui platî de nous en sevrer : *Dieu seul suffit!* — Parfois Dieu se charge lui-même d'empêcher les mouvements d'orgueil, en imprimant dans l'âme d'une façon très vive le sentiment de son néant et de ses misères, et en montrant clairement que ces faveurs sont un *pur don*, dont on ne peut nullement se prévaloir. Mais, quand les âmes n'ont pas été complètement purifiées par la nuit de l'esprit, elles ont besoin, comme le dit sainte Thérèse, de s'exercer sans cesse à l'humilité et à la conformité à la volonté de Dieu.

Ce serait une grave illusion de négliger les devoirs d'état pour donner plus de temps à la contemplation : le P. Balthazar Alvarez, qui avait été confesseur de sainte Thérèse, déclare nettement qu'on doit laisser la contemplation pour remplir son office ou subvenir aux besoins du prochain; il ajoute que Dieu donne à celui qui sait ainsi se mortifier plus de lumière et d'amour en une heure d'oraison qu'à un autre en plusieurs heures.

Il faudra surtout les prémunir contre le désir des visions, révélations et autres phénomènes extraordinaires (voir le mot Révélations privées); il n'est *jamais* permis de les désirer : les saints les repoussent soigneusement de prime abord, par humilité, et ne les ccceptent qu'avec la permission de leur directeur. — Il importe même de les libérer du désir d'avoir des lumières distinctes sur telle ou telle vérité, afin qu'elles se contentent de cette vue générale et confuse en laquelle se consomme l'union de l'âme avec Dieu.

3° On peut prévoir le cas où des âmes contemplatives tomberaient dans le péché. Ces chutes peuvent provenir de plusieurs causes.

L'âme avait été élevée à la contemplation avant d'avoir suffisamment maîtrisé ses passions; au lieu de continuer vigoureusement la lutte, elle s'est endormie dans un doux repos; de violentes tentations ont surgi, et, trop confiante en elle-même, elle a succombé. — Le remède, c'est la *componction*, c'est le retour à Dieu avec un cœur contrit et humilié, c'est une longue et laborieuse pénitence : plus on est tombé de haut, et plus il faut d'efforts pour remonter la pente et revenir aux sommets. Il appartient au directeur de le lui rappeler sans cesse avec bonté et fermeté.

Il est des contemplatifs qui avaient lutté vigoureusement pour dominer leurs tendances mauvaises; ils y avaient réussi; mais, s'imaginant que la lutte est finie, ils ralentissent leurs efforts, manquent de générosité dans l'accomplissement de certains devoirs considérés comme moins importants; c'est une sorte de relâchement progressif, qui pourrait engendrer la tiédeur. — Il importe d'enrayer ce mouvement rétrograde, en leur rappelant que plus le Bon Dieu se montre généreux à leur égard, et plus ils doivent redoubler de ferveur; que les moindres négligences dans les amis de Dieu blessent au vif Celui qui leur prodigue ses faveurs. Qu'on lise dans l'auto-biographie de sainte Marguerite-Marie les reproches sévères que Notre-Seigneur lui adressait pour la corriger de ses moindres infidélités, de ses manques de respect et d'attention dans le temps de l'office et de l'oraison, des défauts de droiture et de pureté en ses intentions, de la vaine curiosité, des moindres manquements à l'obéissance même en vue de s'infliger plus d'austérités; et qu'on s'inspire de ces reproches pour ramener ces âmes à la ferveur.

D'autres s'attendaient à ne trouver dans la contemplation, après les premières épreuves passives, que suavité et goûts divins. Or en réalité Dieu continue de leur envoyer alternativement des désolations et des consolations, afin de les sanctifier d'une façon plus efficace. Elles se découragent et sont exposées au relâchement et à ses suites. — Le grand remède, c'est de leur inculquer sans cesse *l'amour de la croix*, non que la croix soit aimable en elle-même, mais parce qu'elle nous rend plus conformes à Jésus crucifié.

Pour tout résumer en un mot, ce que le directeur des âmes contemplatives doit faire, c'est d'étudier les ouvrages et les biographies des mystiques, et de demander le *don de conseil*, pour ne rien dire à ces âmes qu'après voir consulté le Saint-Esprit.

S. Thomas, IIª IIæ, q. clxxx, et tous les passages recueillis par Thomas de Vallgornera, *Mystica theologia D. Thomæ*, Turin, 1911; S. Bonaventure, *Opera*, t. viii, de l'édit. de Quarrachi, où l'on a recueilli ses œuvres spirituelles; il y faut joindre l'*Itinerarium mentis ad Deum* inséré parmi les œuvres théologiques; S. Ignace, *Exercices spirituels;* J.-B. de Saint-Jure, *L'union avec N.-S. Jésus-Christ*, *L'homme spirituel;* le P. Lallemant, *La doctrine spirituelle;* Sainte Thérèse, *Œuvres*, édit. des carmélites de Paris; S. Jean de la Croix, *Œuvres*, trad. Hoornaert; S. François de Sales, *Amour de Dieu*, édit. d'Annecy; A. Saudreau, *L'état mystique*, 2e édit., 1921; A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e édit., avec introduction par le P. Bainvel; A. Farges, *Les phénomènes mystiques*, 2e édit., 1924; P. Joret, *La contemplation mystique*, 1923; P. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923; P. Théodore de Saint-Joseph, *Essai sur l'oraison selon l'école carmélitaine*, 1923. — On trouvera une liste plus détaillée dans notre *Précis de théologie ascétique et mystique*, où les auteurs sont rangés dans un ordre à la fois chronologique et méthodique, selon les différentes écoles, 4e édit., 1925, et dans le P. Scheuer, *Notes bibliographiques sur la contemplation infuse*, Paris, 1924.

Ad. Tanquerey.

CONTENSON. — Guillaume de Contenson ou Contensous (1641-1674), dominicain français, prédicateur et théologien de grand mérite, est mort, malheureusement, à peine âgé de trente-trois ans. Son unique ouvrage : *Theologia mentis et cordis*, 2 in-fol., Lyon, 1668-1669, etc.; 4 in-4°, Turin, 1768, etc., est resté célèbre. C'est peut-être la *Théologie affective* de Bail, parue peu d'années auparavant, qui amena Contenson à composer un travail quelque peu analogue. Il suit à peu près l'ordre de la *Somme théologique*, mais aux explications dogmatiques, dans chaque section, il joint des *reflexiones*, des considérations ascétiques et mystiques de grand intérêt, lesquelles sont en rapport étroit avec la doctrine exposée et sont assez souvent empruntées aux Pères. Toutes les idées de Contenson, contre le probabilisme, etc., ne sont pas à adopter; on le lit, cependant, de nos jours encore, avec profit et agrément.

J. Bricout.

CONTRAT. — Le contrat joue un grand rôle dans la vie humaine, car l'on n'est pas fait pour vivre seul : on a besoin les uns des autres. L'on peut dire que la société repose sur lui, tant il est impossible de vivre sans le contrat. La vie quotidienne, le commerce, l'industrie, la paix comme la guerre, la famille, l'association, la patrie, l'exigent. Aussi remonte-t-il, sous une forme ou l'autre, à l'origine de l'humanité. S'il disparaissait, plus rien ne subsisterait des institutions sociales; ce serait un bouleversement universel, l'anarchie, le chaos; la famille elle-même, base de tout, se dissoudrait. Cela montre l'importance de la question et indique le soin avec lequel on doit l'étudier. Nous parlerons du contrat en général, puis des contrats en particulier.

I. Le contrat en général. — 1° *Définition.* — On le définit : Une convention entre deux ou plusieurs personnes, par laquelle on transfère un droit ou l'on crée une obligation. C'est une convention, c'est-à-dire un accord sur un objet déterminé. Le droit, que l'on communique ou l'obligation que l'on crée, peut être

in rem ou *ad rem*, donner la chose ou le droit de l'avoir. Il y a trois éléments essentiels dans le contrat : le consentement des parties, l'objet, et les personnes capables de contracter. Certaines choses, sans être exprimées, sont inclues dans le contrat, parce que sa nature les implique, en vertu de la loi ou de la coutume. D'autres, dites *accidentelles*, ne s'y trouvent que si elles sont expressément ajoutées.

2° *Division.* — En raison de l'effet, on distingue les contrats : *bilatéraux* ou *synallagmatiques*, quand ils créent une obligation chez les deux contractants; *unilatéraux*, lorsque l'obligation est pour un seul. — Sous le rapport de la cause ou du motif, les uns sont *gratuits*, quand ils transmettent gratis un droit, comme la donation; d'autres *onéreux*, qui engendrent à la fois un avantage et une charge, comme la vente ou la location; quelques-uns sont *mixtes*, étant partie onéreux et partie *gratuits*, par exemple, une vente où l'on n'exige que la moitié du prix. Tout contrat bilatéral est onéreux comme cela ressort de sa définition, mais il y a des contrats onéreux qui ne sont pas parfaitement bilatéraux, ainsi le prêt, car le prêteur ne contracte pas d'obligation. — A cause de la chose transmise, les contrats onéreux sont : à *échéance certaine* ou *commutatifs*, quand la transmission est certaine et la chose déterminée, par exemple, une chose est vendue maintenant à tel prix; *aléatoires* ou à *échéance incertaine*, si la transmission, ou du moins la quantité, dépend d'un événement fortuit, comme le jeu, l'assurance. — En raison du mode, le contrat est dit *consensuel*, s'il est parfait par le seul consentement : il est *simple*, quand il n'est pas accompagné de formalités, *solennel*, dans le cas contraire; le contrat est appelé *réel* s'il implique non seulement le consentement, mais la livraison de la chose, comme le prêt, le gage, le dépôt. Il est *explicite*, quand il est exprimé en paroles, par écrit ou autres signes ; sinon il est *implicite* ou *tacite :* on le dit alors *quasi-contrat*, comme celui qui est inclus dans l'office du juge, curé, médecin, avocat, etc., qui s'engagent à remplir tous les devoirs annexés à leur charge, par le fait même qu'ils l'assument.

3° *De la valeur en conscience des nullités légales.* — Il est admis que l'État a le droit de faire des lois concernant les contrats purement civils, et de mettre des conditions à leur validité. Il peut atteindre les contrats de cinq manières. 1. En ne les approuvant, ni ne les prohibant, mais en leur refusant la valeur au for externe; par exemple, dans certains pays, les *jeux* ne sont pas reconnus par la loi civile : ces contrats ne valent que suivant le droit naturel. — 2. Il interdit certains contrats, mais accepte leur validité : ainsi les courtiers souvent ne peuvent faire du commerce pour eux-mêmes, dans leur spécialité. — 3. Quelquefois il déclare que le contrat n'est pas nul, mais *rescindible*, par exemple beaucoup d'actes de mineurs : il est valide tant que le juge n'a pas prononcé sa nullité. — 4. Quelquefois il le décrète nul de plein droit, mais seulement pour le for externe, le laissant valide, suivant le droit naturel, au for de la conscience; en ce cas, avant la sentence du juge, celui que le contrat favorise peut s'en servir, mais le ou les autres, si c'est leur intérêt, peuvent en demander judiciairement la nullité; après la déclaration du juge, chaque partie doit s'y soumettre. Avant l'intervention du magistrat, si le contrat est évidemment nul en droit civil, et qu'une partie en requiert la rescision, la charité demande que l'autre partie ne s'y oppose point et n'oblige pas à faire les frais d'un procès. — 5° La loi peut « irriter » un contrat, non seulement au for externe, mais à celui de la conscience, avant la sentence du juge. De même que l'Église a ce pouvoir pour les choses religieuses, ainsi l'État dans les choses temporelles. La difficulté consiste à déterminer les lois civiles qui ont cette portée. Quand le législateur le déclare expressément, point de doute, mais aujourd'hui la plupart ne touchent pas à la question de la valeur morale ou naturelle des lois. Le problème se résout d'après le but de la loi, savoir si le bien public demande que le contrat soit nul en conscience, avant la sentence du juge : il en est ainsi, en général, des contrats naturellement illicites. Si l'intention irritante, au for de la conscience, n'apparaît pas, on peut regarder le contrat comme valide, en attendant que le magistrat prononce, car une convention, qui vaut naturellement, garde sa valeur tant qu'il n'est pas moralement certain qu'elle est annulée par la loi. — En plus des contrats nuls et rescindibles, certains juristes d'aujourd'hui nomment les *inexistants*, c'est-à-dire ceux qui manquent d'un élément absolument essentiel à la validité, comme le libre consentement : ils sont nuls au for interne, même avant la sentence du juge. En cas de doute, l'on peut attendre une décision judiciaire.

4° *Du consentement requis pour la validité du contrat.* — D'abord, les *qualités* qu'il doit nécessairement avoir, tant d'après les théologiens que d'après les juristes. Il doit être, et cela de droit naturel : interne et libre, externe, c'est-à-dire manifesté par des signes sensibles, mutuel. 1. *Interne et libre*, ni fictif, ni indélibéré, ni forcé, mais donné volontairement, avec l'advertance et la liberté que demande l'acte humain, et l'intention de s'obliger. Cela est évident, car une convention ne saurait lier moralement sans un tel consentement. Celui-là donc n'est pas valable qui est proféré en jouant, ou qui est seulement présumé, ou avec cette condition qu'il peut être retiré à volonté: de même celui qui est donné par un homme ivre, hypnotisé ou fou. Celui qui consent fictivement, ne fait pas un contrat. Cependant, au for externe, soit civil, soit ecclésiastique, un consentement proféré sérieusement est présumé sincère, tant qu'on ne prouve pas le contraire. Celui qui donne un consentement fictif, sans y être forcé, fait tort à l'autre partie, et peut être tenu à réparation. Souvent il n'est possible de réparer qu'en substituant un vrai consentement au fictif. Si l'on consent avec l'intention de s'obliger, mais de ne pas remplir l'obligation, le contrat est tout de même valide à moins qu'on ne manifeste cette dernière intention, ce qui assimilerait la convention à un jeu. — 2. *Externe.* Un consentement intérieur ne saurait suffire, car les hommes ne voient pas directement ce qui est dans le cœur. De droit naturel, il n'est pas requis qu'il soit donné en paroles; il suffit d'un signe quelconque qui soit clair. Mais souvent le droit civil exige que ce soit en paroles ou par écrit, afin d'éviter les contestations. Le silence ne vaut généralement pas pour un consentement, si ce n'est lorsque les circonstances disent nettement le contraire. Dans les contrats gratuits, il compte d'ordinaire pour une acceptation, pas cependant dans le droit français. La raison est que, dans les choses favorables, celui qui se tait paraît consentir. Il en va autrement dans les contrats onéreux, car personne n'est présumé accepter d'obligation, s'il ne le déclare par un signe externe. Ainsi les éditeurs qui envoient des journaux ou brochures à des personnes qui ne les ont pas demandés, ne peuvent en exiger rigoureusement le prix, bien qu'ils aient déclaré que de ne pas les renvoyer était un signe d'acceptation, à moins que la loi n'ait décrété le contraire. — 3. *Mutuel*, donné par les deux contractants. Il est évident qu'il n'y a pas contrat tant que les deux parties ne consentent pas, qu'il s'agisse d'une convention bilatérale ou unilatérale. Il n'est pas nécessaire que les deux consentements soient donnés en même temps; il suffit que le consentement de l'un dure quand l'autre partie manifeste le sien. Les contrats peuvent donc se faire entre absents, par procuration, lettre, télégraphe ou téléphone. Mais

celui qui propose la convention peut, de droit naturel, retirer son consentement tant que l'autre n'a pas accepté, car jusque-là il n'est point lié. Il peut aussi fixer un temps durant lequel son consentement persévère, après quoi il cesse, si le partenaire n'a pas consenti. Si aucune durée n'a été déterminée, le consentement est censé subsister jusqu'à révocation, mais quelquefois les lois civiles précisent, et l'on doit s'y tenir en conscience. On discute si le contrat entre absents vaut dès que le second a manifesté son consentement, ou seulement quand il est connu du premier. Pour les contrats gratuits, l'on admet qu'ils valent, dès que le consentement est mutuel, avant même qu'il soit connu des deux parties, parce que, si le silence est tenu pour un consentement dans les choses *favorables*, à plus forte raison l'acceptation elle-même, quoique non intimée. Cependant cette dernière condition peut être requise par le droit civil, comme en France pour la donation solennelle. Pour les contrats onéreux, il y a controverse : l'on peut adopter l'opinion affirmative ou négative, car les deux invoquent de bonnes raisons : c'est la loi civile ou la coutume qui tranche le conflit.

5° *Des vices qui peuvent nuire au contrat.* — Il y en a trois : l'erreur, le dol, la violence ou la crainte. Ils empêchent que le consentement soit libre, et rendent le contrat, ou nul ou rescindible. — 1. *L'erreur.* Elle est un faux jugement sur quelque chose. Spéculativement elle diffère de l'ignorance, qui est un manque de connaissance, mais pratiquement et devant le droit, elle est la même chose. Peu importe que l'erreur soit de droit, ou de fait. Elle est substantielle ou accidentelle, suivant qu'elle porte sur la substance ou les accessoires du contrat. La substance du contrat est son objet principal. L'erreur est substantielle : *a*) quand elle tombe sur la nature ou l'espèce du contrat, si par exemple l'on pense qu'il s'agit d'un achat, alors que c'est une location; *b*) quand elle tombe sur la chose même : l'un entend vendre tel cheval, et le partenaire acheter tel autre; *c*) quand elle se réfère à une qualité essentielle, à laquelle est attaché le consentement : par exemple, acheter une chaîne dorée pour une chaîne d'or. Au contraire, l'erreur est accidentelle, quand elle regarde des qualités secondaires dont ne dépend point le consentement. Il arrive quelquefois que le consentement est donné pour une qualité accidentelle : elle est dite cause du contrat. De droit naturel, l'erreur substantielle invalide la convention, car elle supprime le consentement. Mais le droit français la déclare seulement rescindible. Tandis que l'erreur accidentelle, par soi, ne l'annule pas, l'accord n'en dépendant point. Mais, si cette erreur a vraiment donné naissance au contrat, celui-ci est nul au for de la conscience, tout en restant valide au for externe, à moins qu'on ne prouve sa nullité par les circonstances ou une expresse déclaration. L'erreur sur la couleur d'un cheval n'invalide point, d'ordinaire, le contrat d'achat parce qu'elle est accessoire; mais si un prêtre, pour se faire une soutane, achète de l'étoffe violette, la croyant noire, l'acte est nul en conscience, puisque la couleur, quoique accidentelle en soi, est ici essentielle. L'erreur au sujet de la personne avec laquelle l'on traite, n'irrite pas, par soi, le contrat, car elle est accidentelle : ce n'est que très exceptionnellement que le consentement en dépend. Cela arrive dans les contrats gratuits, qui sont faits quelquefois en vue de telle personne : par exemple, l'on donne à un riche, parce qu'on le croit pauvre : en ce cas la donation est invalide. En principe, l'erreur dans le motif extrinsèque du contrat ne l'invalide pas, à moins qu'il ne soit condition. J'achète un cheval, parce que je pense faussement que le mien a péri : le contrat est valable. Si je manifeste à l'autre la raison de mon achat, sans en faire une condition, le contrat est encore plus probablement valide, au moins au for externe; il en serait autrement si je déclarais que c'est une condition. — 2. *Le dol.* Quand l'erreur vient des fraudes ou des tromperies d'un contractant, on dit qu'il y a dol. Le dol, comme l'erreur, peut être substantiel ou accidentel. Le dol substantiel annule le contrat, car il supprime le consentement. Le dol accidentel, qui est cause du contrat, ne l'invalide pas *naturellement*, mais le rend rescindible; le fraudeur est tenu de réparer le dommage causé, et le meilleur moyen de le faire est d'accorder à l'autre la faculté de résilier le contrat, en le dédommageant supplémentairement s'il y a lieu. Le dol accidentel, qui n'influe pas sur le contrat, ne nuit pas à sa validité. Si le contractant a été trompé substantiellement par un tiers, le contrat est pareillement nul, car cette tromperie supprime le consentement, comme si elle venait du partenaire. — 3. *La violence et la crainte.* La violence est physique et absolue, quand on force matériellement à signer un contrat contre sa propre volonté; en ce cas le contrat est nul de droit naturel. Plus souvent la violence est seulement morale, et produite par des menaces. En ce sens, elle ne diffère pas essentiellement de la crainte, qui, d'après le droit romain, est un trouble de l'esprit à cause d'un mal imminent. La crainte est grave ou légère, suivant que l'esprit est plus ou moins troublé. Subjectivement et pour le for interne, la gravité de la crainte dépend du trouble de l'esprit; objectivement et pour le for externe, elle dépend de la gravité du mal imminent. Une crainte peut donc être absolument ou relativement grave : elle l'est absolument, quand le mal est assez grave, certain et imminent pour troubler un homme fort; relativement, quand, de fait, elle trouble sérieusement le contractant qui est faible à cause de son âge, de son sexe ou de sa condition. La crainte est légère, quand le mal que l'on craint est léger, ou grave mais non certain, ni imminent, de sorte qu'il ne trouble pas sérieusement l'esprit. La crainte *extrême*, qui enlève tout à fait l'usage de la raison, irrite le contrat, de droit naturel, car elle ôte la liberté nécessaire. La crainte *grave*, née d'une cause naturelle, ou justement produite, n'irrite pas le contrat, si elle laisse l'usage de la raison, car il reste libre et volontaire, et le contractant ne subit aucune injustice. Celui, par exemple, qui dans un incendie ou un naufrage promet à quelqu'un de l'argent, s'il le délivre du danger, doit le donner, dans la proportion du travail; de même celui qui a offensé quelqu'un et qui, pour n'être pas cité devant le juge, s'offre à payer une somme. La crainte grave, injustement causée pour extorquer un consentement, irrite de droit naturel les contrats gratuits, et rend rescindibles les contrats onéreux. Cette différence s'explique, car les contrats gratuits demandent d'être tout à fait libres, puisqu'ils sont une libéralité. Les autres, au contraire, ne requièrent que la liberté qui suffit pour contracter une obligation grave. Cependant, il convient que celui qui a subi l'injure, puisse réclamer une réparation, en exigeant la résiliation du contrat. Nous supposons que le consentement a été vraiment donné, et non pas seulement en apparence, car alors le contrat serait nul, comme est celui d'un voyageur qui promet de l'argent à un voleur, pour éviter la mort. Les lois positives peuvent aussi annuler certains contrats faits sous la pression d'une crainte grave, comme la profession religieuse, les vœux et le mariage. La crainte grave injustement produite, mais non pour obtenir le consentement, rend le contrat rescindible, si elle vient d'un contractant; si elle vient d'un tiers, le contrat est valide. L'on ne tient pas compte d'une crainte *légère* au for externe, mais elle irrite plus probablement au for interne les contrats gratuits, pour lesquels est requise une parfaite liberté; suivant cer-

tains, elle rend rescindibles les contrats onéreux, quand elle en est la cause.

6° *De l'objet ou de la matière du contrat.* — L'objet du contrat peut être une chose, une action ou une omission. Pour que le contrat soit valide, l'objet doit être possible et exister, déterminé, appartenir au contractant, licite et honnête. — 1. Il doit *être possible*, car on ne peut s'obliger à l'impossible. Si la chose est physiquement impossible, le contrat est nul; si c'est moralement, c'est-à-dire si la chose est très difficile, le contrat vaut, mais à condition que le contractant l'ait déclaré expressément, car personne n'est censé s'engager à ces sortes de choses. Si l'objet du contrat est divisible, et en partie possible, il est valable pour celle-ci. Quand la chose promise devient impossible au contractant, par suite de circonstances imprévues, il doit la procurer par un autre s'il le peut, car le contrat reste valide. Celui qui par sa faute laisse la chose devenir impossible doit réparer le dommage qu'il a volontairement causé. — La chose doit *exister*, au moins en espérance, comme les fruits d'un verger qui ne sont pas encore mûrs, les moissons d'une terre ensemencée; si elle n'existe pas même en espérance, le contrat est nul, car l'on ne peut engager ce qui n'existe d'aucune manière. De là, les choses qui ne sont pas dans le commerce et ne sont pas estimables à prix d'argent ne peuvent être l'objet d'un contrat. — 2. Il doit *être déterminé*, ou au moins déterminable, car l'on ne peut s'obliger à quelque chose d'indéterminé. Deux choses doivent être déterminées : la qualité de l'objet et sa quantité; cette détermination peut être mathématique ou morale. — 3. Il doit *appartenir au contractant ;* personne ne peut transférer ce qui ne lui appartient pas, du moins en espérance. Les lois positives, généralement, annulent même la vente d'un héritage qui est attendu d'une personne encore en vie, afin que l'on ne souhaite, ni ne procure la mort de la personne. Quand une chose est déjà due en stricte justice, l'on ne peut contracter à son sujet; si la chose est due seulement en charité, le contrat est illicite, mais valide : par exemple, quand un médecin exige d'un malade que, par charité, il doit soigner gratis, qu'il lui promette une somme d'argent. — 4. Il doit *être honnête et licite*, car l'on ne peut s'engager, ni obliger à mal faire. Si deux parties contractent sur un objet illicite ou sous une condition honteuse; par exemple, je vous donne telle somme d'argent pour que vous tuiez mon ennemi, ou si vous le tuez, le contrat est certainement invalide, avant que le mal soit commis. L'argent, s'il a été reçu, doit être restitué. Après le crime, il y a controverse. Si la chose est bonne en soi, et seulement mauvaise accidentellement, tous soutiennent que le prix doit être versé, par exemple, pour un travail fait le dimanche. Lorsque la chose est mauvaise *en soi*, les uns disent que le contrat est nul, car il a été nul dès le principe et le mal commis ne peut le valider. D'autre part, le mal n'est pas estimable à prix d'argent. L'opinion opposée ne peut que pousser au crime, et c'est pourquoi les lois civiles défendent généralement qu'on donne l'argent promis. Ainsi Gousset. D'autres prétendent que l'on doit s'exécuter, parce que le mal matériellement est estimable à prix d'argent s'il ne l'est pas formellement. De plus, un tel contrat est double. Le premier a pour objet le mal : je vous promets tant pour que vous tuiez un tel : celui-ci est invalide parce qu'illicite. Le deuxième regarde le paiement : je vous donne tant pour le crime commis : il est valide, puisque son objet est licite et que l'acte matériel est estimable à prix d'argent. Ainsi saint Thomas, Lugo, saint Alphonse. La Sacrée Pénitencerie *paraît* avoir confirmé cette opinion, en déclarant, en 1822, qu'une femme de mauvaise vie pouvait garder l'argent reçu pour prix de sa débauche. En pratique, chacun peut suivre le sentiment qu'il préfère. Les codes civils irritent généralement les contrats dont l'objet est illicite. Sur ce point ils obligent en conscience, au moins après la sentence du juge. Ainsi, celui qui a promis pour une chose mauvaise est, d'ordinaire, dispensé de payer, même après que le mal est fait, quitte à réparer s'il a causé du dommage. Celui qui a reçu l'argent, après le mal commis peut le garder, car il a le droit de se servir de l'opinion qui le favorise.

7° *Du sujet du contrat ou de la capacité des contractants.* — De droit naturel, peuvent contracter tous et seulement ceux qui ont assez de raison pour comprendre l'obligation qu'ils prennent. Sont donc tout à fait inhabiles à contracter, de droit naturel : les enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison, les fous perpétuels, les personnes ivres ou furieuses dans le temps qu'elles ne jouissent pas de leurs facultés mentales. Sont *moins* habiles à contracter : les demi-fous et tous ceux qui n'ont pas le plein usage de leur raison; c'est pourquoi il leur faut un tuteur ou un curateur pour les assister. Les lois civiles limitent le pouvoir de contracter des mineurs, des interdits et des épouses. Là-dessus, il faut consulter chaque code. La question qui se pose pour le moraliste est si l'on peut se servir en conscience des prescriptions du droit civil, qui rendent rescindibles la plupart des contrats faits par les mineurs, les interdits et les épouses, alors même qu'ils n'ont pas été lésés; et si, après la rescision du contrat, ils peuvent garder l'argent reçu. Lorsque les contractants en question n'ont pas agi frauduleusement et ne sont point devenus plus riches par le contrat, il leur est loisible de profiter de la loi : ceux qui ont contracté avec eux ne peuvent se plaindre, attendu qu'ils connaissent ou doivent connaître les lois civiles qui les concernent. Mais si les mineurs et les autres ont agi frauduleusement, feignant d'être capables de contracter, et sont devenus plus riches du pacte, ils doivent réparer le tort injustement causé et restituer la chose reçue ou son équivalent, car ils ont commis une injustice et sont injustes possesseurs du bien d'autrui. Si, au contraire, ils sont connus comme prodigues, dépensant inutilement l'argent qu'ils empruntent en boissons, plaisirs, ils ne sont tenus, ni leurs tuteurs ou parents, à aucune restitution, car ceux qui leur donnent l'argent dans ces cas ne font que favoriser le vice et sont justement privés du droit de réclamer. Si c'est de bonne foi qu'on leur a prêté, croyant à leur honnêteté, strictement ils ne sont pas obligés de compenser; mais il convient qu'ils le fassent, par équité.

8° *Des effets des contrats.* — Leur effet est double : la translation d'un droit et la production d'une obligation. En pratique, on ne distingue pas l'un de l'autre, car ils sont inséparables, le premier étant cause du second. Il suffit donc de parler de l'un, savoir des *obligations*. Nous en dirons la nature, les espèces et l'extinction. — 1. *Nature.* Un contrat oblige à deux choses : *directement* à donner ce qui est convenu, *indirectement* à réparer les dommages causés par le pacte. Directement un contrat valide oblige en conscience, même si sa validité ne peut être prouvée au for externe. L'étendue de l'obligation dépend de la volonté des contractants, telle qu'elle résulte des signes échangés, du caractère des personnes, des usages des lieux et des lois civiles. Un contrat rescindible oblige l'un des contractants, jusqu'à ce que celui qui a droit à la rescision la demande. Si ce dernier ne le fait pas en temps utile, le contrat est confirmé et lie les deux parties. Indirectement, les contractants qui, par une faute théologique ou de conscience, ne remplissent pas leur obligation, sont tenus à réparer les dommages qui s'en suivent, car ils en sont les causes injustes et

responsables; il en est autrement si le dommage est fortuit, à moins qu'une partie ait assumé les cas fortuits. Si le dommage vient d'une faute purement juridique, l'on doit réparer après la sentence du juge; quelques-uns veulent qu'on le fasse même avant, mais ce n'est qu'une opinion probable, qui n'oblige pas. Leur raison est que l'on s'engage suivant le sens des lois; mais les autres répondent avec plus de vérité, que l'on s'oblige plutôt suivant le droit naturel. — 2. *Espèces.* Il y en a deux principales : l'obligation confirmée par serment, et l'obligation conditionnelle. *a*) Le serment est un accessoire au contrat et ne s'étend pas plus loin que lui, mais il y ajoute une obligation de religion, et, si on l'enfreint, la faute a double malice : contre la justice et contre la religion. Si le contrat est invalide, de droit naturel et divin, le serment ne le valide pas, et il est lui-même sans valeur. Si le contrat est naturellement valide, mais civilement rescindible ou invalide, le serment vaut et doit être accompli, car la chose promise est bonne. L'obligation du serment étant grave, l'on est tenu à ne point demander la rescision, à moins qu'on obtienne dispense du serment près de l'autorité ecclésiastique. Mais il y a controverse, si un tel contrat devient ferme et valide, et oblige aussitôt en justice les deux contractants. Il est probable qu'on peut, en conscience, suivre les dispositions légales dans les choses temporelles. Quant aux choses sacrées, le droit canonique établit qu'un contrat positivement rescindible est rendu ferme par le serment, suivant une déclaration du pape Alexandre III. Dans les cas précédents, on suppose que le serment a été librement prêté, non pas extorqué par la crainte, sinon il peut être invalide lui-même. *b*) Le contrat *conditionnel* est celui auquel est adjointe une condition d'où dépend la validité du contrat. La condition peut regarder le présent, le passé ou le futur. Si elle regarde le passé ou le présent, même incertain, elle ne suspend pas l'obligation, qui existe dès le moment du contrat, suivant que la condition se réalise ou non. La condition qui concerne le futur peut être double : *suspensive*, quand l'obligation dépend de l'accomplissement de la condition; *résolutoire*, quand, existant au moment du contrat, l'obligation est résolue ou cesse lorsque la condition est remplie. Par exemple, je vends ce cheval, mais le contrat est nul si ce cheval vient à périr dans les dix jours. Quand la condition est suspensive, une fois accomplie, le contrat, non seulement oblige, mais vaut depuis le premier jour. Si la condition n'arrive pas, le contrat est nul dès le commencement : ce qui a été reçu doit être restitué. Lorsque la condition est résolutoire, le contrat qui est valide, dès le début, est exécutoire immédiatement, comme s'il était ferme. La condition remplie, le contrat se dissout de lui-même, sans intervention du juge. — 3. *Extinction.* Les obligations des contrats peuvent cesser de plusieurs manières : par prescription, rescision ou annulation, paiement de la dette, condonation, compensation, confusion, destruction de la chose due. Tous ces mots se comprennent, ou sont expliqués ailleurs. Seul celui de « confusion » peut rester obscur. C'est la coïncidence de l'obligation du débiteur et du droit de créancier sur une même personne : par exemple, je devais tant et la chose due m'échoit par héritage : je ne dois plus rien. — Ici se posent certaines questions pratiques qui ont leur importance. Un débiteur, incapable de payer toutes ses dettes, peut-il retenir quelque chose pour lui ? Il est certain que celui qui ne peut payer est exempt de le faire, dans la mesure de son impuissance et aussi longtemps qu'elle dure; qu'il peut garder ce qui lui est nécessaire pour vivre lui-même et les siens, en vivant économiquement; selon quelques-uns, il pourrait même se réserver les moyens de commencer un nouveau négoce, et les souvenirs de famille très précieux pour lui et sans valeur pour d'autres. Mais tout le reste, il doit le livrer, sans subterfuges ni fraudes. En principe, les biens doivent être répartis entre les divers créanciers en proportions égales, s'il n'y a pas de raison contraire. Les lois civiles établissent des préférences que, plus probablement, l'on doit suivre en conscience, au moins après sentence du juge, car ces dispositions sont déterminatives du droit de propriété. Généralement tel est l'ordre fixé : les choses qui n'appartiennent pas au débiteur, mais sont volées, déposées, louées, empruntées, doivent d'abord être restituées à leur maître, si elles existent encore; en second lieu viennent les créanciers privilégiés : juges et pompes funèbres, médecins, employés, fournisseurs; en troisième lieu, les créanciers hypothécaires; enfin, les autres. Pour ces derniers, les contrats onéreux passent avant les gratuits, les dettes certaines avant les incertaines, le créancier sûr avant le douteux, les pauvres avant les riches, les dettes anciennes avant les récentes. En dehors des cas déterminés par les lois, n'importe quel créancier peut réclamer son dû dès qu'il prévoit une faillite, et le débiteur doit le satisfaire, même si d'autres créanciers en souffrent, car les avantages reviennent aux prudents. Quelquefois le débiteur insolvable livre spontanément tous ses biens aux créanciers, pour qu'ils se les partagent : cette cession est dite volontaire; si elle est imposée par le juge, elle est judiciaire; l'une ou l'autre tantôt est frauduleuse ou coupable, tantôt innocente. D'autres fois le failli fait un concordat avec ses créanciers, leur promettant de payer une part proportionnée de ses dettes. Dans tous ces cas, l'on se demande si le débiteur peut se regarder comme exempt de payer le reste de ses dettes, lorsqu'il lui arrive de devenir riche. On répond que, si la faillite lui est imputable, il n'est pas quitte envers ses créanciers par la cession de ses biens, car le tort qu'il leur fait est injuste. Si elle arrive sans qu'il y ait de sa faute, une cession volontaire, acceptée par les créanciers qui se déclarent satisfaits, l'exempte de tout paiement ultérieur; lorsque la cession est judiciaire, la libération entière dépend de l'intention du législateur : elle ne libère pas entièrement en France, mais bien en d'autres pays. L'on peut s'en tenir en conscience aux lois civiles. Cependant un homme *honorable* fera tout son possible pour payer intégralement ses dettes. Si les créanciers, implicitement ou explicitement, remettent en traitant avec le débiteur ce qui leur reste dû, il est évident que celui-ci est complètement libéré.

II. Les contrats en particulier. — 1° *Les contrats gratuits.* — Les principaux sont : la promesse et la donation.

1. *Promesse.* C'est un contrat par lequel l'on s'engage à donner quelque chose gratuitement. Trois conditions sont requises à sa validité : *a*) l'*intention de s'obliger*, et non pas seulement un simple propos de donner. Celui qui manque au propos est un inconstant, mais ne pèche pas contre la fidélité ni la justice, comme celui qui manque à une vraie promesse; *b*) volonté *spontanée*, c'est-à-dire exempte d'erreur, de crainte ou de violence, car une promesse, étant un contrat gratuit, demande une pleine liberté; *c*) que la promesse soit extérieurement *manifestée et acceptée*. Nous ne parlerons pas davantage de la promesse, car nous devons en traiter dans un article spécial.

2. *Donation.* La donation peut se faire de trois façons très distinctes : entre vifs, à cause de mort, et par testament. — *a*) *La donation entre vifs* peut se définir : un contrat gratuit, par lequel on transfère une propriété *actuellement* et d'une manière *irrévocable*. Elle comprend trois éléments : la translation de la chose ou du droit, la gratuité, qu'elle soit actuelle et irrévocable. De droit naturel, il faut et il suffit, pour la validité,

que la chose soit donnée et acceptée par des personnes habiles à contracter. Les autres conditions sont établies par les codes civils, et requises seulement pour certaines donations dites *solennelles*. Les donations *manuelles*, très communes, qui se font par la seule tradition de la chose, sont en général exemptes des formalités légales, et cependant reconnues au for externe. Certaines donations sont révocables; par exemple, si le donataire se montre d'une insigne ingratitude envers le donateur, s'il naît un fils à celui-ci qui était sans enfants. Ces rescisions sont admises par le droit français. Les donations valides, de droit naturel, mais dépourvues des formalités légales, valent au for interne jusqu'à ce que le juge ait prononcé leur rescision. L'on doit se tenir à cette sentence, s'il s'agit de choses profanes; pour les donations *pieuses*, il en est autrement, comme nous le verrons en parlant des testaments. — *b*) *La donation pour cause de mort* est un contrat par lequel on donne actuellement quelque chose, mais la donation est révocable jusqu'à la mort du donateur. Ce contrat tient le milieu entre la donation entre vifs et le testament. C'est une donation conditionnelle. Ce contrat est invalide en France et dans d'autres États : leurs codes civils veulent qu'une donation soit essentiellement irrévocable, sauf dans les cas exceptés par la loi. Mais cette sorte de contrat reste valide au for interne, de par le droit naturel. — *c*) *Testament.* C'est un acte révocable par lequel le testateur dispose de ses biens ou d'une partie, pour le temps qui doit suivre sa mort. Il se distingue de la donation : il est un *acte* et non proprement un contrat entre le testateur et le légataire ; il est essentiellement *révocable*, jusqu'à la mort du testateur; il ne transfert pas *actuellement* des droits, mais seulement pour le temps qui suivra la mort du testateur. — Le droit de tester dérive, très probablement, du droit naturel, en tant qu'il est un complément de la propriété privée, laquelle doit donner le droit de disposer de ses biens pour n'importe quel temps. Si le testament pousse certains à la paresse, combien plus il en détermine à agir, car c'est l'espoir de léguer ses biens à ses enfants qui est le plus grand stimulant au travail. Qu'on supprime les abus, mais pas le droit. Quant à l'égalité, c'est là une utopie, une chose impossible à réaliser, et surtout à maintenir, et ce n'est pas l'abolition du testament qui l'introduirait. — Pour être *valide*, le testament n'a besoin, de droit naturel et canonique, au point de vue de la forme, que de la certitude morale que telle est la volonté du défunt. Mais les codes civils requièrent plusieurs autres conditions. Toutefois, ils en exceptent généralement certains testaments *privilégiés*, comme ceux des soldats, des voyageurs au delà de la mer, ceux des temps d'épidémie. Nous donnons ici, à titre d'exemple, le droit français, qui est aussi à peu près celui de la Belgique. Il reconnaît trois sortes de testaments : l'olographe, le solennel et le mystique. L'*olographe*, d'un mot grec qui signifie : entièrement écrit, est celui que le testateur rédige intégralement de sa propre main, en le signant et y apposant l'indication du jour, mois et année où il l'a fait. Tout cela est requis pour sa validité. Comme il peut se perdre, il est utile d'en avoir deux exemplaires, dont l'un est confié à une personne sûre, ou à un notaire. Le testament *solennel* est celui qui est fait devant deux notaires et deux témoins ou un notaire et quatre témoins. Le testament *mystique* est celui que le testateur fait secrètement, et qu'il remet ensuite fermé et scellé à un notaire devant six témoins, en déclarant que c'est son testament, écrit de sa main, ou du moins signé par lui. Il n'y a pas obligation, en soi, de faire son testament, mais par accident, pour éviter des procès, par exemple, pour les prêtres qui ont en dépôt de l'argent pour des messes ou des bonnes œuvres. Le droit canonique le prescrit aux novices, can. 569. La question morale qui se pose est si les testaments dépourvus des formalités légales valent en conscience. Pour les causes *profanes*, il est permis de les regarder comme valides, jusqu'à ce que le juge les ait annulés; mais l'héritier naturel peut demander la rescision du testament, à moins qu'il n'ait promis au testateur de n'en rien faire. S'il s'agit de testaments *pieux*, par lesquels on lègue à des églises, à des monastères, aux pauvres ou à des bonnes œuvres, la question était controversée jusqu'à ces dernières années. Le sentiment plus commun affirmait qu'ils valaient en conscience, même après la sentence du juge qui les avait cassés, parce que ces testaments, ayant une fin surnaturelle, relèvent des lois ecclésiastiques, non des lois civiles. Aujourd'hui cette opinion ne fait plus doute,depuis que le Code canonique de 1918 l'a faite sienne, can. 1513, § 2. — Le testament peut être annulé de différentes façons : par révocation, caducité et rescision. Jusqu'à la mort, le testateur peut modifier son testament; c'est ce qu'on appelle le *révoquer*. S'il avait juré de ne pas le faire, il pécherait contre la religion en le faisant, mais non contre la justice, de sorte que la révocation vaudrait. La *caducité* a lieu, quand certaines dispositions du testament sont devenues impossibles par un empêchement survenu après la mort du testateur. La *rescision* est l'annulation prononcée par le juge. — De droit naturel, chacun est libre de tester en faveur de qui il veut, à moins qu'il n'ait des héritiers naturels auxquels il doit pourvoir. Mais les codes civils précisent l'usage de ce droit, définissant la part qui doit revenir à chacun. En général, ils laissent au testateur une part dont il peut disposer librement, l'autre appartenant aux héritiers naturels : la première est appelée *disponible*, la seconde *légitime* ou *réservée*. Parmi les juristes, économistes, philosophes et théologiens, les uns sont pour la pleine liberté de tester, les autres pour la réserve légale. Les premiers allèguent que la réserve démembre les héritages, provoque à la stérilité volontaire, engendre les mariages d'argent au lieu des mariages d'amour, diminue l'autorité des parents. Les seconds répondent qu'elle favorise l'égalité, donne à chacun un peu de biens fonds, ce qui garantit contre le socialisme, fait que les propriétés sont mieux soignées parce qu'elles sont moins grandes. Certains trouvent que le Code français restreint trop la liberté de tester, et en concluent qu'il n'oblige pas sur ce point en conscience, du moins avant la sentence du juge. Des parents qui priveraient un de leurs enfants de la réserve, pécheraient contre la charité, mais, plus probablement, pas contre la justice. Voir SUCCESSORAL (RÉGIME).

2° *Les contrats onéreux à échéance certaine.* — Les principaux sont : l'achat et la vente, la location, le contrat de travail ou louage, le prêt.

1. *L'achat et la vente.*—C'est un contrat par lequel on transfère une propriété moyennant un prix. De droit naturel, la translation de la propriété se fait par le seul consentement, mais les droits civils y ajoutent des conditions. Nous ne nous étendrons pas sur le juste prix, puisqu'il en est question ailleurs, dans un article spécial. Disons seulement ce qui intéresse le moraliste. Le juste prix est celui qui est censé représenter le prix de la marchandise. Il ne peut s'agir d'une égalité mathématique, mais seulement relative et morale. L'on distingue trois sortes de prix : le *légal*, fixé par l'autorité publique; le *vulgaire*, celui de l'estimation commune; le *conventionnel*, celui qui est déterminé librement par le vendeur et l'acheteur. Tous concèdent que le prix conventionnel est juste, quand il n'y a pas de prix vulgaire ou légal. Mais, quand il y en a un, l'est-il encore ? Il y a deux opinions. Plus communément l'on soutient avec saint Thomas, *Sum. th.*, II^a II^{ae}, q. LXXVII, a. 1, qu'en justice l'on doit s'en tenir

au prix vulgaire s'il n'y a pas de raisons légitimes de s'en écarter. Les raisons que tous reconnaissent de vendre au-dessus du prix vulgaire sont : un tort qui s'ensuit pour le vendeur, un attachement particulier de celui-ci pour sa marchandise. Quelques-uns ajoutent : une utilité spéciale pour l'acheteur. Les justes motifs d'acheter au-dessous du prix vulgaire sont : qu'on rend un service au vendeur, que la marchandise est offerte spontanément par celui-ci, que le paiement est anticipé. Il est permis de vendre à un prix inférieur pour attirer les clients. Le vendeur doit fournir la marchandise qui est *moralement* la même que celle qui est demandée, non point, par exemple, du vin fabriqué quand on demande du vin naturel, ni une marchandise adultérée. Il doit révéler les défauts *substantiels* de la marchandise, sinon le consentement de l'acheteur serait invalide. Quant aux défauts *accidentels*, il doit les dire s'il est interrogé. Les achats faits par domestiques soulèvent la question du *sou du franc*, que le vendeur remet à l'intermédiaire. S'il est pris sur le compte majoré du patron, il est en soi injuste; mais, en pratique, il peut être légitime, parce que le maître, connaissant l'usage, est censé consentir, lorsqu'il ne dit rien.

2. *La location.* — C'est un contrat par lequel on fournit l'usage d'une chose, pour un temps, moyennant un certain prix. Le preneur, locataire ou fermier, suivant la nature de la chose louée, doit se conduire en bon père de famille, à l'égard de l'objet du contrat. Le pacte fini, il est tenu de rendre la chose dans l'état où il l'a prise, sans toutefois réparer ce qui est le résultat naturel de la vétusté ou de l'usage. Les dégâts supplémentaires sont à sa charge, s'ils impliquent une faute consciente de sa part; s'ils sont dus à une faute seulement juridique, de droit naturel ce n'est qu'après la sentence du juge qu'il est obligé à compensation.

3. *Contrat de travail.* — Le Code français l'appelle *louage d'ouvrage*. On discute sur la nature de ce contrat, les uns le ramenant à la location, d'autres à l'achat-vente, d'autres au contrat de société, d'autres en font un contrat sans nom. Quoi qu'il en soit, il est certain que c'est un contrat d'une nature spéciale. Les patrons doivent payer un salaire convenable, accorder le temps nécessaire pour accomplir les devoirs religieux, ne pas imposer des travaux excessifs, prendre garde à ne pas détruire la vie familiale de l'ouvrier : tout cela, en justice. Par charité, ils doivent être bons envers lui, favoriser les institutions destinées à améliorer son existence. De multiples questions se posent ici; on y répondra dans des articles spéciaux. Voir Travail, Salaire, Grève, etc.

4. *Le prêt onéreux.* — Le prêt peut être gratuit, mais aussi onéreux. Essentiellement, il est un contrat par lequel une chose consommée au premier usage est livrée, pour être rendue, à l'époque fixée, en une autre de même espèce et qualité. Il diffère du *commodat*, en ce que dans celui-ci la chose même doit être restituée. Le prêt transfère la propriété de la chose, et, par là, se distingue de la location, qui ne la transfère pas. La conséquence est que la chose louée périt au détriment du maître, tandis que la chose empruntée périt au détriment de l'emprunteur, qui est obligé d'en rendre une semblable. Une question célèbre se pose, savoir si le prêt peut être onéreux. Autrefois l'on était très divisé à ce sujet, parmi les théologiens et les économistes. Mais aujourd'hui on est d'accord sur le fond et en pratique. Voir Prêt a intérêt, Capital et capitalisme. La charité peut exiger que l'on prête gratuitement, par exemple à des pauvres dans une grave nécessité, mais, d'ordinaire, il est permis de percevoir un intérêt modéré.

3° *Les contrats aléatoires.* — On les appelle ainsi du mot latin, *alea*, coup de dé. Ce sont ceux où la donation ou la promesse dépend d'un événement incertain. Les principaux sont : l'assurance, le jeu, le pari, la loterie, les spéculations de Bourse. — 1. *L'assurance.* Personne ne doute aujourd'hui de sa légitimité. L'assureur doit se contenter d'un prix proportionné au péril et à la quantité de la chose assurée. L'assuré doit manifester honnêtement la vraie valeur de son bien, et les périls qu'il court. Une fraude notable pourrait rendre le contrat invalide. — 2. *Le jeu.* Il consiste à promettre une récompense à celui qui est vainqueur dans un jeu. Le jeu peut être purement de hasard, ou dépendre de l'habileté des joueurs, comme au billard, au ballon; il est aussi mixte, quand il tient des deux précédents : le jeu de cartes. Le jeu est honnête et licite quand l'enjeu est modéré, et qu'on ne s'y livre pas avec excès; autrement l'on pèche par prodigalité, imprudence, oisiveté. L'on ne doit pas engager ce qui ne nous appartient pas, ou dont nous n'avons pas l'administration, ni ce qui est nécessaire pour payer les dettes. — 3. *Le pari.* C'est un engagement au sujet de la vérité d'un événement futur. Il est licite en soi, mais l'on doit observer les mêmes règles que pour le jeu. — 4. *La loterie.* On sait ce qu'elle est. Elle est légitime, s'il ne s'y glisse pas d'injustice. Voir Loteries. — 5. *Les spéculations de Bourse.* Nous en avons parlé au mot Bourse.

François Girerd.

CONTREPOINT. — Dérivé de l'expression technique latine : *punctum contra punctum* — *punctum* voulant dire ici une note musicale —, le mot « contrepoint » désigne essentiellement l'art de faire chanter ensemble deux sons différents; ou, si l'on aime mieux, celui de superposer à une mélodie, ou à un fragment mélodique, une suite de notes ayant elle-même un sens musical, chaque partie servant mutuellement de soutien à l'autre.

En ce sens, le contrepoint est l'héritier direct de l' « hétérophonie » antique, de l' « organum » et de la « diaphonie » du haut Moyen Age.

Mais, au lieu que l'hétérophonie suivait les notes d'un chant en agrémentant de broderies variées les sons soutenus qui s'y pouvaient rencontrer, l'organum, déjà, faisait entendre un chant différent, un « contre-chant », *discantus*, basé surtout sur l'emploi d'intervalles consonants, l'octave, la quinte, la quarte, auxquels la diaphonie savait mélanger les autres intervalles. Au fur et à mesure que se développa, à partir de la fin du XII^e^ siècle, la musique à plusieurs voix, les règles de l'écriture musicale s'agrandissent et se transforment : dans la seconde moitié du XIV^e^, le contrepoint commence à faire un large usage de la tierce et de la sixte, sous l'influence de l'école anglaise. Toute la musique écrite à plusieurs parties, jusque vers l'an 1600, est à base de contrepoint : sur une mélodie ou un thème donné, c'est-à-dire pris d'ailleurs, ou bien inventé par le compositeur, et dénommé « plain-chant » à cause de son caractère calme, les autres parties font entendre des contrepoints variés, dont la variété du jeu donne l'intérêt à la pièce entière. Aussi, l'école qui, de Cambrai, s'étendit au XVI^e^ siècle sur la Belgique et le nord de la France, avec Guillaume Dufay, puis en Italie et à travers toute l'Europe latine, est-elle connue sous le nom de « contrepoint vocal », et ses règles n'ont point changé jusqu'à notre temps. Lorsqu'une mélodie est soutenue d'un contrepoint simple à plusieurs parties, marchant du même pas que la partie principale, cette forme d'écriture ne se différencie pas de ce que l'on a plus tard nommé « harmonie » ou « plain-chant harmonisé ». Au XVI^e^ siècle, les Psaumes français traités de cette façon par Goudimel, sont un exemple remarquable de ce contrepoint « vertical » ou « note contre note », tandis qu'à la même époque les motets expressifs de Josquin des

Prés, de Palestrina, d'O. de Lassus, etc., ressortissent du contrepoint orné, ou écriture « horizontale ». A partir du XVIIIe siècle, les goûts musicaux se portèrent surtout vers l'écriture harmonique ou verticale, qui domine dans la plupart des œuvres de la période classique, l'écriture contrapuntique étant alors réservée aux passages traités en « fugue ». De notre temps, cette écriture a regagné un terrain considérable, et tous les progrès de la symphonie moderne et du motet sont dus au renouveau de l'art du contrepoint.

Il est hors de propos de parler ici des diverses variétés de contrepoint enseignées dans les écoles et cours de composition : disons seulement que celui-ci peut être simple, ou note contre note, ou bien à deux, trois, quatre notes contre une (contrepoint fleuri). Le contrepoint *renversable* est celui dont le choix des intervalles permet de pouvoir à volonté placer le thème, — le « sujet » — ou son contrepoint, — son contresujet » — au-dessus ou à la basse, ou dans une partie intermédiaire, sans qu'il en résulte de désagréments harmoniques; le contrepoint renversable est la base de l'écriture du *canon* et de la *fugue*.

Un certain nombre de traités ont été consacrés à l'enseignement scolastique du contrepoint. Citons surtout ceux de Gevaert, de Th. Dubois, de Gédalge, en usage de notre temps. On l'a appliqué aussi à l'étude de l'accompagnement du chant grégorien; voir à ce sujet notre *Traité d'harmonisation*. — Voir aussi les articles HARMONIE et HARMONISATION, FUGUE, MUSIQUE RELIGIEUSE.

A. GASTOUÉ.

CONTRITION, repentir du péché commis qui devient un des éléments de la pénitence. — I. Notion. II. Raison d'être. III. Valeur morale. IV. Efficacité de la contrition parfaite. V. Efficacité de la contrition imparfaite. VI. Conséquences morales et religieuses.

I. NOTION DE LA CONTRITION. — Étymologiquement ce terme et les termes analogues se rattachent au verbe *conterere*, réduire en morceaux. Aucune image ne convenait mieux pour traduire la réaction d'une conscience qui se sent coupable de quelque faute et s'efforce de l'anéantir. Dans ce sens moral, le mot appartient à la langue biblique, Ps. L, 19, et, depuis, à celle de toutes les âmes chrétiennes ou seulement religieuses.

La contrition évoque l'idée d'un retournement mental à l'encontre du péché. Mouvement qui se décompose en trois éléments logiques : aversion pour le péché présent, regret rétrospectif de l'avoir commis, résolution de l'éviter à l'avenir. Les théologiens s'accordent à regarder le premier comme essentiel et distinctif, en observant qu'il ne doit pas s'agir ici du péché en général, mais d'un acte mauvais dont on se sait responsable. Ainsi la contrition suppose une faute commise et signifie proprement l'acte d'une âme qui se retourne contre elle. Pour exprimer ce sentiment, on parle volontiers de douleur; et ce terme peut être retenu, à condition d'y voir une métaphore pour désigner le redressement laborieux de la volonté.

De ce concept général on distingue une double forme sous les noms de contrition parfaite et de contrition imparfaite. A cette dernière l'usage moderne réserve le terme d'attrition, qui est de même racine que le précédent et en fut longtemps synonyme. La différence entre elles n'est d'ailleurs pas dans leur intensité, mais dans le motif qui les inspire. Si dans le passé l'attrition a pu signifier en gros une moindre contrition, l'analyse théologique est aujourd'hui plus exacte. On désigne donc par contrition parfaite, ou contrition tout court, celle qui est provoquée par l'amour désintéressé de Dieu et qui regarde dans le mal moral l'offense faite à sa majesté. La contrition imparfaite ou attrition est celle qui envisage, au contraire, le péché par rapport à nous et s'appuie pour s'en détourner, soit sur le désordre qu'il représente, soit sur les conséquences qu'il entraîne comme sanction.

II. RAISON D'ÊTRE DE LA CONTRITION. — Sous une forme ou sous une autre, la contrition est un sentiment à la fois si instinctif et si rationnel qu'il semble que la question de sa raison d'être n'ait pas besoin d'être posée. Elle ne l'aurait sans doute jamais été sans le mysticisme égaré de Luther. Son postulat de la justification par la foi seule devait lui faire écarter la contrition, qui est une œuvre de l'homme : il la tenait donc pour inutile et impossible avant le pardon du pécheur; tout au plus pouvait-elle survenir après comme une grâce de Dieu. En même temps une psychologie superficielle la lui faisait regarder comme un simple changement de vie qui ne comportait pas le désaveu des actes antérieurs.

Déjà Léon X avait condamné trois propositions du novateur conçues dans ce sens. Denzinger-Bannwart, n. 747, 751, 754. Cette doctrine fut reprise, sous forme d'enseignement positif, par le concile de Trente. « La contrition... est une douleur de l'âme et une détestation du péché commis, avec le ferme propos de ne plus le commettre à l'avenir. En tout temps, ce mouvement de contrition fut nécessaire pour obtenir la rémission des péchés et il la prépare encore chez le chrétien qui est tombé après son baptême, s'il s'accompagne d'un sentiment de confiance en la divine miséricorde et du désir de remplir les autres conditions requises pour bien recevoir le sacrement de pénitence. Le saint concile déclare donc que cette contrition ne comporte pas seulement la cessation du péché et le dessein ou le commencement d'une vie nouvelle, mais encore la haine du passé. » Sess. XIV, c. IV, *ibid.*, n. 897.

Partout, en effet, l'Écriture établit une corrélation étroite entre la pénitence et le pardon. « Rejetez loin de vous toutes vos iniquités, et faites-vous un cœur et un esprit nouveau. » Ezech., XVIII, 31. Tous les prophètes tiennent un langage équivalent, auquel le Nouveau Testament fait un large écho par la voix du Baptiste, Matth., III, 8, puis de Jésus lui-même, Marc., I, 15, et des apôtres, Act., II, 37-38. Où l'on voit évidemment que la pénitence, qui est ici une autre manière de désigner la contrition, précède et prépare le pardon divin. Et le concile de Trente a beau jeu de rappeler que ces cris des grands pénitents qui résonnent dans la Bible, tels que Ps., L, 6; VI, 7; Isaïe, XXXVIII, 15, traduisent un vif regret du passé et une sincère détestation des fautes commises.

Au regard de la raison, la contrition est possible par suite de la mobilité de notre nature morale. Elle est même nécessaire, parce que le péché, étant une aversion libre de Dieu, ne peut être réparé que par un retour volontaire vers lui. Or ce retour ne serait pas sincère s'il ne comportait le désaveu du péché commis. Non pas qu'il nous soit possible de le supprimer dans sa réalité physique : aucun de nos actes ne saurait avoir d'effet rétroactif. Mais nous en pouvons et devons annuler la réalité morale, en affirmant notre bonne volonté présente et lui donnant une portée virtuelle pour le passé, c'est-à-dire en regrettant notre défaillance et souhaitant qu'elle n'eût jamais eu lieu.

D'où il suit que la nécessité de la contrition est fondée sur la nature des choses et que rien ne peut la suppléer. Aussi bien, avant d'être surnaturalisée par la foi, est-elle un de ces sentiments spontanés qu'éprouve toute âme religieuse en présence du mal moral dont elle se sent l'auteur.

III. VALEUR MORALE DE LA CONTRITION. — En soi, la valeur morale de la contrition n'est pas et ne saurait être contestée. Après la fidélité à la loi du

bien, il n'est pas d'acte meilleur que celui d'une volonté qui se retourne vers elle en déplorant ce qui a pu momentanément l'en écarter.

Mais, précisément pour remplir ce rôle, la contrition ne doit-elle pas être inspirée par le pur amour de Dieu ? Tout autre sentiment, parce qu'il provient d'une crainte servile ou d'un calcul intéressé, ne doit-il pas être tenu, non seulement pour dénué de valeur, mais pour un véritable désordre moral ? C'est le vieux problème de l'attrition. Elle était repoussée par Luther comme une hypocrisie et un péché. Les jansénistes l'excluaient de l'ordre surnaturel, sous prétexte de sauvegarder la loi du pur amour. De nos jours encore, elle recueille l'hostilité de la morale kantienne, qui ne veut reconnaître comme bon qu'un acte absolument désintéressé.

Aussi les enseignements de l'Église se sont-ils multipliés sur ce point. Une des propositions condamnées de Luther est relative à l'exclusive qu'il portait contre l'attrition. Denzinger-Bannwart, n. 746. Le concile de Trente en devait reprendre à nouveau les termes. « Quant à la contrition imparfaite..., si elle exclut la volonté de pécher et comporte l'espérance du pardon, non seulement elle ne rend pas l'homme hypocrite et plus pécheur, mais elle est un don de Dieu et une impulsion du Saint-Esprit, qui, s'il n'habite pas encore l'âme, la meut déjà et par là met le pénitent sur les voies de la justice. » *Ibid.*, n. 898. Cf. n. 915; sess. VI, c. VI et can. 8, n. 798, 818. Dans la suite l'Église n'a pas cessé de maintenir les mêmes positions contre les assauts plus ou moins subtils du jansénisme. Voir le décret d'Alexandre VIII, *ibid.*, n. 1304-1305; la bulle *Unigenitus*, *ibid.*, n. 1410-1417; la censure portée par Pie VI contre le synode de Pistoie, *ibid.*, n. 1525.

On sait, en effet, que la crainte du Seigneur domine l'Ancien Testament et qu'elle n'est pas exclue du Nouveau. Voir Matth., XXIII, 33; XXV, 34, 41; Rom., I, 18. Aussi l'attraction des récompenses futures ou la menace des châtiments divins ont-elles leur place normale dans tous les appels à la pénitence dont l'Écriture est remplie. Cette autorité est décisive pour le croyant.

Il faut d'ailleurs soigneusement distinguer les diverses nuances que peuvent prendre les motifs de l'attrition. Essentiellement intéressée et par là-même imparfaite, cette sorte de contrition l'est à des degrés divers. Il y a une crainte servile qui s'arrête au châtiment en lui-même, c'est-à-dire aux dommages qu'il nous cause; mais il y a aussi une crainte filiale, qui, à l'occasion du châtiment, perçoit la colère divine dont il est l'expression. De même l'amour de la récompense peut être un appétit de jouissance absolument égoïste ou un échelon pour remonter jusqu'à la bonté du Dieu qui la promet.

Naturellement, tous les adversaires de l'attrition lui supposent les motifs les plus inférieurs. Simplification tendancieuse dont le moraliste équitable ne saurait être dupe. Car il est bien évident que l'attrition est immorale quand l'intérêt personnel y est la fin principale et voulue en soi. Il en va autrement quand il y joue seulement le rôle de moyen. Dans ce cas, l'attrition a déjà sa valeur propre, puisque, par la voie de considérations intéressées, elle s'achève en définitive par un hommage réel à l'ordre divin. Rien n'empêche au surplus d'admettre qu'elle soit une sorte de démarche préliminaire, par laquelle la moyenne des hommes n'a que trop besoin de commencer, mais par laquelle aussi les meilleurs peuvent s'élever à des formes supérieures de repentir.

L'essentiel est de se rendre compte que la contrition imparfaite, telle que la comprend l'Église, loin d'exclure l'amour de Dieu, en implique à tout le moins une ébauche et peut en favoriser le développement. Dans ces conditions, la philosophie n'a aucune raison pour l'exclure de l'ordre moral, ni la théologie pour en interdire l'usage dans l'ordre surnaturel.

IV. Efficacité de la contrition parfaite. — Parce qu'elle est un élément normal de la vie morale et présente toutes les conditions pour devenir une œuvre surnaturellement bonne, la contrition porte en elle-même un principe de valeur. D'autre part, ne faut-il pas en harmoniser l'action avec le sacrement de pénitence auquel la révélation chrétienne réserve la rémission des péchés ? Le problème est résolu dans l'Église par la distinction du rôle différent qui revient aux deux formes, parfaite et imparfaite, de la contrition.

A la contrition parfaite s'appliquent les promesses indéfinies de pardon que l'Écriture adresse au pécheur. D'autant qu'elles coexistent dans le Nouveau Testament avec l'institution du pouvoir des clefs. Aussi n'y eut-il jamais d'hésitation parmi les théologiens à proclamer qu'elle suffit pour la justification du pécheur. En effet le retournement complet de l'âme qu'elle suppose par définition exclut de lui-même le péché.

Il faut se garder pourtant d'en faire un moyen de sanctification indépendant ou rival de la pénitence. Celle-ci étant superposée au droit naturel par Dieu lui-même, pareil dualisme ne saurait entrer dans l'économie du plan providentiel. Voilà pourquoi la contrition parfaite doit comprendre au moins le désir de recourir au sacrement. Telle est déjà la doctrine que Sixte IV affirmait contre Pierre d'Osma. Denzinger-Bannwart, n. 724. Elle est surtout expressément précisée au concile de Trente, *ibid.*, n. 898. « Bien que parfois cette contrition puisse être parfaite par la charité et réconcilier l'homme avec Dieu avant la réception du sacrement, il ne faut cependant pas attribuer cette réconciliation à la contrition elle-même sans le vœu du sacrement qu'elle renferme. » Sous le bénéfice de cette coordination avec la pénitence, l'Église a formellement maintenu l'efficacité de la contrition parfaite contre Baïus, qui l'admettait seulement pour des cas exceptionnels. *Ibid.*, n. 1071.

Ce « vœu du sacrement » peut d'ailleurs n'être qu'implicite et il existe toujours en tout acte de contrition sincère. Le pur amour de Dieu implique évidemment la soumission éventuelle à toutes les conditions que Dieu a pu établir pour accorder son pardon.

V. Efficacité de la contrition imparfaite. — Bien qu'elle participe à la nature générale de la contrition, l'attrition trouve dans son imperfection même une cause de moindre efficacité. Aussi personne n'admet-il qu'elle soit capable d'obtenir à elle seule la rémission des péchés. Mais il faut la tenir pour suffisante quand elle s'accompagne du recours au pouvoir des clefs.

Cette valeur secondaire lui fut autrefois contestée. Un certain nombre de scolastiques, à la suite de Pierre Lombard, réclamaient dans tous les cas la nécessité absolue de la contrition et soutenaient que sans elle l'absolution serait sans effet. Plus subtilement d'autres concevaient que, sous l'action du sacrement, l'attrition se changeait en contrition, suivant l'adage : *ex attrito contritus*. Ces opinions tenaient à une perception encore inadéquate de la vertu propre au sacrement de pénitence et à l'absolution. La portée de ce double dogme est beaucoup mieux sauvegardée par la doctrine, depuis longtemps unanimement reçue, qui reconnaît la suffisance de la simple attrition.

On peut invoquer en sa faveur l'autorité de saint Thomas. « Lorsque quelqu'un, dit-il, se confesse avec l'attrition, mais non pas encore avec la contrition parfaite, si par ailleurs il n'oppose pas d'obstacle, dans cette confession même et l'absolution (qui la suit)

il reçoit la grâce et la rémission des péchés. » *In IV Sent.*, dist. XXII, q. II, a. 1. Cf. Supplem., q. X, a. 1, et q. XVIII, a. 1. La plupart des théologiens de toutes les écoles ont suivi sur ce point le Docteur angélique et le concile de Trente insinue fortement cette thèse, sans d'ailleurs expressément la définir. « Quoique sans la pénitence l'attrition ne puisse conduire par elle-même le pécheur à la justification, elle le dispose néanmoins à obtenir la grâce de Dieu dans ce sacrement. » Denzinger-Bannwart, n. 898. L'Église a de nouveau manifesté son sentiment en condamnant les jansénistes de Pistoie, *ibid.*, n. 1536, qui prétendaient rejeter comme mensongères toutes les conversions faites par le moyen de l'attrition.

Aussi la suffisance de l'attrition dans le sacrement de pénitence est-elle communément regardée comme une thèse proche de la foi et les théologiens modernes s'étonneraient plutôt qu'elle ait pu rencontrer des opposants.

Sans elle, en effet, on ne comprendrait pas ou mal la causalité sacramentelle de l'absolution. Exiger la contrition parfaite, alors que celle-ci remet les péchés par elle-même, ne serait-ce pas annuler le sacrement ? Ce serait aussi rendre le pardon plus difficile aux chrétiens qu'il ne l'était dans l'ancienne Loi, puisqu'ici du moins la contrition suffisait. L'institution de la pénitence doit avoir un sens. Elle ne saurait en avoir d'autre que de combler par les mérites du Christ le déficit de nos dispositions personnelles et, par conséquent, d'élever l'attrition à un degré de valeur que toute seule elle n'aurait pas.

On s'est demandé si, pour obtenir cet effet, l'attrition ne devait pas comprendre, en plus de la foi et de l'espérance, un commencement de pur amour. Il y eut là-dessus un gros débat, au XVII^e^ siècle, entre attritionnistes et contritionnistes. Alexandre VII dut intervenir, par un décret daté du 5 mai 1667, pour interdire aux deux parties en présence de s'infliger mutuellement la moindre censure. On ne voit pas qu'il soit nécessaire de demander autre chose que le rudiment d'amour qui est impliqué dans le concept même de l'attrition.

V. Conséquences morales et religieuses. — Une fois les positions spéculatives ainsi bien déterminées, ce qui importe dans la pratique, c'est d'éviter les surenchères aussi bien que les marchandages.

Sous prétexte d'un idéal chimérique, il ne faut pas imposer aux âmes un poids plus lourd que leurs forces et ce serait manquer à l'esprit chrétien que de refuser aux plus médiocres le bénéfice de leur chétive bonne volonté. Qui ne se souviendrait cependant qu'on ne se moque pas de Dieu ? Dès lors, quand il s'agit d'une chose aussi grave que le péché, on ne saurait se montrer trop difficile et c'est la foi elle-même qui nous invite à y voir, par-delà ce qui touche nos intérêts, l'offense qu'il cause à Dieu. La conclusion doit donc être pour chacun de « rendre sa contrition aussi parfaite que possible » (Monsabré). Autrefois le danger fut de trop demander au pécheur; le mal serait à peine moindre si une réaction excessive devait aboutir à lui demander trop peu.

Entre le rigorisme janséniste et un bas utilitarisme, la doctrine de l'Église définit le juste milieu. Il suffit de le bien connaître pour en apprécier la sagesse et il suffirait de s'y tenir pour sauvegarder toutes les exigences du progrès spirituel.

P. Bernard et T. Ortolan, art. *Contrition*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. III, col. 1671-1694; A. Beugnet, art. *Attrition*, *ibid.*, t. I, col. 2235-2262; S. Thomas, *Sum. theol.*, Supplem., q. I-V; Bellarmin, *De sacramento pœnitentiæ ;* J. Morin, *De contritione et attritione*, Paris, 1703; P. Galtier, *De pœnitentia*, Paris, 1923.

J. Rivière.

CONTROVERSE. — Nous appelons ici controverse une discussion contradictoire *ex professo*, orale principalement, entre catholique et hérétique ou incroyant sur des vérités d'ordre religieux. On dit encore : colloque, conférence contradictoire; en latin : *collatio*, *colloquium*, surtout *disputatio*. De telles controverses ont eu lieu assez souvent; mais l'histoire nous enseigne qu'elles ne furent fructueuses que rarement. On comprend, dès lors, que l'Église, qui jusqu'au XIII^e^ siècle laissa faire, ait enfin jugé à propos de les interdire en règle générale et sauf autorisation dûment accordée. Son interdiction s'adresse aux laïques tout autant, si ce n'est plus, qu'aux ecclésiastiques, pour la raison que, d'ordinaire, les laïques connaissent moins bien les questions religieuses.

Il suffira de citer ici deux textes récents.

1° L'article VIII de l'instruction, en date du 27 janvier 1905, de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires sur l'action populaire chrétienne ou démocratico-chrétienne en Italie. Je reproduis la traduction de H Quilliet, art. *Controverse*, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III, col. 1735, 1736 :

Comme les doctrines socialistes contiennent, dans leur ensemble, de vraies hérésies, ceux que l'on appelle les *contradicteurs* des socialistes sont soumis aux décrets du Saint-Siège concernant les discussions publiques avec les hérétiques. Le décret de la S. C. de la Propagande, du 7 février 1645, résume de cette manière la législation qui est encore en vigueur : « 1. Les colloques et disputes publiques entre les catholiques et les hérétiques sont parfois licites, à savoir quand on a l'espérance d'un plus grand bien, et quand se rencontrent les autres circonstances déterminées par les théologiens, ainsi qu'on peut le voir par les discussions qu'eut saint Augustin contre les donatistes et autres hérétiques. — 2. Le Saint-Siège apostolique et les pontifes romains, considérant que ces disputes, colloques ou controverses demeurent souvent sans résultat, quand elles n'en amènent pas de mauvais, les ont maintes fois prohibées, ont donné des ordres aux supérieurs ecclésiastiques pour les empêcher. Quand ceux-ci ne peuvent y parvenir, du moins ils doivent faire en sorte que les discussions publiques n'aient pas lieu en dehors de l'autorité apostolique, et qu'elles soient soutenues par des personnages capables de faire triompher la vérité chrétienne. Bien des fois la S. C. de la Propagande a donné par écrit ces mêmes ordres à ses missionnaires, en les avertissant de ne point entrer en discussion publique avec les hérétiques. » L'un des motifs qui engagent le Saint-Siège à prohiber ce genre de discussions se trouve indiqué dans un autre décret du 8 mars 1625, par ces paroles, qui ont aujourd'hui encore une douloureuse actualité : « C'est que souvent ou la fausse éloquence, ou l'audace des orateurs, ou la composition de l'auditoire font que l'erreur, couverte d'applaudissements, triomphe de la vérité. »

2° Le canon 1325, § 3, du *Codex juris canonici : Caveant catholici ne disputationes vel collationes, publicas præsertim, cum acatholicis habeant, sine venia Sanctæ Sedis aut, si casus urgeat, loci Ordinarii.*

Publicas præsertim, dit le Code canonique : donc même les discussions privées *ex professo* restent tout au moins déconseillées; il vaut mieux dire qu'on doit s'en garder, *caveant. Cum acatholicis*, lisons-nous encore. Quand les anciens décrets employaient le mot « hérétique », il était évident qu'il fallait traduire par « non-catholique » simplement.

Avec une permission des autorités religieuses, ce qui est interdit devient légitime et même louable. L'abbé Desgranges peut donc continuer, en toute tranquillité de conscience, à réfuter publiquement les calomnies de nos adversaires : l'apostolat des conférences contradictoires, ainsi pratiqué par un prêtre magnifiquement armé pour ce genre de combat, et muni de toutes les approbations autorisées, ne fait qu'éclairer de pauvres ignorants et assurer le triomphe de la vérité chrétienne.

J. Bricout.

CONVALIDATION DU MARIAGE. — I. Convalidation en général. II. Convalidation simple. III. Sanation *in radice*.

I. Convalidation en général. — Si un mariage contracté se trouve nul — soit par suite d'un empêchement dirimant, soit par défaut de consentement, soit par inobservance des solennités requises par le droit — plusieurs solutions sont possibles. *a*) Les pseudo-époux — s'ils ignorent que leur mariage est nul, et qu'on ne puisse utilement les en avertir, du moins sans grave invonvénient — peuvent parfois être laissés dans la bonne foi, quand la nullité de leur mariage est occulte, et qu'on ne peut en aucune manière y remédier, par exemple parce que l'empêchement n'est pas susceptible de dispense. *b*) On peut aussi, s'ils savent que leur mariage est nul d'une nullité irrémédiable, leur permettre (mais très rarement) de vivre comme frère et sœur, en prenant toutes précautions pour écarter l'occasion de péché. Cette solution suppose aussi que la nullité du mariage est absolument *occulte* et ne risque pas un jour d'être divulguée. *c*) La troisième solution consiste à faire *déclarer nul* le mariage en question par l'autorité ecclésiastique. On y recourra, si la cause de nullité est publique ou risque un jour d'être divulguée, et est en même temps irrémédiable; comme aussi toutes les fois que des raisons graves conseillent la dissolution de ce pseudo-mariage. *d*) Enfin la meilleure solution — lorsqu'elle est possible — consiste à *revalider* ladite union, en supprimant la cause de nullité. C'est ce que le Code de droit canonique appelle la *convalidation* d'un mariage.

II. Convalidation simple. — Un mariage peut être nul soit par suite d'un empêchement dirimant, soit par défaut de consentement, soit par inobservation des solennités requises par le droit. Envisageons successivement avec le Code ces trois hypothèses :

1° Si le mariage est nul *par suite d'un empêchement dirimant*, deux conditions sont requises pour qu'il puisse être convalidé :

a) que l'*empêchement cesse d'exister* (par dispense, ou autrement : c'est ainsi que l'empêchement de lien cessera par la mort du conjoint, l'empêchement d'âge, avec le temps, l'empêchement de disparité de culte, par le baptême du conjoint infidèle);

b) que le *consentement soit renouvelé*, au moins par le conjoint qui connaît l'existence de l'empêchement. Ce renouvellement est requis de droit ecclésiastique pour la validité, même si au début les deux parties ont donné leur consentement et ne l'ont jamais révoqué par la suite. C. 1133. Le renouvellement du consentement doit être un acte nouveau de volonté ayant pour objet le mariage nul qu'il s'agit de convalider. C. 1134. Dans *quelle forme* ce consentement doit-il être renouvelé? Le Code envisage ici trois cas :

1. Si l'empêchement est *public*, le consentement doit être renouvelé par les deux parties dans la forme prévue par le droit (c'est-à-dire,en présence du curé et de deux témoins, c. 1094). Cependant, si l'empêchement, public de sa nature, est *de fait* occulte, pour éviter le scandale et ne pas trop faire parler il suffira de faire renouveler ce consentement (en présence du curé et des deux témoins requis) dans la plus stricte intimité, obligeant au besoin au secret le prêtre et les témoins, tant que l'empêchement ne sera pas rendu public.

2. Si l'empêchement est *occulte*, et *connu des deux parties*, il suffira que ces deux parties renouvellent leur consentement secrètement, et d'une manière privée, c. 1135, § 2, sans la présence du curé et des deux témoins.

3. Si l'empêchement est *occulte*, mais *ignoré d'une des parties*, il suffit que la partie qui connaît l'empêchement renouvelle son consentement secrètement et d'une manière privée. C. 1135, § 3. Le mariage sera alors convalidé, pourvu que l'autre partie soit encore consentante à cette union.

4. Et si l'empêchement est *ignoré des deux parties?* Le Code n'envisage pas directement ce quatrième cas. Par application des principes précédents, il se résout de la manière suivante. Si cet empêchement est *public* de sa nature, il faut prudemment avertir les pseudo-époux pour qu'ils renouvellent leur consentement devant le curé et deux témoins (au moins dans la plus stricte intimité, comme dans le premier cas). — Si au contraire l'empêchement est *occulte*, il faut prévenir l'une des parties, qui renouvellera alors son consentement comme dans le troisième cas, *privatim* et *secreto*. Si les deux parties sont mal disposées, ou qu'il y ait un grave inconvénient à découvrir ledit empêchement, il faut recourir à la *sanatio in radice*, dont il sera question plus loin.

2° Si le mariage est *nul par défaut de consentement*, il est convalidé par le seul fait que la partie qui n'avait pas consenti donne son consentement, à condition cependant — et c'est là une condition que nulle autorité humaine ne peut suppléer, c. 1081, — que le consentement donné par l'autre partie persévère toujours, c. 1136, § 1. — Or il est présumé persévérer tant qu'on ne prouve pas qu'il a été révoqué. C. 1093.

Dans l'application de ce principe, il y a deux cas à considérer.

a) Si le consentement a été exprimé extérieurement, et que seul le consentement *intérieur* ait fait défaut, il suffit que la partie qui n'avait pas consenti donne *intérieurement* son consentement. C. 1136, § 2.

b) Si au contraire le consentement n'a pas été exprimé au dehors, un consentement purement intérieur ne suffirait pas à convalider le mariage; il faut que ce consentement soit encore *extérieurement* manifesté : soit dans la forme prescrite par le droit (devant le curé et deux témoins) si le défaut de consentement est public; soit d'une autre manière privée et secrète si le défaut de consentement est occulte. C. 1136, § 3.

3° Si le mariage est nul *par inobservation des solennités requises* par le droit (présence du curé et de deux témoins), il faut, pour le convalider, le contracter de nouveau dans la forme prescrite. C. 1137.

III. Sanation *in radice*. — Il y a des cas où la convalidation simple dont nous venons de parler est insuffisante. Par exemple, une des parties (ou toutes les deux) *ne peuvent pas* — ou ne peuvent que très difficilement ou au prix de très graves inconvénients — être prévenues de la nullité de leur mariage, ou de la nécessité de renouveler leur consentement dans les conditions indiquées plus haut; une des parties (ou toutes les deux) *ne veulent pas* renouveler leur consentement, comme cela serait parfois nécessaire,devant le curé et deux témoins, etc. Dans ces cas, l'Église peut dispenser non pas du consentement lui-même, mais de la loi positive par laquelle elle exige d'ordinaire le renouvellement de ce consentement pour convalider un mariage nul. C'est ce qu'on appelle la *sanation in radice*.

Cette *sanation*, que seul le Saint-Siège peut accorder c. 1141, comporte d'abord, s'il y a lieu, la dispense de l'empêchement dirimant qui s'opposait à la validité du mariage; puis la dispense de la loi ecclésiastique exigeant, pour la convalidation d'un mariage, le renouvellement du consentement; enfin (généralement) un effet rétroactif, en vertu duquel le mariage, — bien qu'il n'existe réellement qu'à partir du jour où la *sanatio in radice* est accordée, c. 1138, § 2, — est considéré, par une fiction de droit, comme valide (quant à ses effets canoniques, v. g. la légitimité des enfants) à partir du jour où a eu lieu l'échange des consentements, c. 1138, § 1. Pour que la *sanatio in radice* ne comporte pas cet effet rétroactif, il faut que

le rescrit l'exclue expressément. C. 1138, § 2. Quant à la dispense de la loi ecclésiastique exigeant le renouvellement du consentement, l'Église peut l'accorder à l'insu d'une, ou même des deux parties. C. 1138, § 3.

Dans ces conditions, pour qu'un mariage nul puisse bénéficier de la *sanatio in radice*, il suffit : *a*) qu'il y ait eu vraiment un échange des consentements naturellement valable (bien que juridiquement inefficace, soit par suite d'un empêchement dirimant de droit ecclésiastique, soit par inobservation des solennités prescrites par le droit); *b*) que ce consentement persévère encore au moment où est accordée la *sanatio in radice*.

Si le mariage se trouvait nul par suite d'un empêchement de droit naturel ou divin, l'Église ne peut pas le revalider *in radice* : car elle ne peut pas dispenser de ces empêchements. Si cet empêchement venait à cesser de lui-même par la suite, elle *pourrait* valider ce mariage à partir du jour où cesse l'empêchement, mais elle déclare expressément qu'elle n'use pas dans ce cas de son pouvoir. C. 1139, § 2.

De même, aucune autorité humaine ne pouvant suppléer le consentement matrimonial, c. 1081, il s'ensuit que si les deux parties ou même une seule n'a jamais donné son consentement, ou l'a révoqué depuis, le mariage en question ne peut bénéficier de la *sanatio in radice*. Si au contraire le consentement n'a pas été donné au début, mais l'a été dans la suite et persévère encore, le mariage pourra être revalidé avec effet rétroactif jusqu'au jour où a été réellement donné le consentement.

F. Cimetier.

CONVERSION, acte d'une âme qui se retourne vers Dieu. — I. Notion. II. Conditions théologiques. III. Portée apologétique.

I. Notion de la conversion. — D'après son étymologie, conversion est synonyme de revirement psychologique; mais l'usage attache à ce mot une signification favorable et en réserve l'emploi pour les évolutions de conscience qui aboutissent au bien ou au mieux.

En soi, ce terme est susceptible de s'appliquer à n'importe quelle matière. Ainsi parle-t-on couramment de fumeurs ou de buveurs convertis, et un psychologue comme W. James s'en est tenu à ce sens large. Cependant, au sens propre, la conversion s'entend en matière religieuse et c'est, bien entendu, la seule acception que l'on ait à retenir ici.

Les cas de conversion sont très nombreux et très différents. Ils se distinguent d'abord par leur point de départ. Certaines conversions sont uniquement d'ordre moral, c'est-à-dire qu'elles consistent dans un changement de vie, plus exactement dans une rectification de la conduite, sans comporter une modification dans les croyances ou convictions de l'esprit. Tel est dans l'Évangile le cas de l'enfant prodigue, de Marie-Madeleine, du publicain Zachée, et l'expérience pastorale en fournit de semblables en grand nombre. D'autres fois la conversion met en jeu, non seulement la volonté, mais encore l'intelligence, et il est évident, du seul point de vue psychologique, que le phénomène est alors beaucoup plus profond. C'est ce qui arrive quand il y a un passage d'une religion à une autre ou, plus radicalement encore, de l'incroyance à la foi. Aussi est-ce aux faits de ce genre que les théologiens et les apologistes se sont spécialement intéressés.

Dans cette catégorie elle-même, on peut distinguer des nuances. La conversion change évidemment de valeur, sinon de nature, suivant le niveau du sujet. Elle présente à cet égard son maximum d'intérêt quand elle se produit avec un développement maximum d'exigences intellectuelles et morales.

Une autre différence vient de la manière dont elle se produit. Il y a des conversions brusques ou même foudroyantes, comme celle de saint Paul et, plus près de nous, celle du P. Alphonse Ratisbonne. D'autres et en plus grand nombre, comme celles de saint Augustin ou de Newman, surviennent au terme d'un long et laborieux travail. Celles-là se recommandent au psychologue par leur instantanéité même, c'est-à-dire par leur caractère irrationnel, tandis que celles-ci valent, au contraire, par la puissance et la continuité de l'effort qu'elles supposent.

Il faut avoir devant les yeux ces diverses données psychologiques relatives à la conversion pour déterminer sa valeur au regard de l'apologétique et de la théologie.

II. Conditions théologiques de la conversion. — Pour le théologien, la conversion ne saurait constituer un phénomène spécial. Les principes qui commandent la doctrine de la grâce sont à la fois nécessaires et suffisants pour tout en expliquer.

En vertu de sa définition même, et quelles que soient les modalités qu'elle présente, la conversion n'est pas autre chose, en effet, qu'un acte surnaturellement bon. Peu importe qu'elle soit d'ordre moral ou intellectuel, lente ou instantanée, facile ou difficile : ces différences de surface ne modifient pas sa nature essentielle, qui est, en dernière analyse, la soumission effective de l'homme aux conditions de salut posées par Dieu. Dès lors, tous les actes d'intelligence et de volonté qui la composent réclament l'intervention, à la fois prévenante, concomitante et subséquente, de la grâce divine. Mais ils n'en restent pas moins des actes de l'homme, et qui requièrent de sa part le concours loyal de sa bonne volonté. Voir Grace.

Ces principes généraux ont été rappelés et précisés par l'Église pour le cas particulier de l'acte de foi. Voir Foi et Fidéisme. A sa source première il faut donc maintenir l'action de la grâce; mais, sous son influence, toutes les facultés humaines entrent en action : savoir, bien entendu, la volonté, de qui dépend la détermination suprême, mais aussi l'intelligence qui a pour rôle de justifier cette démarche par l'examen des motifs de crédibilité.

L'acte de foi, et par conséquent la conversion proprement dite qui en est l'éclosion ou la résurrection, doit se comprendre comme un de ces phénomènes complexes où se retrouvent dans la plus indissoluble union les deux agents solidaires de toute vie surnaturelle : l'homme et Dieu.

III. Portée apologétique de la conversion. — Telle étant la nature de la conversion, c'est un fait que, sous une forme ou sous une autre, l'apologétique a tenté d'en tirer parti.

Les anciens apologistes semblent avoir utilisé de préférence la transformation introduite par le christianisme, soit dans la vie individuelle, soit dans l'ensemble de la société, tandis qu'aujourd'hui l'attention se porte plutôt sur le fait même de la conversion, c'est-à-dire sur le retournement psychologique qu'elle manifeste. Mais, qu'il s'agisse de l'acte en lui-même ou de ses effets, de ses aspects intellectuels ou de ses conséquences morales, c'est toujours la conversion qui paraît intéressante pour la justification rationnelle du christianisme.

Il est certain qu'on ne peut lui refuser tout d'abord un très grand intérêt spéculatif pour la théorie de la foi. Les faits de ce genre ont le double avantage de montrer sur le vif les dispositions réelles de l'homme à l'égard de Dieu et les voies concrètes par lesquelles l'action de Dieu s'exerce sur l'âme de l'homme. C'est pourquoi la psychologie religieuse fait de nos jours si bon accueil aux récits de conversion, qui sont pour elle autant de documents vécus.

On ne saurait non plus contester à la conversion une

partie pédagogique et pratique pour produire la foi. C'est une application du vieil adage : *Exempla trahunt.* Les directeurs de conscience et les missionnaires savent d'expérience que cette attraction est toujours utile et souvent efficace.

Enfin, sous le bénéfice de certaines distinctions, on peut demander à la conversion une raison proprement dite de croire. Non pas qu'on en doive faire une sorte d'argument expérimental. Du moment qu'elle est d'ordre surnaturel, la grâce échappe nécessairement à la perception du sujet qui la reçoit. Le sentiment d'une action divine qu'ont éprouvé les convertis, et qui s'affirme souvent dans leurs relations, doit s'entendre d'une inférence et ne saurait passer pour un témoignage direct.

Cette inférence a toute sa valeur pour le converti lui-même, qui est en droit de conclure à l'action de Dieu par les effets qu'il en ressent. Elle est déjà moins sûre pour un tiers; car il est difficile de démêler avec certitude l'œuvre divine dans un ensemble où l'on sait que l'œuvre humaine a nécessairement sa part. A cet égard, la conversion rentre dans cette catégorie d'arguments subjectifs que l'Église reconnaît à titre seulement auxiliaire. Voir Apologétique.

Pour qu'elle puisse autoriser un argument objectif, il faut qu'à la conversion elle-même s'ajoutent quelques circonstances propres à l'élever au rang de fait extraordinaire. Ce qui peut se produire, dans certains cas individuels plus saillants, par la présence de caractères qui les rendent irréductibles aux lois naturelles de la psychologie ou, d'une manière plus générale, par certains traits de solidité rationnelle et morale, de perpétuité et de fécondité, qui distinguent l'ensemble des conversions dans le christianisme.

Dans ces limites, il n'est pas de fait plus propre à montrer avec évidence que l'action de Dieu ne cesse pas de s'exercer dans son Église et que les âmes les plus rebelles ressentent, à l'occasion, la domination victorieuse de son esprit.

Monsabré, *Le miracle spirituel*, dans *Introduction au dogme catholique*, 30e conférence; Th. Mainage, *Introduction à la psychologie des convertis*, Paris, 1913; *La psychologie de la conversion*, Paris, 1915; A. Retté, *Notes sur la psychologie de la conversion*, Paris, 1914; J. Huby, *La conversion*, Paris, 1919.

J. Rivière.

COOPER Fenimore, naquit à Burlington, dans le New-Jersey, en 1789. Il fut d'abord marin, puis consul des États-Unis à Lyon, puis il voyagea en Suisse, en Italie, en Allemagne et revint enfin se fixer aux États-Unis, où il mourut en 1851. Il a laissé de nombreux romans qui furent beaucoup lus en Amérique et traduits en plusieurs langues. On cite parmi les principaux : *Le Dernier des Mohicans*, qui est son chef-d'œuvre; *L'Espion*, récit animé des luttes pour l'Indépendance; *Les pionniers; Le Pilote; Lionel Lincoln; La Prairie; Le Corsaire rouge; Les Puritains d'Amérique; L'Écumeur des mers; Le Lac Ontario; Le Tueur de Daims; Les Peaux-Rouges.* Fenimore Cooper a une imagination puissante et féconde. Il reconstitue admirablement les scènes de mœurs naïves et farouches des tribus indiennes. Il dépeint sous de vives et brillantes couleurs les paysages de l'Amérique du Nord. Mais il sacrifie trop au goût des lecteurs américains pour les longues digressions philosophiques, historiques, religieuses et morales. Aussi convient-il de recommander aux jeunes lecteurs français les adaptations publiées par les librairies Mame, Ardant et Téqui plutôt que la traduction Defauconpret qui seule reproduit intégralement le texte.

Léon Jules.

COOPÉRATION AU MAL. — Coopérer signifie, en vertu du mot, opérer avec un autre. S'il s'agit d'une coopération mauvaise, et c'est ici le sens dans lequel nous prenons le terme, c'est *un concours donné à l'action mauvaise de quelqu'un.* L'on peut coopérer de deux manières : en influant sur la volonté par des conseils, exemples, flatteries, etc., — ce qu'on appelle proprement scandale, et dont il sera question dans un article spécial; ou bien en aidant un autre dans la perpétration du péché — et c'est la coopération dont il est ici question. Cette coopération peut être *intentionnelle* et *formelle*, ou seulement *matérielle.* La première consiste à coopérer sciemment et volontairement à l'action, en tant qu'elle est mauvaise, c'est-à-dire en voulant explicitement ou implicitement sa malice. Elle est matérielle, quand on concourt à l'action sans l'intention de concourir au péché. Un serviteur, qui remet les clefs de la maison à un voleur pour qu'il vole, coopère formellement; s'il le fait, uniquement pour éviter la mort ou quelque grave dommage, il coopère matériellement et n'est pas coupable. La coopération formelle ne fait pas difficulté quant à l'appréciation, car le péché y est évident, et s'estime d'après les règles ordinaires de la causalité ou du volontaire direct, que nous avons données à l'article Cause. La question pratique importante est de savoir quand la coopération matérielle est permise.

Avant de répondre, disons qu'il y a deux sortes de coopération matérielle : la *médiate* et *l'immédiate.* La coopération est immédiate quand on coopère à l'action elle-même, par exemple en aidant le voleur à emporter le coffre-fort; la coopération est médiate, lorsqu'on coopère seulement aux actes qui précèdent ou suivent l'action mauvaise, par exemple en ouvrant la porte au voleur. Cette dernière coopération peut être plus ou moins prochaine, suivant qu'elle est plus ou moins liée au péché. Cuire de la viande un vendredi est, par exemple, moins prochain que de l'offrir à manger.

Les moralistes établissent communément ces principes : 1° L'on peut coopérer *médiatement*, même d'une façon prochaine, à une action mauvaise, pourvu que l'acte que l'on pose ne soit pas intrinsèquement mauvais, et qu'il y ait une raison proportionnée. Celui qui agit ainsi ne veut pas le mal, mais plutôt le permet. Sans doute, cela même est défendu en soi, mais de sérieux motifs le légitiment. Plus le concours est prochain, plus les raisons doivent être graves. — 2° La coopération *immédiate* est elle-même licite, lorsqu'il y a un motif proportionné à la fournir. Telle est, du moins, l'opinion plus commune, contre Billuart et quelques autres, qui prétendent que cette coopération est toujours intrinsèquement mauvaise. Mais cela est discutable : un serviteur, qui aide immédiatement à voler son maître, sous menace de mort, sera excusé par celui-ci, s'il est raisonnable. Le concours du domestique n'est pas intrinsèquement mauvais, puisqu'il est tacitement autorisé par qui de droit, et que le vol est coupable autant qu'il est contraire à la volonté du maître. De même il est permis, pour de graves raisons, de demander les sacrements à un ministre que l'on sait indigne, bien que l'on coopère immédiatement à son péché, parce que la malice reste tout entière à celui-ci. Dans certains cas, la coopération immédiate est intrinsèquement mauvaise, et donc toujours défendue, par exemple, pour tuer *directement* un innocent. La chose doit se juger d'après la nature et les circonstances de l'acte auquel on concourt : si, envisagé *concrètement*, il apparaît intrinsèquement mauvais, il n'est pas permis d'y coopérer immédiatement pour n'importe quelle raison. L'opinion vulgaire est, en général, indulgente pour les coopérations forcées, et les excuse facilement. Sans la suivre toujours, on peut du moins, en cas de doute, prendre le parti le plus favorable. — 3° Pour juger si la raison est proportionnée, l'on doit regarder la gravité du péché, la proximité et

l'influence de la coopération, et l'obligation que l'on a d'empêcher la faute. *a*) Plus le péché est grave, plus la raison excusante doit l'être : ainsi il faut une cause plus importante pour un homicide que pour un vol. *b*) Quant à la proximité de la coopération : une raison légère excuse un concours éloigné; pour un concours prochain, il faut un grave inconvénient; s'il est immédiat, l'inconvénient doit être encore plus grand. Par exemple, l'on excuse facilement celui qui fournit le papier à un éditeur de mauvais livres; celui qui fait marcher les machines n'est excusé que pour une grave raison; le typographe, ayant une coopération plus prochaine, a besoin d'une cause encore plus grave, par exemple la grande difficulté de trouver un autre patron. *c*) L'influence de la coopération est diverse : tantôt celle-ci est nécessaire, et la raison excusante requise est plus grande; si le concours est simplement utile, mais le péché serait commis sans lui, une cause moindre suffit : par exemple celui qui vend des armes, alors qu'il prévoit qu'on en abusera, est plus facilement excusé, s'il y a d'autres marchands à les vendre. *d*) Certains sont obligés d'empêcher le péché, par devoir d'affection, comme les parents à l'égard de leurs enfants; par devoir de justice, comme les magistrats : la cause, qui excuse leur coopération, doit être plus grande. Comme on le voit, le jugement à porter sur une coopération est chose très complexe, et souvent difficile.

Nous ne pouvons traiter ici tous les cas de coopération, quant à la religion, la charité, la justice, la tempérance, etc.; il y faudrait un volume; mais on en signalera quelques-uns aux articles qui regardent ces vertus.

François Girerd.

1. COOPÉRATIVES. — Le mouvement coopératif n'a pas encore atteint en France le développement qu'il a pris dans certaines autres nations. Cependant, depuis quelques années, il fait chez nous de sensibles progrès. On ne peut assurément, dans un bref article de dictionnaire, en parler avec tous les détails qu'il comporte, ni même entrer, à son sujet, dans les précisions techniques et légales que doivent connaître ceux qui entreprennent de fonder ou de diriger quelque coopérative. Il faut ici se borner à quelques considérations d'ensemble, soit sur la coopération en général soit sur les trois formes principales qu'elle revêt. Nous voudrions surtout laisser aux lecteurs l'impression qu'il y a là une action féconde et salutaire à encourager et à exercer. Si quelques-uns d'entre eux ont besoin de plus amples renseignements, ils pourront consulter l'Action Populaire, 17, rue de Paris, Vanves (Seine), et, entre autres publications, son *Manuel social pratique*. Le présent article s'en inspire largement, ainsi que des quatre ouvrages suivants, qu'on reproduit, d'ordinaire, littéralement ou presque : *Cours d'économie sociale*, par Ch. Antoine et Henri du Passage, 6e édition, Paris, 1921, p. 477-493; Société de Saint-Vincent de Paul, *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières*, Paris, 1923, p. 358-391 (bibliographie détaillée); Henri Brun, *Le Domaine rural*, Paris, 1924, *passim;* Georges Risler, *Le Travailleur agricole français*, Paris, 1923, p. 204-224.

I. Généralités. — Les coopératives se rapprochent parfois des sociétés mutuelles. Raison de plus pour déterminer le champ d'action des unes et des autres. Les mutuelles ont proprement pour objet d'assurer à leurs membres participants et à leurs familles des secours en cas de maladie, blessures ou infirmités, de leur constituer des pensions de retraite, de contracter à leur profit des assurances individuelles ou collectives en cas de vie, de décès ou d'accidents, de pourvoir aux frais de funérailles, d'allouer des secours aux ascendants, veufs, veuves ou orphelins des membres participants décédés. A côté des membres actifs, la mutuelle peut comprendre des membres honoraires, dont les cotisations viennent fort utilement accroître ses ressources. Voir Mutualités. La coopérative n'a pas, à parler rigoureusement, de membres honoraires. Et son objet est très distinct de celui de la mutuelle. Les coopératives visent à procurer à leurs membres l'accession avantageuse au crédit, la réduction du prix d'achat d'objets nécessaires à la profession ou des denrées et objets de consommation, un meilleur rendement économique, la suppression des intermédiaires inutiles et onéreux, l'accroissement des bénéfices sur la vente des produits.

Ce sont là des avantages matériels que, tout en se gardant bien de les exagérer outre mesure, on ne peut pas dédaigner. Mais le mouvement coopératif tend encore à développer chez les associés l'esprit de solidarité parallèlement à l'esprit individualiste, trop souvent impuissant, trop souvent, aussi, inerte et voué au découragement. Quand surtout la coopérative s'organise et fonctionne par le seul concours de ses membres, sans les avances ou les subventions de l'État, elle leur inspire le fier et noble sentiment qu'ils peuvent se tirer d'affaire et gérer eux-mêmes leurs intérêts, à la condition de pratiquer entre eux une union confiante et forte.

L'État — on ne parle guère, ici, que de notre pays — témoigne maintenant du plus vif intérêt au mouvement coopératif. Non seulement il a créé une chaire d'enseignement de la coopération au Collège de France et établi un Conseil supérieur de la coopération, non seulement il favorise le développement de la coopération par d'appréciables atténuations des charges fiscales; mais, tout en laissant les coopératives libres de choisir les formes de droit commun sous lesquelles elles préfèrent se constituer, il accorde des avances ou subventions à celles qui se constituent suivant les formes prévues par les lois spéciales qu'il a récemment promulguées. On peut espérer qu'un jour viendra où, l'esprit de solidarité s'étant suffisamment accru parmi nous, les coopératives n'auront plus besoin de ces avantages et de ces secours extérieurs.

II. Coopératives de consommation. — Il y a coopérative de consommation lorsque des particuliers s'unissent pour se procurer, pour leur consommation ou leur usage individuel ou familial, des denrées ou des objets dont le prix d'achat ou de revient, à qualité égale, est abaissé parce que les opérations sont effectuées en commun. La coopérative atteint ce but, soit en concluant tout simplement une entente avec un ou plusieurs commerçants et en obtenant de lui ou d'eux pour ses membres des remises que de grosses commandes peuvent permettre; soit en s'adressant, encore au nom des adhérents, après le groupement de leurs commandes, à des maisons de gros; soit, enfin, en faisant elle-même ses approvisionnements, de la manière qui lui paraît la plus heureuse, et en revendant en détail à ses membres, qui, dans ce cas, bénéficient des bas prix obtenus, ou au moment même de leurs achats, ou en fin d'exercice sous forme de ristourne. Cette troisième et dernière façon est la plus employée. Elle donne de bons résultats quand la coopérative a à sa tête un gérant compétent, honnête, directement intéressé à la bonne marche de la société; quand, de plus, les associés ont l'esprit coopératif assez développé pour réserver leurs achats à la coopérative, dussent-ils, pour certains articles surtout, n'y pas trouver un avantage notable. Jusqu'ici, les coopératives qui ont le mieux réussi sont les épiceries, doublées ou non de quelques rayons d'étoffes ou de chaussures usuelles; les boulangeries aussi, parce que le pain, comme les produits d'épicerie, bénéficie d'un grand courant de vente et que sa fabrication, bien que plus compliquée

peut-être que le commerce des épiceries, reste relativement aisée. Les boucheries coopératives sont de constitution plus délicate : la viande est plus difficile à conserver, et il faut au gérant des qualités très spéciales pour acheter d'abord le bétail sur pied et puis pour débiter et le revendre en détail. Il en est cependant qui fonctionnent à la grande satisfaction de leurs membres.

Mais, objecte-t-on, ces coopératives tuent le petit commerce, et, ainsi, amènent la disparition de la classe moyenne. A quoi il faut répondre que les épiciers, les boulangers et les bouchers, qui sont ici principalement en cause, ne sont qu'une minime partie des classes moyennes; que les vides ainsi produits seront comblés par le fait que des ouvriers sérieux, grâce, en partie, aux économies que les coopératives leur auront assurées, s'élèveront à la condition de petit patron; enfin, que le bien général doit l'emporter sur le bien particulier du petit commerce d'alimentation. « D'ailleurs, ajoute Antoine, *op. cit.*, p. 479, si les petits boutiquiers veulent survivre aux coopératives, qu'ils s'organisent eux aussi pour fonder une coopération semblable, ramener au minimum leurs prix de revient et acheter en commun et au comptant. »

Les coopératives de consommation peuvent donc procurer à leurs membres des économies immédiates. Croirons-nous, avec d'aucuns, qu'elles sont capables de mener la société à une organisation entièrement nouvelle? Les coopératives locales, dit-on, seront fédérées en Unions. Leurs actionnaires se contenteront d'un intérêt fixe et modeste. La propriété collective en viendra peu à peu à posséder seule tous les comptoirs et boutiques. Bien plus, les Unions fonderont des magasins de gros, lesquels, non contents de concentrer les achats, se feront producteurs pour leurs clients, et monteront des usines, des fermes, etc. A l'exemple des coopératives locales, les Unions ne toucheront qu'un intérêt minime et fixe de leur argent, si bien que, finalement, avec les bénéfices réalisés, la propriété collective des coopératives s'étendra sur le terrain de l'industrie et de l'agriculture comme sur celui du commerce. — Ce ne serait pas le socialisme collectiviste, qui, en définitive, n'admet que la propriété nationale: ce serait plutôt « une vaste fédération de propriétés collectives ». Mais de bons juges estiment que « ce système ne paraît pas promis à un avenir réel. Ces entreprises, où l'intérêt personnel ne jouerait guère son rôle de stimulant, si elles arrivaient à se fonder, ce qui est plus que douteux, ne parviendraient pas à se maintenir. D'ailleurs on remarquera qu'elles se trouveraient en face des questions qui divisent aujourd'hui le capital et le travail. Quand il s'agira de passer d'une façon générale de la consommation à la production, les coopératives se heurteront de plus en plus sans doute aux difficultés du problème de l'organisation du travail, telles qu'elles se présentent actuellement, difficultés qui resteraient entières alors que le propriétaire d'une usine ou d'une ferme serait remplacé par une société de consommateurs. » Antoine, *op. cit.*, p. 481.

Est-il besoin d'ajouter que, à la campagne, ce n'est pas seulement pour les denrées alimentaires ou les étoffes, chaussures, objets usuels, que les coopératives de consommation sont utiles? Elles ne le sont pas moins quand il s'agit de se procurer semences, instruments aratoires, machines, engrais, et le reste. Si tout cela est acheté en commun, on obtiendra des conditions bien supérieures à celles que devrait subir le petit cultivateur isolé.

III. Coopératives de production. — « Les sociétés coopératives de production, lisons-nous dans la loi du 18 décembre 1915, ont pour but l'exercice en commun de la profession des associés pour l'entreprise des travaux, pour la vente des objets fabriqués ou travaillés par eux, ou produits par leur exploitation. » Cette définition s'applique aux deux catégories de coopératives de production. Mais les coopératives ouvrières et les coopératives agricoles diffèrent si notablement qu'il est bon d'en parler séparément.

Les coopératives ouvrières mettent en commun le travail des associés et, supprimant l'entrepreneur, tendent à laisser aux ouvriers tout le profit réalisé. Dans la coopérative de consommation on vise à éliminer les marchands intermédiaires; ici, c'est des patrons qu'il s'agit de se passer. Mais ce n'est pas chose facile. La phase de l'établissement est extrêmement pénible; la direction est des plus malaisées à établir; le capital indispensable ne se trouve qu'avec peine. On peut, toutefois, surmonter ces divers obstacles, et l'on cite, même en France, des usines ou des ateliers, généralement assez modestes, où la coopération s'est heureusement réalisée. De là à espérer qu'elle devienne jamais une organisation universelle et qu'elle apporte à la question sociale la solution désirée, il y a loin. Elle offre cependant assez d'avantages pour que nous souhaitions qu'elle progresse de plus en plus. Comme on l'a dit justement, elle assagit souvent les « chefs » ou « meneurs », et, ne réussît-elle qu'à créer un petit patronat collectif, cela même « constitue un très grand bien social. La question ouvrière est causée par la concentration industrielle et par l'impossibilité de s'établir pour les inférieurs. En établissant des travailleurs qui souvent resteraient de simples salariés révolutionnaires, l'association résout parfaitement la question ouvrière. » Et donc, peut-on conclure avec Antoine, *op. cit.*, p. 482-483, « de ce que la coopération n'offre pas une réponse complète à la question sociale, il ne suit aucunement qu'elle ne doive pas être encouragée dans tous les cas où elle présente des garanties de succès. Les sociétés de coopération bien conduites développent la solidarité entre les ouvriers, augmentent leur indépendance et leur procurent des avantages sérieux. » — Notons que, ici tout particulièrement ou du moins tout autant que pour la petite industrie et le petit commerce, les avances ou subventions de l'État peuvent être justifiées et bienfaisantes.

Les coopératives agricoles ont pour objet la vente ou la transformation en commun des produits de l'exploitation agricole de leurs membres, tels que le lait, le raisin, le blé, la betterave, etc. En s'associant, les cultivateurs réalisent une économie considérable. De capital d'abord : le matériel et la machinerie nécessaires sont très onéreux. De temps ensuite : la fabrication de mille kilos de beurre dans cent foyers différents par les moyens rudimentaires dont disposent la plupart des fermiers prend beaucoup plus d'heures de travail que si elle est faite dans une coopérative bien outillée. Et puis, le produit obtenu ici sera presque toujours de qualité supérieure. Enfin, la vente commune de ce produit sera plus lucrative.

Les coopératives agricoles de vente se multiplient. Pour le plus grand bien des cultivateurs, qui, trop souvent et sans que les consommateurs en aient aucunement profité, ont été indignement exploités par les représentants du commerce agricole. Qu'il s'agisse de produits transformés ou non, la vente collective de la plupart est, le plus souvent, avantageuse pour les producteurs. Les transports, en général, se font plus économiquement, et la coopérative trouve plus facilement d'intéressants débouchés, grâce à sa parfaite connaissance des conditions du marché et à la grande quantité de produits dont elle dispose. En Bavière, au Danemark, en Tchéco-Slovaquie, dans d'autres pays d'Europe, les ventes par coopératives ont pris une extension considérable. Chez nous, le branle est donné. Depuis longtemps déjà, dans le Poitou et les Charentes,

dans le Cantal et l'Aveyron, la vente collective du beurre et des fromages est heureusement organisée, et voici que la vente collective du bétail et des céréales essaye de se constituer : des abattoirs régionaux, des greniers et magasins coopératifs, des moulins coopératifs, etc., fonctionnent. Quelques sucreries coopératives ont été fondées également. Ces louables initiatives sont ou seront suivies. Il le faut bien, si nous voulons nous mettre en état de soutenir la concurrence étrangère et de tenir tête aux trusts, aux intermédiaires et aux spéculateurs de toute sorte.

Le mot de « trust » appelle celui de « cartel ». Or le cartel peut être, à certains égards, considéré comme une coopérative industrielle et commerciale de production et de vente. Ce simple énoncé sera mieux compris quand on aura lu l'article TRUST ET CARTEL.

IV. COOPÉRATIVES DE CRÉDIT. — Petits commerçants, artisans et tout autant, si ce n'est plus encore, petits agriculteurs ont souvent besoin de capitaux de premier établissement ou d'exploitation. Pour obtenir le crédit qui leur est nécessaire, le mieux est qu'ils constituent des organismes restreints, sans allure commerciale, fondés principalement sur la connaissance personnelle des emprunteurs et leur confiance réciproque. Les coopératives de crédit sont ainsi basées à la fois sur la coopération et la mutualité. Les associés se cautionnent les uns les autres et trouvent ainsi le crédit que, isolément, ils n'obtiendraient ni avec une pareille facilité ni à si bon compte.

C'est surtout sous la forme de caisses rurales que le crédit populaire s'est développé dans certaines régions de notre pays, notamment dans l'Alsace et la Lorraine désannexées et dans l'Ouest. Les sociétés françaises de crédit agricole se différencient suivant qu'elles sollicitent ou non l'appui de l'État, et aussi suivant que la responsabilité de leurs membres est considérée comme illimitée (tous les sociétaires répondant, sur tous leurs biens, de l'argent confié à la caisse rurale) ou simplement limitée pour chacun au montant de la souscription.

Les caisses du type Raiffeisen, si nombreuses en Allemagne, en Autriche, en Russie, en Alsace et en Lorraine, ont été adaptées aux conditions spéciales des milieux français par Louis Durand. Elles font de la responsabilité illimitée la base de leur fonctionnement et elles repoussent toute avance de l'État. Leur cohésion est assurée par l'Union des Caisses rurales et ouvrières françaises à responsabilité illimitée, 2, place des Enfants-Nantais, à Nantes. L'Union comptait, en 1923, environ 1 840 caisses locales. Le groupement le plus actif et le plus fort, celui de Nantes, comptait, au 1er janvier 1924, en Loire-Inférieure, 141 caisses, dont l'actif en circulation dépassait trente millions, et le total des réserves acquises, un million.

Un mouvement d'esprit différent, dont les promoteurs principaux ont été MM. Eugène Rostand et Charles Rayneri, le Centre fédératif de Crédit populaire, 15, rue Minteaux, à Marseille, admet des caisses de formes diverses, considère l'appui de l'État comme utile, au moins temporairement, et encourage la création des caisses régionales subventionnées.

Le lecteur aura remarqué que l'Union Raiffeisen-Durand comprend des caisses rurales et ouvrières. C'est que, dans l'Union, la même caisse est appelée *urbaine*, à la ville, et *ouvrière*, dans l'industrie, où elle fait le même bien que la caisse *rurale* à la campagne. Elle s'adapte à tous les milieux.

Les coopératives de crédit urbain paraissent jusqu'ici assez peu florissantes. Mais on peut croire que les Sociétés de caution mutuelle et les Banques populaires, dont s'est occupée notre loi du 13 mars 1917, finiront par développer sensiblement le crédit aux artisans, c'est-à-dire à la petite industrie et au petit ou moyen commerce. La responsabilité des associés y est, soit plus ou moins limitée, soit illimitée. On adoptera l'une ou l'autre modalité d'engagement suivant les milieux et les contingences. Les banques populaires se multiplient rapidement : souhaitons que les sociétés de caution mutuelle suivent leur exemple et que le crédit urbain soit bientôt, chez nous, aussi prospère que le crédit rural.

D'une façon générale, il nous reste beaucoup à réaliser dans les divers domaines de la coopération. Mais ce que nous avons fait depuis quelques années permet de bien augurer d'un avenir prochain.

J. BRICOUT.

2. COOPÉRATIVES CATHOLIQUES. — I. Coopératives catholiques en général. II. Coopératives ecclésiastiques.

I. COOPÉRATIVES CATHOLIQUES EN GÉNÉRAL. — Elles sont jusqu'ici, assez peu nombreuses, 200 environ, à ce qu'il semble. Presque toutes sont des coopératives de consommation. Celles-ci vendent principalement des produits alimentaires; mais il en est qui fournissent en outre à leurs adhérents : chaussures, tissus, vêtements, papeterie, etc., voire même du charbon. Les coopératives ecclésiastiques procurent aussi à leurs sociétaires ou acheteurs les objets nécessaires au culte. Quant aux coopératives agricoles, elles vendent non seulement des denrées alimentaires, mais encore des articles utiles à l'agriculture, engrais, machines, etc. Les 75 coopératives catholiques qui se sont réunies en congrès en 1922, comptaient 60 000 adhérents et avaient fait, l'année précédente, 75 millions d'affaires.

Elles se sont alors groupées en une Fédération française de Coopératives. Les services de cette Fédération ont surtout consisté dans de nombreux renseignements législatifs, juridiques et contentieux; les services matériels se sont bornés, vu la crise économique traversée, à un groupement d'achats, sans aller encore jusqu'aux magasins de gros. La Fédération a son siège social, 31, rue de Bellechasse, Paris (7e), et son secrétariat, 5, rue Cadet, Paris (9e).

Mais pourquoi, se sont demandés plusieurs des nôtres, ces 75 coopératives catholiques n'ont-elles pas simplement adhéré à la puissante Fédération nationale des coopératives de consommation, F. N. C. C.? Cette dernière Fédération unissait, en 1922, 2 200 sociétés, et elle a d'importantes coopératives à succursales nombreuses, un magasin de gros, des usines, des entrepôts. Pourquoi s'obstiner à figurer parmi les rares organismes qui subsistent en dehors d'elle? Le congrès des coopératives catholiques (ou indépendantes) le disait en 1922 :

> Il n'y a pas lieu d'engager les coopératives de consommation restées jusqu'ici indépendantes, à adhérer à la F. N. C. C. pour le motif suivant :
>
> En admettant que la Fédération ne prenne pas parti en faveur d'une thèse politique ou sociale, un trop grand nombre de coopératives fédérées se livrent à une propagande socialiste et anti-chrétienne pour qu'il soit possible de collaborer avec elles.

Beaucoup en effet de ces coopératives affiliées à la F. N. C. C. mettent gratuitement leurs salles à la disposition de sociétés mauvaises et soutiennent financièrement des institutions socialistes ou libres penseuses.

Il serait bien à souhaiter que des coopératives catholiques se fondent très nombreuses et que les catholiques n'aillent plus, par leurs achats, permettre à des coopératives hostiles de soutenir et de propager le mal. Que les catholiques français imitent sur ce point leurs frères de Belgique et d'ailleurs.

II. COOPÉRATIVES ECCLÉSIASTIQUES. — Au Congrès de 1922, 10 coopératives ecclésiastiques étaient repré-

sentées. Fin août 1924, il en existait 18 (je ne parle que de la France). Les principales sont la Fraternelle de Paris, l'Union du Rhône et Loire à Lyon, la Neustrienne de Rouen. Celles de Paris et de Lyon dépassent chacune deux millions d'affaires par an. En 1923, le total des coopératives ecclésiastiques a dépassé dix millions d'affaires. Ce n'est là encore qu'un début. Les coopératives ecclésiastiques vendent en général à tout le monde : ce système a ses avantages et ses inconvénients; mais les actionnaires seuls ont droit à la ristourne sur les achats. Les directeurs de coopératives ecclésiastiques se réunissent plusieurs fois par an pour échanger leurs renseignements; ils ont un bulletin commun mensuel.

J. Bricout.

COPPÉE François naquit à Paris en 1842. Il a dit qu'il avait été élevé pieusement mais sans que l'on prît un soin suffisant d'éclairer sa foi. Aussi, de bonne heure cette foi succomba-t-elle sous l'assaut combiné des passions et des lectures dangereuses. En 1866 il publia son premier recueil de vers *Le Reliquaire*, où il témoignait d'une science et d'une adresse de virtuose. *La Grève des forgerons*, scène dramatique, et *Le Passant*, comédie en un acte en vers, qu'il fit jouer en 1869, attirèrent sur lui l'attention et la sympathie du public. Il devint rapidement célèbre et fut goûté et aimé de nombreux lecteurs et de lectrices plus nombreuses encore. Il connut le succès au théâtre et en librairie. L'Académie française l'appela à elle en 1884. Quelques années après, il se convertissait et racontait sa conversion dans un livre qui est tout à la fois une belle action et un beau livre, *La Bonne souffrance*. En même temps, il se lançait dans les luttes politiques pour défendre la religion et la patrie menacées. De concert avec Jules Lemaître, Gabriel Syveton et quelques autres notabilités de la politique et des lettres, il fondait la « Patrie française » dont il était élu président. Mais son catholicisme bien connu gênait quelques ligueurs influents. Ils estimèrent plus habile de choisir comme chef un homme dont l'attitude religieuse fut moins nette et moins marquée. Devant leurs critiques, M. F. Coppée dut se retirer; mais la « Patrie française » ne s'en porta pas mieux et ne fit pas meilleure besogne pour cela, — au contraire. François Coppée mourut à Paris, en 1908, après de dures souffrances héroïquement et chrétiennement supportées.

Il laisse quelques volumes de contes et de romans en prose, de nombreux volumes de poésie et une vingtaine de pièces de théâtre.

Ses romans et ses contes, à part la *Bonne Souffrance* et ses délicieux *Contes pour les jours de fête*, ne s'adressent pas à la jeunesse. Ils sont d'ailleurs fort au-dessous de ses poésies et de son théâtre, si pourtant ils charment par la grâce du sentiment et la limpide simplicité du style. Les *Souvenirs d'un parisien* méritent cependant d'être signalés : c'est un livre curieux et d'une lecture attrayante.

En poésie ses principaux recueils sont : *Les Intimités; Les Humbles; Promenades et intérieurs; Le Cahier rouge; Les Récits et les Élégies*, plusieurs poèmes détachés dont les plus connus sont : *La Grève des forgerons* et *Olivier*. Dans ces recueils il aborde un peu tous les genres : poésie lyrique, élégie, conte réaliste, légende, épopée, satire, poésie descriptive. Dans aucun il n'est inférieur, mais où il excelle c'est dans la légende, le conte réaliste et la poésie descriptive. Sa sensibilité d'une délicatesse exquise vibre au moindre souffle et s'émeut de la plus légère souffrance. Nul n'a su rendre comme lui la charme spécial des paysages de la banlieue parisienne; peindre les arbres maigres, la végétation fruste et les chemins noirs, jonchés de toutes sortes de débris, des terrains vagues; pénétrer dans les milieux populaires, dégager la poésie intime des pauvres ameublements, comprendre les âmes des petites gens, s'intéresser à leurs joies, compatir à leurs souffrances, dire leurs modestes espoirs, leurs misères obscures et leurs vertus ignorées. Il est, par excellence, le poète des humbles. Et c'est un vrai poète qui connaît à merveille toutes les ressources de son art et en use avec une dextérité prodigieuse. Peut-être même en abuse-t-il et aurait-on le droit de lui reprocher, comme d'ailleurs à tous les Parnassiens, de recourir plus qu'il n'est séant au procédé et à l'artifice. On remarquerait aussi que, par amour de la simplicité, il tombe parfois dans le banal et, par raffinement de sensibilité, dans la miévrerie; que son souffle est court dans l'épopée et sa naïveté trop voulue, trop visible dans certaines légendes et dans certains récits réalistes; qu'enfin et surtout ni la religion ni la décence ne sont suffisamment respectées dans bon nombre de pièces.

Il en va de même pour son théâtre, qui dans son ensemble est honnête, patriotique, mais où l'amour tient une place trop considérable et est dépeint sans précaution. D'autre part, au point de vue strictement littéraire, il faut bien reconnaître que si F. Coppée est habile à nouer une intrigue et fait manœuvrer ses personnages avec dextérité, s'il est tour à tour élégant, raffiné, éloquent, tendre, spirituel, cependant il manque de puissance, il ne creuse pas assez la psychologie de ses héros, qui, de ce fait, demeurent un peu vagues, sans caractère bien tranché, qui ne s'imposent pas à l'esprit du spectateur et ne l'intéressent qu'à demi; enfin il n'a pas toujours le sens exact de ce qui convient à la scène. C'est ainsi, par exemple, qu'il choisit une des femmes les plus antidramatiques qui soient pour en faire le sujet d'une de ses pièces, *Madame de Maintenon*. La pièce est très honnête, bien présentée, agréable à lire, mais au théâtre elle ne remporta qu'un maigre succès d'estime. *La Guerre de cent ans* ne put même pas être représentée. *Le Petit marquis*, où le héros principal était un père travaillant à faire d'un fils adultérin un mauvais sujet, n'eut aucun succès. Le caractère était trop antipathique. Par contre les drames de sentiment : *Deux douleurs*, *L'Abandonnée*, *Le Pater* qu'il faut mettre à part parce que c'est une pièce d'inspiration chrétienne, furent très favorablement accueillis. Mais le triomphe de F. Coppée ce furent, avec *Le Passant* déjà cité, *Le Luthier de Crémone*, *Le trésor*, deux bluettes sentimentales d'une fraîcheur exquise, et ses trois grands drames romantiques : *Severo Torelli*, *Les Jacobites*, *Pour la couronne*. Ils assurent à F. Coppée un bon rang parmi les dramaturges du XIXe siècle, et du point de vue chrétien nous ne pouvons que nous en réjouir; car si ces pièces appellent quelques réserves, du moins, elles sont honnêtes en leur fond, elles sont généreuses, patriotiques, d'une grande noblesse de sentiments, délicates; enfin elles offrent déjà comme une esquisse de l'âme très catholique et très pieuse qui, après son retour à Dieu, devait se refléter dans ces deux livres pleins d'art et de foi : *La Bonne souffrance* et les *Contes pour les jours de fête*.

Léon Jules.

COQ D'ÉGLISE. — L'usage de placer un coq en haut de la tour des églises remonte au moins au XIIe siècle. On sait assez que le coq, grâce à l'épisode de saint Pierre, est mêlé à l'histoire évangélique; par son cocorico perçant la nuit il prélude à la liturgie. Aussi l'hymne du dimanche, à laudes, lui fait les honneurs de ses strophes, terminées par une si belle prière :

... Le héraut du jour déjà retentit, appelle l'éclat du soleil.
Excité par lui Lucifer (l'étoile du matin) dégage le ciel des ténèbres, par lui la cohorte entière des vagabonds quitte le chemin de nuisance.
Par lui le nautonnier reprend force, et de la mer s'apaisent les flots; la Pierre même de l'Église, à son chant, lave sa faute.

Levons-nous donc courageusement; le coq excite qui repose, et gourmande qui s'assoupit, le coq accuse qui renâcle.

Au chant du coq l'espoir revient, la santé s'infuse au malade, le larron rentre son épée, qui tomba retrouve confiance.

Jésus, regarde ceux qui tombent, et d'un regard corrige-nous; si tu regardes, les souillures se détachent, et dans les pleurs est lavée la faute.

Dans son *Rational*, I, I, 22, Durand de Mende explique ainsi le symbolisme du coq d'église :

Le coq, posé au-dessus de l'église, désigne les prédicateurs. Le coq en effet, vigile dans la nuit profonde, par son chant divise les heures : il excite ceux qui dorment, il annonce l'approche du jour, mais d'abord il s'excite lui-même à chanter par le mouvement de ses ailes. Et tout cela ne manque pas de mystère. La nuit, en effet, c'est ce siècle; ceux qui dorment sont les fils de cette nuit ensevelis dans les péchés. Le coq représente les prédicateurs qui prêchent distinctement et excitent les endormis à rejeter les œuvres des ténèbres, en criant : malheur à ceux qui dorment...; et prudemment, avant de prêcher aux autres les vertus, eux-mêmes s'excitent du sommeil du péché... Comme le coq ils se tournent contre le vent, interpellant les rebelles... La tige de fer, où se tient le coq, représente la parole droite du prédicateur...

Sur un si beau sujet, d'autres auteurs raffineront mieux encore que Durand de Mende; tenons-nous-en au liturgiste du XIIIe siècle. Ajoutons seulement que l'usage qu'il commente est surtout un usage de France: le coq d'église est un coq français.

Pierre PARIS.

CORENTIN (*Corentinus*). — Corentin passe pour avoir été l'un des disciples de saint Martin de Tours. Élevé sur le siège de Quimper, il apposa son nom au bas des Actes d'un concile tenu à Angers en 543. C'est tout ce que l'on sait de sa vie. La date de sa mort est incertaine. Sa fête est au 12 décembre. L'église de Saint-Victor de Paris prétendait posséder de ses reliques.

J. BAUDOT.

1. CORINTHIENS (PREMIÈRE ÉPITRE AUX). — Corinthe, capitale de la province d'Achaïe, ville opulente et très corrompue, avait été évangélisée par saint Paul pendant dix-huit mois au cours de son deuxième voyage apostolique (Act., XVIII, 1-17). Mais, après son départ, de graves désordres ne tardèrent pas à éclater parmi les fidèles de la nouvelle Église, la plupart d'origine païenne et de basse condition. L'Apôtre, fixé à Éphèse, leur fit alors une courte visite « dans la tristesse » (I Cor., XVI, 7; II Cor., II, 1; XIII, 1-2) et, à son retour, leur écrivit une lettre aujourd'hui perdue (I Cor., V, 9). Plus tard, sur de nouveaux renseignements fournis de vive voix (I Cor., I, 11), il leur envoya son disciple Timothée (I Cor., IV, 17). Enfin, après avoir reçu la réponse des Corinthiens qui lui demandaient des éclaircissements, il tint à préciser et à développer sa pensée dans ce que nous appelons la première épître.

I. ANALYSE. — Entre un préambule (I, 1-9) et un épilogue (XVI, 1-24), on peut distinguer dans cette lettre deux parties.

PREMIÈRE PARTIE : Abus à réformer dans l'Église de Corinthe (I, 10-VI, 20). — 1° *Les factions* (I, 10-IV, 21). Après un court exposé et une condamnation générale de ces dissensions (I, 10-16), saint Paul en indique les causes : 1. Méconnaissance de la nature de l'Évangile (I, 17-III, 4). Ce n'est pas une sagesse humaine (I, 17-31) et cela explique la simplicité de sa prédication (II, 1-5). C'est une sagesse divine (II, 6-16) qu'il a tâché de mettre à leur portée (III, 1-4). — 2. Méprise sur la nature du ministère chrétien (III, 5-IV, 5). Les prédicateurs de l'Évangile sont les collaborateurs de Dieu (III, 5-9), responsables devant lui (III, 10-17). Les coteries n'ont donc pas de raison d'être (III, 18-23) et on ne doit pas juger les ministres du Christ (IV, 1-5). — 3. L'orgueil, véritable cause de ces divisions. Reproches sévères (IV, 6-13), adoucis par un avertissement paternel (IV, 14-21). — 2° *Le commerce avec les pécheurs publics*, en particulier avec un incestueux bien connu des fidèles (V, 1-13). — 3° *Les procès entre frères* devant les tribunaux païens (VI, 1-11). — 4° *Les péchés de fornication :* « Votre corps est le temple du Saint-Esprit. Vous avez été rachetés à grand prix. Glorifiez donc Dieu dans votre corps » (VI, 12-20).

DEUXIÈME PARTIE : Réponses aux questions posées par les Corinthiens (VII, 1-XV, 58). — 1° *Sur le mariage et le célibat* (VII, 1-40). Les époux chrétiens ont dans l'usage du mariage des droits et des devoirs mutuels (VII, 1-9). Ils ne doivent pas se séparer (VII, 10-16). En général, chacun doit rester dans l'état où il était quand il s'est converti (VII, 17-24). Excellence de la virginité : directions pratiques à ce sujet (VII, 25-38). Conseils aux veuves (VII, 39-40). — 2° *Sur les viandes offertes aux idoles* (VIII, 1-XI, 1). 1. Principe général : quelle que soit la vanité des idoles, il faut éviter une liberté coupable qui serait le scandale des faibles (VIII, 1-13). — 2. Justification de ce principe par l'exemple de saint Paul qui a renoncé à se prévaloir de ses droits d'apôtre et « s'est fait l'esclave de tous pour gagner la plupart » (IX, 1-27) et par l'exemple des Israélites (X, 1-13). — 3. Conclusions pratiques : ne prendre aucune part aux repas sacrés des païens, et, dans les repas ordinaires, éviter tout scandale (X, 14-XI, 1). — 3° *Sur le bon ordre à garder dans les assemblées liturgiques* (XI, 2-34). 1. Le voile est nécessaire aux femmes (XI, 2-16). — 2. Le repas du Seigneur doit être pris en commun, et, puisqu'à la Cène on reçoit réellement le corps et le sang de Jésus-Christ, il faut s'y préparer pour ne pas les recevoir indignement (XI, 17-34). — 4° *Sur la nature et l'usage des dons spirituels* (XII, 1-XIV, 40). 1. Principes généraux. L'action de l'Esprit Saint est nécessaire à la vie chrétienne et ses dons sont très variés (XII, 1-11). Dans la communauté, comme dans notre corps, chaque membre a sa fonction spéciale et ne doit pas envier celle d'un autre (XII, 12-31). — 2. En pratique. Il faut mettre la charité au-dessus des dons spirituels (XIII, 1-13). Il faut préférer la prophétie qui est utile à tous au don de « parler en langues » (XIV, 1-25). Il faut viser avant tout à l'édification (XIV, 26-40). — 5° *Sur la résurrection des morts* (XV, 1-58). 1. Preuve de cette résurrection, tirée de la résurrection de Jésus-Christ (XV, 1-28) et de la conduite des fidèles et des apôtres (XV, 29-34). — 2. Possibilité de cette résurrection : analogies naturelles (XV, 35-50). — 3. Mode de cette résurrection et chant de triomphe final (XV, 51-58).

II. AUTHENTICITÉ. — Saint Paul est l'auteur de la première épître aux Corinthiens.

PREMIER ARGUMENT : Le témoignage de la tradition. — 1° *A la fin du IIe siècle*, la tradition est unanime sur ce point : Athénagore, *De Resur.*, XVIII; saint Irénée, *Adv. Hær.*, III, II, 1; Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, I, 6; Tertullien, *De præc.*, XXXIII, 3; Canon de Muratori (ligne 50). — 2° *Dès le milieu du IIe siècle*, c'est déjà le sentiment des écrivains ecclésiastiques : saint Polycarpe, *Ad Phil.*, XI, 2; saint Justin, *I Ap.*, XIX, 4. Bien plus, même des hérétiques, comme Marcion, Héracléon et Ptolémée, regardent cette lettre comme authentique. — 3° Enfin une citation de saint Clément Romain, *Ad Cor.*, XLVII, 1-3, nous permet de remonter jusqu'à *la fin du Ier siècle* et établit nettement la croyance de l'Église primitive.

SECOND ARGUMENT : La critique interne confirme les témoignages traditionnels. — 1° *La forme de l'épître.* On rencontre ici les traits caractéristiques de la langue et du style de l'Apôtre : mêmes particularités dans le vocabulaire et la syntaxe, mêmes figures de rhétorique,

mêmes procédés dialectiques. Si parfois cette lettre apparaît d'une logique plus serrée et d'une éloquence plus brillante qu'à l'ordinaire, c'est que saint Paul a voulu prouver aux Corinthiens, beaux diseurs, qu'il pouvait, lui aussi, écrire en langage châtié. — 2° *Le fond de l'épître.* On peut y reconnaître les enseignements courants de l'Apôtre sur la justification par la foi (IX, 1-23), la résurrection de Jésus-Christ, modèle de la nôtre (XV, 22), l'unité de l'Église dont Jésus est la tête et les fidèles les membres (VI, 15). En outre, les détails sont si précis (I, 11, 14-16; IX, 5), la couleur locale si accusée (VIII, 10; IX, 25), l'accent général si personnel qu'on ne peut songer à l'œuvre d'un faussaire et que la plupart des critiques rationalistes admettent aujourd'hui l'authenticité de cette lettre.

III. Intégrité. — Saint Paul a composé la première épître aux Corinthiens dans sa forme actuelle. — 1° *Critique de l'hypothèse rationaliste.* Les passages présentés comme constituant une lettre antérieure de l'Apôtre (III, 10-23; VI, 12-20; IX, 1-X, 22; XI, 2-34) ne diffèrent en rien par le ton et les idées du reste de l'épître, et quant aux « brusques sauts de pensée », ils se retrouvent ailleurs dans les écrits pauliniens. — 2° *Preuves directes de l'unité de l'épître.* 1. Il existe entre toutes les parties de la lettre, même les plus diverses en apparence, une compénétration réciproque (I, 12 et XVI, 12; VIII, 10 et X, 14-22; II, 7 et XII, 8, etc.). — 2. L'ordre des sujets traités est si clair, les grandes divisions si nettement marquées, qu'il est impossible de songer à une compilation. — 3. Partout dans cette épître apparaît distinctement le but poursuivi par saint Paul qui est de corriger deux graves défauts de la communauté de Corinthe. Tantôt il s'attaque à l'orgueil intellectuel qui prend prétexte de la prédication éloquente d'Apollos ou des menées sournoises des judaïsants pour fomenter de scandaleuses coteries. Tantôt il combat le libéralisme pratique, source de compromissions dans la vie sociale et de désordres dans les assemblées religieuses. Mais c'est toujours aux abus qu'il veut porter remède et la netteté de son dessein entraîne l'unité de composition.

IV. Lieu et date. — Saint Paul a écrit la première épître aux Corinthiens à Éphèse en 56. Le lieu est indiqué dans l'épître elle-même (XVI, 8). Quant à la date, elle est à fixer, d'après ce même passage, vers la fin du séjour de l'Apôtre à Éphèse, par conséquent en 56, et probablement au temps de Pâques, comme l'indiquent certaines allusions aux pains azymes et à la Pâque (V, 6-7; XV, 20-23; XVI, 15).

V. Conclusions. — 1° Cette épître est tout d'abord un précieux document intéressant l'histoire des premières communautés chrétiennes. Aucun écrit ne nous fait mieux connaître leurs croyances, leur discipline, leur vie intérieure et publique. — 2° Elle est en même temps une des plus riches en enseignements dogmatiques et moraux. Saint Paul y rappelle la doctrine de l'Église sur le baptême, l'eucharistie, la virginité et le mariage, sans compter d'autres traits concernant la Trinité, la résurrection et la fin du monde.

Parmi les principaux commentaires récents d'auteurs catholiques, cf. Cornely, *Com. in S. Pauli prior. Epist. ad Cor.*, Paris, 1890; Lemonnyer, *Épîtres de S. Paul*, t. I, Paris, 1905.

Léon Vaganay.

2. CORINTHIENS (DEUXIÈME ÉPITRE AUX). — Peu après sa première épître, saint Paul envoya Tite à Corinthe pour s'informer des résultats de sa lettre (VII, 7). Lui-même, obligé bientôt de quitter Éphèse, se rendit à Troas, puis en Macédoine, au-devant de Tite (II, 12-13), qui le rejoignit enfin et dissipa ses craintes. La grande majorité des Corinthiens lui gardait une affection sincère, se repentait et reconnaissait son autorité. Seule une minorité de judaïsants lui faisait encore une opposition acharnée. L'Apôtre, sur le point de partir pour Corinthe, voulut préparer les voies et écrivit ce que nous appelons sa seconde épître.

I. Analyse. — Entre le prologue (I, 1-11) et la conclusion (XIII, 11-13) on distingue aisément dans cette lettre trois parties.

Première partie. Apologie (I, 12-VII, 16) : Saint Paul, pour écarter tout malentendu, explique et justifie sa conduite en répondant aux principaux griefs formulés contre lui. — 1° *Il n'est pas inconstant et léger.* S'il a varié dans ses plans de voyage, c'est pour n'avoir pas voulu venir à Corinthe dans la tristesse (I, 12-II, 17). — 2° *Il n'est pas arrogant et orgueilleux* (III, 1-VI, 10). 1. Il prêche seulement avec assurance et franchise, rapportant tous ses succès à Dieu et convaincu de la supériorité de son ministère sur celui de l'Ancienne Alliance (III, 1-IV, 6). — 2. Il prêche aussi sans crainte et sans faiblesse, soutenu au milieu de ses souffrances par la certitude des récompenses éternelles (IV, 7-V, 10). — 3. Il prêche enfin avec un zèle apostolique, car la charité de Jésus-Christ le presse et il doit réconcilier les hommes à Dieu, quelles que soient les tribulations de son ministère (V, 11-VI, 10). — 3° *Conclusion.* Que les Corinthiens lui rendent donc amour pour amour et vivent saintement. Il n'a jamais cessé de les aimer et il a confiance en eux, confiance d'ailleurs justifiée par les nouvelles consolantes qui lui arrivent (VI, 11-VII, 16).

Deuxième partie. Exhortations (VIII, 1-IX, 15) : Saint Paul presse ses correspondants d'organiser la collecte en faveur des chrétiens de Jérusalem. — 1. Qu'ils imitent le bel exemple des Églises de Macédoine : ils ont tant de raisons de se montrer généreux (VIII, 1-15). — 2. Qu'ils accueillent avec bienveillance les quêteurs qui le précèdent (VIII, 16-IX, 5). — 3. Ils seront récompensés par Dieu et les frères de Jérusalem prieront pour eux (IX, 6-15).

Troisième partie. Polémique (X, 1-XIII, 10) : Saint Paul a réservé pour la fin une attaque véhémente contre ses adversaires irréductibles du parti judaïsant. — 1° *Menaces à l'adresse des agitateurs.* L'Apôtre saura renverser toutes les oppositions et se montrer en face tel qu'il est dans ses lettres, car son autorité vient de Dieu (X, 1-18). — 2° *Reproches aux Corinthiens*, trop peu attentifs à son désintéressement et trop indulgents à l'égard des mauvais ouvriers (XI, 1-15). — 3° *Comparaison de son apostolat avec celui de ces « faux apôtres ».* Ce qu'il a souffert pour le Christ et ce que le Christ a fait pour lui (XI, 16-XII, 10). — 4° *Annonce de sa prochaine visite.* Ses craintes et ses inquiétudes. Il est décidé à traiter les coupables sans ménagements tout en souhaitant de n'être pas réduit à cette dure nécessité (XII, 11-XIII, 10).

II. Authenticité. — Saint Paul est l'auteur de la seconde épître aux Corinthiens.

Premier argument : Le témoignage de la tradition. — 1° *A la fin du IIe siècle*, l'origine paulinienne de cette lettre est universellement admise : saint Irénée, *Adv. Hær.*, IV, XXVIII, 3; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 16; Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 12; Canon de Muratori (ligne 54). — 2° *Déjà, au milieu du IIe siècle*, les citations des écrivains ecclésiastiques indiquent qu'on la reconnaissait comme canonique (saint Polycarpe, *Ad Phil.*, IV, 1; *Épître à Diognète*, V, 8-16) et Marcion lui-même l'acceptait dans sa collection des écrits de saint Paul. — 3° Enfin, on peut considérer comme un *écho de la tradition primitive* les réminiscences de saint Clément de Rome, *Ad Cor.*, XIII, 1 et de saint Ignace, *Ad Philad.*, VI, 3.

Second argument : La critique interne confirme les témoignages traditionnels. — 1° *La forme et le fond de l'épître.* Malgré de nombreux mots nouveaux, nous retrouvons ici le vocabulaire ordinaire de saint Paul

ainsi que les particularités de sa grammaire et de son style. De même on y rencontre son enseignement habituel sur la réconciliation par J.-C. (v, 18-19), sur l'universalité de la rédemption (v, 14-15), etc. Mais c'est surtout la personnalité de l'Apôtre qui revit là tout entière avec son tempérament ardent et passionné, sa sollicitude apostolique et son dévouement absolu au Christ. — 2° *Rapports avec la première épître.* Ils ressortent à l'évidence des rapprochements suivants : II Cor., I, 8; = I Cor., XV, 32; II Cor., I, 16 = I Cor., XVI, 5-6; II Cor., II, 6-8 = I Cor., V, 5; II Cor., IV, 10-11 = I Cor., XV, 31, etc. En somme, la seconde lettre est la suite naturelle de la première, d'où un indice sérieux d'authenticité.

III. Intégrité. — La forme actuelle de la seconde épître aux Corinthiens est la forme primitive.

1° *Critique des hypothèses rationalistes.* — 1. La section X-XIII n'est pas une lettre indépendante. Tout d'abord, elle ne se suffit pas à elle-même. De plus, le changement de ton qu'elle présente s'explique très bien par la nouvelle catégorie de lecteurs visés par saint Paul. Enfin, même lorsqu'il parle sévèrement à cette minorité hostile de judaïsants, il n'oublie pas que l'ensemble de l'Église de Corinthe ne mérite pas ces reproches et il reprend parfois le ton affectueux de la première partie (XI, 2, 11; XII, 19). — 2. La section VI, 14-VII, 1, n'est pas une interpolation. Il faut au contraire la considérer comme une digression tout à fait dans la manière de l'Apôtre qui profite ici d'une exhortation plus tendre (VI, 11-13) pour supplier les Corinthiens de faire, par amour pour lui, ce qu'il leur demande depuis si longtemps. — 3. D'une façon générale, la brusquerie des transitions, le développement moins serré de la pensée, les répétitions se retrouvent ailleurs dans les épîtres de saint Paul et s'expliquent suffisamment par la différence des matières traitées, le changement des impressions et la tournure d'esprit de l'Apôtre.

2° *Preuve directe de l'unité de l'épître :* les rapports étroits existant entre les différentes parties de la lettre. D'une part, certains rapprochements de détail sont tout à fait caractéristiques (I, 13 = X, 2, 11; II, 2 = VII, 9; III, 1 = V, 12, etc..). De l'autre, il est certain que les deux premières parties préparent la troisième, à savoir la condamnation des adversaires judaïsants de saint Paul. C'est, en effet, dans ce but que l'Apôtre a soin de raffermir d'abord le lien qui le rattache à l'ensemble de l'Église de Corinthe (I-VII) et qu'il s'efforce de montrer ensuite, pour la collecte, les bonnes relations qu'il entretient avec l'Église mère de Jérusalem (VIII-IX).

IV. Lieu et date. — Saint Paul a composé cette épître en Macédoine vers la fin de 56. Le lieu est fixé en plusieurs endroits de la lettre (VII, 5; IX, 2) et la souscription de certains mss. précise même davantage en indiquant Philippes. Quant à la date, elle est à déterminer d'après celle de la première épître. Or une période de six mois semble nécessaire pour expliquer les événements survenus entre les deux lettres.

V. Conclusions. — 1. Aucune épître de saint Paul ne nous fait mieux connaître le caractère de l'Apôtre. Obligé, pour défendre son ministère odieusement attaqué, de faire appel à son activité et à ses luttes, il nous livre là, non seulement de curieux détails biographiques, mais encore l'histoire intime de sa conscience. Nous le saisissons sur le vif avec le sentiment de sa haute vocation joint à une profonde humilité. — 2. Cette épître qui renferme de nombreux éléments doctrinaux (III, 4-6; IV, 6; VIII, 9; XIII, 13, etc.) est également précieuse pour l'ascétisme et la mystique. L'Apôtre y sait relever les menus incidents qu'il raconte par les plus hauts principes de la foi (V, 17; IV, 7-10; IX, 6).

Parmi les principaux commentaires récents d'auteurs catholiques, cf. Lemonnyer, *Épîtres de S. Paul*, t. I, Paris, 1905; Cornély, *Com. in S. Pauli Epist. ad Cor. alteram*, 2e édit., Paris, 1907.

Léon Vaganay.

1. CORNEILLE, centurion (lat. *Cornelius*). — Appartenant à une famille d'affranchis, de la *gens Cornelia*, Corneille avait dans l'armée romaine le grade de centurion, et, vers l'an 40, il commandait une cohorte à Césarée de Palestine. Saint Luc, aux chapitres X et XI du livre des Actes des Apôtres, raconte tout au long comment cet homme, craignant Dieu, charitable envers les pauvres, reçut d'un ange l'ordre de mander auprès de lui l'apôtre saint Pierre, en ce moment à Joppé, pour en recevoir le baptême. Dans le même temps, Pierre recevait du ciel des instructions pour admettre ce païen et toute sa famille dans le sein de l'Église naissante. Les choses se passèrent ainsi. Pierre dut ensuite expliquer aux Juifs de Jérusalem la conduite qu'il venait de tenir à l'égard de Corneille. — On n'a plus que des conjectures sur la manière dont Corneille, devenu chrétien, termina ses jours. D'après saint Jérôme, il aurait fondé à Césarée une église formée de païens convertis; la maison du centurion, convertie en église, aurait reçu au IVe siècle la visite de sainte Paule. D'après les *Constitutions apostoliques*, Corneille aurait été le second évêque de Césarée, où il aurait succédé à Zachée. Les *Actes* publiés par Métaphraste assurent que Corneille, après avoir évangélisé Scepsis en Mésie et avoir confessé sa foi au milieu des tourments, serait mort saintement dans cette ville. Quoi qu'il en soit, Corneille le centurion a été l'objet d'un culte : les grecs ont sa fête le 13 septembre et les latins le 2 février.

J. Baudot.

2. CORNEILLE, pape (lat. *Cornelius*). — Corneille, prêtre romain, connu pour sa haute vertu, la douceur et la modération de son caractère, fut élu pape pour succéder au martyr saint Fabien, en 251. La persécution de Dèce qui sévissait, avait occasionné une vacance du Saint-Siège pendant seize mois. Saint Cyprien, alors évêque de Carthage en Afrique, a écrit que des partisans de Novatien avaient intrigué pour placer celui-ci sur le trône pontifical. Corneille, qui avait passé par tous les degrés de la hiérarchie, fut préféré. Mais Novatien ne tarda pas à l'accuser d'avoir été trop favorable à ceux qui avaient faibli durant la persécution; il ajoutait d'autres calomnies contre la personne du nouveau pape et contestait son élection. Cyprien se prononça en faveur de Corneille dont il louait la piété, le zèle, le courage en des temps particulièrement critiques. Novatien fut condamné par un concile de Rome, refusa de se soumettre, et fut excommunié. Corneille, dans cette affaire, eut l'adhésion non seulement des évêques d'Afrique, mais aussi de saint Denys d'Alexandrie. Mais il ne tarda pas à être enveloppé dans la persécution que l'empereur Gallus avait déchaînée de nouveau contre les chrétiens. Il fut arrêté et exilé à *Centumcellæ* (Civita Vecchia) : il reçut de saint Cyprien une lettre de congratulation pour avoir confessé sa foi. La mort de Corneille arriva, en 252, à *Centumcellæ*, suivant le calendrier de Libère : le jour ne nous est pas connu. D'autres disent que ce fut à Rome, où il avait été ramené. Dans un cas comme dans l'autre, Corneille est à juste titre honoré comme martyr. Par les soins d'une pieuse chrétienne, nommée Lucine, son corps fut inhumé près du cimetière de Calliste. De Rossi a découvert, en 1849, une inscription portant le nom de Corneille, martyr, évêque. Sur les murs de la catacombe sont peintes deux figures d'évêques, l'autre étant celle de saint Cyprien. De bonne heure la mémoire de ces deux martyrs fut célébrée le 14 septembre, bien que ce ne fût pas l'anni-

versaire de leur martyre. Corneille est mentionné au canon de la messe, conjointement avec Cyprien.

Le pape Adrien Ier, au VIIIe siècle, fit placer les reliques de saint Corneille dans l'église bâtie sous son vocable. Il y eut, paraît-il, au siècle suivant une translation de ces reliques dans l'abbaye bénédictine de Saint-Corneille à Compiègne.

J. Baudot.

3. CORNEILLE Pierre, 1. est né à Rouen, le 6 juin 1606, rue de la Pie, non loin du lieu où fut brûlée Jeanne d'Arc, et près de l'église Saint-Sauveur, où il reçut le baptême. A neuf ans il entrait au collège tenu par les jésuites, rue du Grand-Maulévrier (aujourd'hui lycée Corneille). Il n'avait pas quatorze ans lorsqu'il remporta, en rhétorique, le prix de versification latine. Après sa « logique » (philosophie) et sa « physique » (sciences), il quitta les bancs du collège (1622).

L'éducation qu'il y avait reçue marquait son âme d'une empreinte ineffaçable. Pierre Corneille fut l'un des plus grands et des plus fidèles disciples des jésuites. A travers toute sa vie, il se tourne vers ses maîtres avec des gestes de reconnaissance. L'on peut voir, à la bibliothèque de la Sorbonne, un exemplaire de l'édition in-folio de son théâtre (1664), où il écrit sur le titre cet envoi en latin : « Aux Pères de la Compagnie de Jésus, ses très vénérés maîtres, témoignage de gratitude de Pierre Corneille. » La fidélité du souvenir s'affirma plus expressément encore lorsqu'il connut les douceurs et la gloire de la paternité. En 1640 (ou commencement de 1641), il épousa Marie de Lampérière, dont il eut sept enfants, quatre fils et trois filles. Il voulut que ses anciens maîtres « tinssent lieu de parents » à ses fils. Tous les quatre furent élevés au collège des jésuites. Et un lien de parrainage plus étroit unit le quatrième à l'un des professeurs. Ce fut le P. Charles de la Rue qui lui donna le nom de Charles sur les fonts du baptême. Lorsque le P. de la Rue publia en latin un long *Poème sur les victoires du Roi en l'année 1667*, Pierre Corneille s'empressa d'en donner une traduction française. « J'ai été bien aise, écrit-il, de pouvoir donner par là quelque marque de reconnaissance aux soins que les Pères Jésuites ont pris d'instruire ma jeunesse et celle de mes enfants et à l'amitié particulière dont m'honore l'auteur de ce panégyrique. » Le croirait-on? Corneille, devenu maître en l'art de la tragédie, encouragea à son tour le P. Charles de la Rue à composer la tragédie de *Sylla*. Le croirait-on davantage? Pierre Corneille dramaturge ne manqua pas de soumettre ses œuvres au jugement des jésuites. Ce fut un coup droit qu'il porta à ses détracteurs quand il fit précéder, en 1667, la publication d'*Attila* d'un avis *Au lecteur* où nous lisons ces lignes : « On m'a pressé de répondre ici par occasion aux invectives qu'on a publiées depuis quelque temps contre la comédie. Mais je me contenterai d'en dire deux choses, pour fermer la bouche à ces ennemis d'un divertissement si honnête et si utile : l'une, que je soumets tout ce que j'ai fait et ferai à l'avenir à la censure des puissances tant ecclésiastiques (lisez les jésuites) que séculières, sous lesquelles Dieu me fait vivre : je ne sais s'ils en voudraient faire autant; l'autre, que la Comédie est assez justifiée par cette célèbre traduction de la moitié de Térence que des personnes d'une piété exemplaire et rigide (lisez : les jansénistes de Port-Royal) ont donnée au public. » Avec des censeurs tels que ses amis les jésuites, Pierre Corneille se sentait pleinement rassuré sur le caractère moral de son œuvre.

2. La formation dramatique de Corneille n'est pourtant pas, à proprement parler, l'œuvre des jésuites. S'il a connu par eux les Grecs et les Romains, s'il a appris avec eux à aimer le fastueux Lucain et le subtil Sénèque, c'est ailleurs que son goût du théâtre s'est développé. On comprendrait mal ses premiers essais, si on oubliait qu'il fut un familier de l'hôtel Rambouillet. Dans ce monde de précieux et de précieuses, la lecture de l'*Astrée*, l'influence espagnole (Quevedo, Gongora, la *Diane* de Montemayor), l'influence italienne (l'*Adone*, de Marino, 1623; le *Pastor Fido*, de Guarini, 1590; l'*Aminta*, du Tasse, 1580) faisaient éclore toute une floraison d'idées sentimentales et extraordinaires, qui formaient l'atmosphère de la haute société de l'époque. C'est dans ce milieu que s'est développé Corneille. A l'heure où il se lève et même avant lui, tout le monde fait des comédies ou des tragi-comédies. Mort en 1632, quatre ans avant le *Cid*, Hardy, qui a écrit plus de 700 pièces, est alors dans toute sa gloire. Ce trop fécond poète, qui produisait 10 000 vers par an, a vraiment fondé la tragédie par son sens profond du tragique, par l'énergie du dialogue et la lutte des personnages. Ce n'est pas tout. Sept ans avant le *Cid*, Mairet faisait jouer sa *Sophonisbe* (1629), la première tragédie à peu près régulière et naturelle, calquée d'ailleurs sur la *Sophonisbe* italienne du Trissin. La pièce de Mairet fut pour Corneille, alors simple poète comique, une révélation; aussi devait-il y faire de sérieux emprunts: il apprit par Mairet l'art de la tragédie. L'*Hercule mourant* de Rotrou (1634) devait compléter son apprentissage.

La formation de Corneille est donc très nette. De 1629 (*Mélite*) à 1635 (*Médée*), il s'essaye dans la comédie d'imbroglio alors à la mode, en attendant la bonne comédie avec le *Menteur* (le *Menteur*, pastiche et quelquefois traduction mot à mot de la *Vérité suspecte* d'un auteur castillan, Alarcon). En 1634, Rotrou donne son *Hercule mourant*, et immédiatement Corneille produit *Médée* (1635), la pièce annonciatrice de son génie. La *Sophonisbe* de Mairet lui a d'abord appris comment on pouvait faire des tragédies régulières; mais le modèle immédiat a été pour lui l'*Hercule mourant* de Rotrou, qui est une vraie tragédie par les beaux vers, l'unité d'allure et l'exécution arrêtée.

Un an après *Médée*, éclate le coup de génie : le *Cid* est joué. Immense acclamation. Plus de longueurs; des vers constamment sublimes; un thème simple, dramatique, passionnant. Malgré l'imitation de Guilhem de Castro, le *Cid* est bien de Corneille et notre première grande tragédie française. Ainsi donc, Corneille a écrit huit pièces en cinq actes avant de pouvoir dégager sa personnalité. On s'étonne d'un tel effort quand on voit cette subite maîtrise. La hauteur où il arrive est tellement prodigieuse que le miracle eût été de s'y maintenir. Et cependant Corneille s'élèvera plus haut que le *Cid*, dans *Horace*, *Cinna* et *Polyeucte*, incomparables chefs-d'œuvre qui lui valurent l'honneur d'être appelé le père de notre théâtre (on sait pourtant l'opposition que *Polyeucte* rencontra à l'hôtel de Rambouillet). Son inspiration lui sera fidèle encore dans le 5e acte de *Rodogune* et certaines scènes de *Pompée*, de *Théodore*, de *Nicomède* et d'*Attila*. Mais à partir de *Nicomède*, c'est le déclin; Corneille redescend la pente de son génie.

Ce que Corneille a apporté au théâtre, ce qui est vraiment de lui, c'est le génie de sa langue et la grandeur de la pensée. Avant lui, le théâtre se cherchait; Corneille l'a trouvé. Tout ce que promettaient ses prédécesseurs, Corneille le réalise; il contient à lui tout seul tous les auteurs de son temps; il a le même génie qu'eux, avec cette différence que ce genre de génie, chacun l'avait un peu à l'état intermittent et fragmentaire et que, chez lui, ce génie a été complet, continu, permanent (nous parlons de ses chefs-d'œuvre). Il a élevé le théâtre et le vers dramatique à une hauteur où personne n'atteindra jamais. Racine ne l'égalera parfois qu'en créant un autre théâtre de psychologie,

avec une langue inimitablement harmonieuse. Pour la grandeur des caractères et la force du langage, les héros de Corneille sont incomparables. Au-dessus de *Polyeucte* Voltaire lui-même ne mettait rien.

3. Entrons dans quelques détails, et, sans vouloir analyser les pièces de Corneille, remarquons que nul poète n'a préconisé avec plus de ferveur la pratique du devoir :

Faites votre devoir et laissez faire aux dieux.

Cela suppose un merveilleux assouplissement de la volonté. Et ici nous retrouvons l'empreinte de l'éducation des jésuites. Les jésuites se proposaient de former avant tout chez leurs élèves la volonté. Et ce n'est un mystère pour personne qu'ils tâchaient d'arriver à ce but par l'habitude de l'obéissance. Suivant eux — et qui oserait dire qu'ils avaient tort? — il n'y a pas de volonté plus forte que celle qui sait obéir, surtout quand elle est mue dans sa soumission par un motif supérieur. Et quel motif plus élevé peut-on proposer à la volonté que l'accomplissement du devoir, devoir moral, devoir politique, devoir social, devoir religieux? C'est dans cette atmosphère d'idées généreuses que fut baignée et trempée l'âme de Corneille. Et toute son œuvre littéraire s'en ressentit.

Qu'est-ce, par exemple, que le *Cid*, si ce n'est un poème en l'honneur de la volonté, maîtresse de l'homme et créatrice de nobles gestes? « Pour parler du *Cid*, écrit M. Dorchain, ce sont les beaux mots de la langue française qui reviennent obstinément sous la plume : devoir, amour, honneur; la famille, le pays, la gloire. Ils circulent incessamment dans la pièce, ils la commandent... Jamais on n'a respiré sur la scène un air plus vivifiant et plus pur : celui des altitudes de l'âme. »

Dans toutes les pièces qui vont suivre, les personnages rivaliseront pareillement de générosité. Il n'est pas de hauteur morale à laquelle il semble qu'ils ne puissent s'élever. Ainsi qu'on l'a remarqué (Sully Prudhomme), le tragédien nous transporte comme par enchantement

Dans un monde où tout l'homme aspire à se grandir.

Nul obstacle au monde n'arrête ses héros dans leur magnifique ascension. L'un d'eux les incarne tous ou les résume quand il s'écrie :

Je suis maître de moi comme de l'univers.
Je le suis, je veux l'être...

Et que dire du vieil Horace auquel échappe le : « Qu'il mourût! » Y a-t-il cri humain plus sublime que celui-là, sauf peut-être celui de Polyeucte :

Où le conduisez-vous? — A la mort. — A la gloire.

La mort, l'idée de la mort, se perd ici dans un rayon d'immortalité, la terre touche au ciel, l'homme s'élève jusqu'à Dieu. Voilà Corneille, tel qu'il s'offre à nous dans l'épanouissement de son génie et de son verbe.

Tout cela, dira-t-on, dépasse l'humanité. Le théâtre de Corneille ne repose ni sur l'étude des caractères, ni sur l'observation de sentiments vrais, mais sur l'action héroïque, la lutte héroïque, l'âme héroïque. Ses héros sont des personnages de théâtre bien plus que des hommes. Entendons-nous : les héros de Corneille représentent une humanité qui dépasse les forces naturelles de l'homme. Mais leurs nobles sentiments, leurs gestes merveilleux, leurs cris sublimes, leurs actes extraordinaires sont bien, dans la pensée du poète, des actes, des cris, des sentiments humains. Il se peut que la grâce divine n'y soit pas étrangère, mais ils relèvent aussi de l'homme et de son libre arbitre. Et c'est justement ce qui en fait le mérite; c'est ce qui en fait des actes humains.

Corneille est donc un professeur de morale, de haute morale. Le genre littéraire qu'il a adopté répondait-il bien au rôle de moraliste qu'il entendait tenir auprès de ses contemporains? La comédie peut-elle être une école de morale? N'y a-t-il pas incompatibilité entre le théâtre et la piété chrétienne? De son temps déjà ces questions se posaient.

Que là-dessus les avis aient été partagés, il ne faut pas trop s'en étonner. Au premier rang des détracteurs de la *Comédie*, je dis de la comédie en général — il faut placer Bossuet, dont les *Réflexions* restent classiques. Il est peut-être permis d'y trouver quelque excès dans la sévérité. Mais cette sévérité ne paraîtra pas trop grande, si on la rapproche du jugement que Racine a porté sur le théâtre et en particulier sur ses propres œuvres. On sait que l'auteur d'*Andromaque*, au lendemain de *Phèdre*, pris et possédé tout à coup par le sombre esprit de Port-Royal, en vint à déclarer, comme nous le dira son fils, « que les auteurs de pièces de théâtre sont des empoisonneurs publics et à reconnaître qu'il est lui-même le plus dangereux des empoisonneurs. » C'est encore l'esprit de Port-Royal qui inspirait le frère du grand Condé, le prince de Conti, lorsque, pour faire oublier qu'il avait jadis protégé Molière, il vouait à l'enfer (*Traité de la Comédie et des spectacles selon la tradition de l'Église*) et enveloppait dans une même condamnation *Tartufe* et le *Cid*, *Don Juan* et *Cinna*, l'*École des femmes* et *Pompée*, et même au nom du ciel, bien entendu, *Polyeucte*, qui avait choqué le sens « chrétien » de l'hôtel Rambouillet.

En revanche, d'autres juges témoignèrent quelque faveur au théâtre de Pierre Corneille. Faut-il citer, parmi les simples spectateurs, la pieuse Anne d'Autriche, qui professait pour l'auteur du *Cid* et de *Polyeucte* un véritable culte? « Corneille, nous dit sa confidente, Mme de Motteville, Corneille, cet illustre poète de notre siècle, avait enrichi le théâtre de belles pièces dont la morale pouvait servir de leçon à corriger le dérèglement des passions humaines. » Sans prendre à la lettre la boutade de Voltaire assurant que « nous devons en France l'opéra et la comédie à deux cardinaux », on peut du moins remarquer que Richelieu et Mazarin ont favorisé le théâtre de Corneille, en vue de moraliser le public. Parmi les admirateurs de Corneille, nous relevons aussi le P. Boulard, génovefain, Santeuil, le spirituel chanoine de Saint-Victor, à qui nous devons la devise inscrite sur le fronton de la scène, à la Comédie-Française : *Ridendo castigat mores.* Enfin, comme nous l'avons déjà remarqué, Corneille trouvait chez les jésuites une approbation qui le rassurait pleinement sur son œuvre. Aussi bien se rendait-il le témoignage qu'il avait « purgé notre théâtre des ordures que les premiers siècles y avaient incorporées et des licences que les derniers y avaient souffertes »; il se flattait même « d'y avoir fait régner en leur place les vertus morales et politiques et quelques-unes même des chrétiennes. » C'est en ces termes exprès qu'il justifie son œuvre dramatique dans la dédicace qu'il adresse au pape Alexandre VII, en lui offrant la traduction complète des quatre livres de l'*Imitation* (édition in-4°, de 1656).

4. La traduction de l'*Imitatio Jesu Christi* était une entreprise digne de tenter le génie chrétien de Pierre Corneille. On a cru longtemps que, si l'auteur du *Cid* et d'*Horace* s'était attaché à traduire le chef-d'œuvre de Thomas à Kempis (Corneille l'attribuait volontiers à Gerson), c'était afin de se consoler de l'échec de ses dernières tragédies, ou par esprit de pénitence et pour expier, pour réparer le mal que son théâtre avait pu faire. Erreur; il entreprit cette traduction, en plein triomphe théâtral, à la veille même de *Nicomède* (qui est de 1651). On a remarqué que le texte de l'*Imitation* devait être depuis longtemps familier au poète. Les

fameux vers d'Auguste : « Je suis maître de moi comme de l'univers, » etc., ne rappellent-ils pas à s'y méprendre ces phrases énergiques du livre II, chap. LIII : *Si temetipsum perfecte viceris, cætera facilius subjugabis. Perfecta victoria est de semetipso triumphare; qui enim semetipsum subjectum tenet, hic vere victor est sui et dominus mundi?* L'*Imitation* n'est souvent qu'un dialogue de l'âme avec son créateur. Pierre Corneille avait assurément l'expérience de ces pieux colloques. Quel accent de vérité dans les strophes suivantes :

Parle, parle, Seigneur, ton serviteur écoute;
Je dis ton serviteur, car enfin je le suis;
Je le suis, je veux l'être...

Qui ne reconnaît ici le langage cornélien? Et son commentaire de la phrase : *Vanus est qui spem suam ponit in hominibus aut in creaturis*, ne porte-t-il pas sa griffe particulière :

O ciel! que l'homme est vain qui met son espérance
Aux hommes comme lui,
Qui sur la créature ose prendre assurance
Et se propose un ferme appui
Sur une éternelle inconstance.

Et si l'on veut un magnifique commentaire du célèbre *Ama nesciri*, on le trouvera au quatrième chapitre du troisième livre, dans la paraphrase où Corneille met simplement à nu ses sentiments d'humilité chrétienne :

Je le veux, ô mon Dieu, si je fais quelque bien,
Pour en louer ton nom qu'on supprime le mien, etc.

L'*Imitation* fut achevée en 1656. Pour satisfaire sa piété, Corneille donna encore plus tard *L'Office de la sainte Vierge traduit en français tant en vers qu'en prose, avec les sept Psaumes pénitentiels, les Vêpres et Complies du dimanche et tous les Hymnes du bréviaire romain*. Nous recommandons plus particulièrement, par exemple, la lecture du psaume CXXV : *In convertendo Dominus captivitatem Sion*, où ses strophes sur les captifs qui rentraient à Jérusalem rappellent nos prisonniers revenant d'Allemagne après la grande guerre.

5. La vie privée de Pierre Corneille n'est pas indigne de ses écrits. Le spectacle d'édification chrétienne qu'il donnait à sa famille, à ses frères et sœurs et plus tard à ses enfants, il l'offrait pareillement à sa paroisse. Est-il besoin de dire qu'il était assidu aux offices de l'Église? Il n'est pas un Rouennais de son temps, je parle des gens du monde, qui ait été à cet égard plus scrupuleux que lui. Il fut l'un des meilleurs auxiliaires du curé de sa paroisse; dès 1626, il était marguillier comme l'avait été son père, et pour l'exercice 1651-1652, il figure comme trésorier en charge :

. . . . . Celui qui crayonna
L'âme du grand Pompée et l'esprit de Cinna,

tenait le registre de la fabrique de Saint-Sauveur. Et, soit dit en passant, on peut y lire que Pierre Corneille fit réparer la croix processionnelle que Jeanne d'Arc mourante avait embrassée et sur laquelle elle avait attaché ses derniers regards.

Lorsqu'il changea de résidence et s'installa à Paris, s'il ne remplit pas les fonctions de marguillier à Saint-Eustache ni à Saint-Roch, il n'en fut pas moins, successivement, un habitué de ces deux églises. Il s'y rendait tous les jours, nous dit Fontenelle, car il avait « plus de piété que le commerce du monde n'en permet ordinairement et que son genre d'occupation n'en permet par lui-même. » Ajoutons qu'il « récitait tous les jours le bréviaire romain, ce qu'il a fait sans discontinuer pendant les trente dernières années de sa vie. »

A partir de 1683, les infirmités arrêtent l'essor de son génie. Tant que veille sa pensée, Corneille poursuit, avec le mystique interlocuteur de l'*Imitation*, « la conversation intérieure. » Dans la dernière semaine de septembre (1684), son état s'aggrava si fort que le P. de la Chaise crut devoir en avertir Louis XIV. Le roi, dans un beau mouvement de générosité, fit porter au poète dont il admirait l'intelligence deux cents louis d'or. Si bien, remarque Racine, « que les dernières paroles de Corneille furent des remerciements pour Louis le Grand. » Le surlendemain il entrait en agonie.

Le grand Corneille expira la nuit du 30 septembre au 1er octobre, un peu avant minuit. Il fut inhumé, le lundi 2, à Saint-Roch, non pas dans le cimetière attenant à l'église, mais, par honneur, après réflexion, comme le montre une rature de l'acte de décès, dans l'église même, à une place dont le souvenir s'est perdu.

Antoine Albalat, *Comment il faut lire Corneille*, dans le *Correspondant* du 10 novembre 1912; E. Vacandard, *L'âme religieuse de Pierre Corneille*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, IVe série, Paris, 1923; surtout Auguste Dorchain, *Pierre Corneille*, Paris, 1918.

E. VACANDARD.

CORNELIUS A LAPIDE est la traduction en latin du nom du célèbre jésuite belge Cornelis van den Steen. Il est né le 18 décembre 1567 dans la Campine liégeoise à Bocholt et est mort à Rome le 22 mars 1637. Il fit ses études classiques et philosophiques chez les jésuites de Maëstricht et de Cologne, et étudia la théologie à Douai et à Louvain. Dès 1586, il fut professeur d'Écriture Sainte à Louvain; en 1587, il prit aussi le cours d'hébreu. En 1616, le général de son Ordre l'appela à Rome comme professeur; il enseigna jusqu'à sa mort au Collège romain.

Cornélius a Lapide édita en latin ses commentaires sur la Sainte Écriture. Tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament parurent successivement de 1616 à 1645, sauf le livre de Job et celui des Psaumes qui ne furent pas interprétés. Les éditions postérieures en furent très nombreuses.

L'intention de Cornélius était, comme il le dit dans sa préface à l'explication des Épîtres de saint Paul, son premier ouvrage, « de donner solidement, brièvement, méthodiquement et clairement le sens original et littéral »; mais en fait, parfois il a tendance à recourir au sens allégorique, se montre prolixe, n'est pas assez rigoureux dans sa méthode. Les commentaires contiennent une foule de citations des Pères. Aujourd'hui encore, on le consulte volontiers; les prédicateurs tirent souvent profit de ses explications.

P. SYNAVE.

1. CORNÉLY (lat. *Cornelius*). — Il paraît fort difficile d'identifier le saint Cornély dont les fresques de l'église de Carnac, au diocèse de Vannes, ont retracé la vie. L'église de 1639 appartient à la Renaissance bretonne. Selon toute vraisemblance, c'est un saint Corneille (est-ce le centurion? est-ce le pape?) auquel la légende populaire a donné le nom de Cornély et attribué un pouvoir merveilleux vraiment extraordinaire. D'après une interprétation de J. Buléon, dans les *Annales de Bretagne*, 1899, t. XIV, p. 632. Cornély aurait arrêté dans leur course et changé en pierres une cohorte de soldats païens. Le même auteur estime que les pasteurs chrétiens du peuple breton ont fabriqué intentionnellement ce conte pour détruire le culte du bœuf gaulois et supprimer à Carnac un foyer de superstition populaire. Le choix de saint Corneille, comme héros de l'aventure, aurait été déterminé uniquement par une simple assonance ou une sorte de jeu de mots (*Carnac, bêtes à cornes*, le dieu gaulois *Cerannos Cornély*).

J. BAUDOT.

2. CORNÉLY Rodolphe, jésuite allemand, naquit à Bryell (province rhénane), le 19 avril 1830. Il fit ses humanités à Dusseldorf et étudia la philosophie et la théologie à Munster en Westphalie. C'est en cette

ville qu'il entendit l'appel divin; il entra le 15 octobre 1852 au noviciat de la Compagnie de Jésus à Fribourg, près de Munster. Il continua ses études à Paderborn et à Bonn, puis fut envoyé en Orient, au collège de Ghazir, près de Beyrouth, pour y apprendre l'arabe, le syriaque, le samaritain, l'arménien; il tint à visiter la Palestine, pour y étudier les sites bibliques, séjourna trois ans encore en Orient, fit un voyage en Égypte, et revint en Europe; à Paris il s'adonna aux études égyptologiques. En 1867, il fut nommé professeur d'exégèse et de langues orientales à Maria-Laach, fut un des rédacteurs de la Revue *Stimmen aus Maria-Laach*. Durant le Kulturkampf, le P. Cornély se réfugia à Tervueren, près de Bruxelles. En 1874, il fut appelé à Rome pour enseigner à l'Université grégorienne : c'est là qu'il eut l'idée d'éditer un *Cursus Sacræ Scripturæ*, avec la collaboration de quelques autres jésuites. En 1889, le P. Cornély se retirait à Blijenbeek, en Hollande, puis en 1902 se fixait à Trèves, où il mourut le 3 mars 1908.

Le P. Cornély a publié dans le *Cursus Sacræ Scripturæ*, Paris, une *Historica et critica Introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, en trois volumes (1887; 2e édit., 1894) et les commentaires sur les Épîtres de saint Paul aux Romains (1896), Ire aux Corinthiens (1890), IIe aux Corinthiens et aux Galates (1892). Il avait commencé de rédiger le commentaire sur l'Épître aux Éphésiens. Son confrère, le P. François Zorell a publié le commentaire sur le livre de la Sagesse (1910) laissé par le P. Cornély après sa mort.

L'érudition du P. Cornély est immense. Ses ouvrages constituent des répertoires presque complets de toutes les opinions des Pères, des docteurs et des exégètes modernes. Peut-être pourrait-on lui reprocher une trop grande abondance et des inutilités. Le P. Zorell a dû retrancher quelques longueurs et quelques superfluités dans l'ouvrage posthume qu'il a édité et qui est « copieux et diffus outre mesure » : mais les interprétations du P. Cornély sont judicieuses, exactes. Il a tenu et tient encore une très belle place parmi les exégètes modernes. Le pape Léon XIII appréciait hautement sa science biblique.

P. Synave.

COROT **Jean-Baptiste Camille** (1796-1875) est surtout connu pour avoir été le peintre ému et sincère des matins nacrés et des soirs. Il s'adonna en effet tout spécialement au paysage et l'on peut dire qu'en Italie, où il fit trois voyages laborieux, il vit la nature plus encore que les chefs-d'œuvre des grands artistes; mais dans la peinture des figures et des sujets religieux comme dans toutes ses œuvres éclatent les qualités qui font de lui un maître : la précision et la fermeté du dessin, la sincérité absolue, la sensibilité la plus fine et la plus profonde.

Sous la direction de Michallon, il s'essaya d'abord dans le paysage *historique* ou *composé*, auquel il fut longtemps fidèle avant de se vouer à la reproduction exacte de nos campagnes françaises, et que l'on retrouve dans son *Saint Jérôme* de l'église de Ville-d'Avray, dans son *Baptême du Christ* de Saint-Nicolas du Chardonnet à Paris et même dans le *Christ aux oliviers* du musée de Langres. L'interprétation de la nature semble au premier coup d'œil jouer dans ces toiles le rôle le plus important; mais elle ne fait que concourir à l'impression générale et donner un cadre approprié à la scène. Les grands oliviers tordus qui couvrent de leur ombre plus de la moitié du tableau où Jésus succombe à son angoisse, dans le jardin de Gethsémani, rencontrèrent à l'origine bien des critiques et des moqueries. On n'acceptait pas cette *grande tache d'encre*. Il n'est personne aujourd'hui qui ne rende justice à sa beauté.

On doit à MM. Moreau-Nelaton et Alfred Robaut un catalogue raisonné et illustré précédé de l'histoire de Corot et de ses œuvres, en quatre beaux volumes où apparaît l'intensité considérable de la production du peintre. Nous ne citerons que ses compositions religieuses, peu nombreuses d'ailleurs en comparaison de ses paysages : la *Fuite en Égypte*, *Agar au désert*, *Rébecca*, *Saint Sébastien*, la *Madone*, *Madeleine lisant*, *Madeleine en méditation*, des moines priant ou lisant, des calvaires, des intérieurs d'églises, un chemin de croix qu'il peignit d'après les lithographies de Gelhard pour l'église de Rosny (Seine-et-Oise) et que l'on n'a malheureusement pas su conserver.

Le succès vint tard à Corot. C'est peut-être parce qu'il n'était d'aucune école. Entre celle des partisans exclusifs du paysage historique, à laquelle il avait d'abord appartenu, et celle des peintres de Barbizon, qui n'admettaient dans le paysage rien autre que la reproduction de nos arbres et de nos champs, il restait isolé, incapable de s'astreindre à une formule unique, évoquant, devant un coin de notre pays sérieusement et docilement étudié, les grands faits de la Bible ou les pastorales des poètes.

On ne peut comparer l'ardeur de sa passion pour la nature qu'à celle de sa charité délicate qui fit surnommer le *Saint Vincent de Paul de la Peinture* cet homme au large esprit chrétien, dont on peut dire avec M. Roger Milès, *Les artistes célèbres : Corot :* « Les préoccupations de toute sa vie se sont partagées entre les tâches qu'il s'était proposées : faire de l'art et faire du bien... »

Carletta Dubac.

CORRÈGE **(Antonio Allegri,** dit **LE)**, 1492-1534, naquit au bourg du Corrège, près de Parme. De famille bourgeoise et destiné d'abord à la carrière des lettres, il reçut une excellente instruction; mais, poussé par une vocation impérieuse, il se consacra de bonne heure à la peinture. Il ne tarda pas à faire preuve d'un beau talent caractérisé par un naturalisme sincère et sans apprêt. Son travail soutenu, auquel une vie passée dans la retraite et dans l'intimité heureuse de la famille devait donner toute sa puissance, lui acquit un savoir capable de servir sans défaillance ses facultés géniales et de vaincre comme en se jouant les plus grandes difficultés. Dans un de ses premiers tableaux, le *Christ aux oliviers*, passe le sentiment d'une douleur intense : les mains et la tête du Christ et l'ange consolateur émergent seuls de l'ombre épaisse; et cet effet de clair obscur rend en quelque sorte matériellement l'angoisse qui pèse sur la scène. Ce n'est pas, cependant, en ce sens, mais vers la plus grande splendeur d'un épanouissement à la fois sensuel et idéalisé de la beauté humaine, que devait évoluer Allegri. Science prodigieuse, réflexion; trait inimitable du dessin dont la sûreté conserve la fraîcheur et la palpitation de la vie; coloris aux fonds lumineux où ressort le clair obscur des formes avec toute l'infinité des nuances fondues que leur donne la lumière; technique dont le moelleux, l'onctuosité, la perfection même déconcertent le critique et rendent la moiteur souple de la peau ou la profondeur soyeuse des blondes chevelures; invention puissante, inspiration sereine et joyeuse, tout cela s'unit dans ses œuvres.

On a souvent reproché au Corrège la qualité païenne de cette inspiration, qui se retrouve aussi bien dans les sujets religieux que dans les scènes mythologiques : de fait, à quelque propos que ce fût, c'est toujours l'impression de la vie pleine et heureuse qu'il cherchait.

Quand la célèbre Jeanne de Plaisance, abbesse de Saint-Paul, à Parme, voulut faire décorer son délicieux parloir, c'est à lui qu'elle s'adressa; et la joyeuse Diane chasseresse, qu'il entoura d'un cortège d'enfants

joueurs dont les groupes se détachent dans des médaillons de verdure, méritait le succès qui l'accueillit. Les bénédictins de Saint-Jean confièrent au peintre une petite coupole de leur dortoir, puis celle de leur église, où *Jésus transfiguré apparaît aux apôtres* au milieu d'une nuée d'anges; enfin une chapelle, où l'on admire un splendide *Couronnement de la Vierge*. Ces travaux avaient attaché le peintre aux bons moines : il leur offrit de son propre mouvement plusieurs tableaux : le beau *Saint Jean* de la porte de la sacristie est du nombre. Les bénédictins reconnaissants admirent le Corrège dans leur confrérie du Mont Cassin.

En 1522, la décoration du dôme de la cathédrale de Parme fut commandée à l'artiste. Ce devait être son chef-d'œuvre. Cette magnifique *Assomption*, où Marie emportée par les anges rayonne d'un bonheur surhumain, où des corps légers et élancés planent dans les airs, transformait la voûte de l'église en perspective aérienne. Sur un fond de lumière, au sommet et au centre, l'archange Gabriel, dont le raccourci donne l'impression d'un vol tourbillonnant, s'élance, précédant la Vierge pour annoncer son arrivée au ciel. Tout autour de la coupole, des légions d'anges, archanges, séraphins et chérubins aux jolies têtes blondes et aux yeux souriants forment un chœur immense animé d'un mouvement rapide, tandis que des saints et des saintes entourent Marie qui ouvre les bras dans un geste d'extase. Cette œuvre magnifique est une de celles dont l'influence fut la plus grande sur les artistes. Le Titien, les Carraches, en furent enthousiastes; et nombreux sont les peintres, des époques et des tempéraments les plus divers, à qui elle devait révéler leur vocation.

L'importante production du Corrège comprend, outre des sujets mythologiques comme l'admirable *Antiope* du Louvre, une quantité considérable de peintures religieuses. Citons seulement le *Mariage de sainte Catherine* du musée de Naples; celui du Louvre, traité dans un coloris ravissant et dont on raconte que sa vue seule détermina six jeunes filles à prendre le voile; la *Bella Zingarina*, où Marie coiffée d'un turban sommeille tout en continuant de serrer l'Enfant divin dans ses bras avec tendresse; la *Déposition du Christ*, plusieurs *Saint Sébastien*. Dans tous, les qualités picturales sont admirables. Faut-il nier la nature chrétienne du sentiment qui les inspire et qui est aussi vanté par les uns que décrié par les autres ? A ce sujet, le procès du Corrège pourrait être celui de bien des artistes depuis la Renaissance.

Carletta DURAC.

« CORRESPONDANT ». — C'est le 10 mars 1829 que parut le premier numéro du *Correspondant*. Notre grande revue catholique est donc vieille de près d'un siècle. Mais elle est restée jeune par la belle ardeur avec laquelle, sur les terrains les plus divers, elle ne cesse de défendre la « liberté civile et religieuse », dont, tout de suite, elle se déclara le champion.

D'abord simple journal paraissant une ou deux fois par semaine, le *Correspondant* ne devint une importante revue, mensuelle ou bimensuelle, qu'à partir de 1843. C'est, semble-t-il, au temps de Napoléon III qu'il acquit sa plus éclatante célébrité : Montalembert, Lacordaire, Dupanloup, prince de Broglie, Falloux, Augustin Cochin, Auguste Nicolas, Gratry, etc., quelle pléiade de rédacteurs de tout premier mérite! Mais, dès sa fondation, les de Vogüé, les de Meaux, les jeunes Français de « l'Association pour la défense de la religion catholique », qui en étaient l'âme, s'étaient imposés à l'attention de l'élite sociale de notre pays. Et de même, sous la troisième République, les noms les plus illustres du catholicisme français : d'Hulst, abbé de Broglie, Thureau-Dangin et autres (je ne nomme pas les vivants), se sont donné rendez-vous dans ses pages glorieuses.

M. Édouard Trogan, qui le dirige depuis quinze ans, saura lui garder sa bonne renommée et, comme on l'a dit, le maintenir dans la ligne traditionnelle qui est sa raison d'être.

J. BRICOUT.

COSMOGONIE. — I. Cosmos. II. Cosmogonie d'après la science. III. Cosmogonie d'après la Genèse.

I. COSMOS. — Avant d'exposer ce que la science et la Genèse nous disent de l'origine de l'univers, du système solaire et de la terre (on traite ailleurs, plus en détail, de l'origine de la vie, des espèces, de l'homme), il convient de rappeler brièvement ce qu'est le cosmos. Dans cette première partie comme dans la seconde, nous ne ferons guère que résumer J. Guibert et L. Chinchole, *Les Origines*, 7e édit., Paris, 1923, p. 19-81 : toutes nos citations sont extraites de cet ouvrage, quand elles ne portent pas de nom d'auteur.

Étoiles. — Le cosmos, « l'univers est l'ensemble des mondes qui peuplent l'espace. Notre système solaire, avec son soleil central, ses huit grandes planètes, son millier de petites, et leurs satellites, ses comètes, n'en est qu'un élément. En effet, à l'œil nu, nous comptons cinq mille étoiles environ qui sont autant de soleils analogues au nôtre. La photographie, grâce à la sensibilité des plaques et aux longues poses, en découvre plus d'un milliard. » Quoi qu'il paraisse d'abord, les astres constituent des groupes spéciaux, aux formes variées, dont « les plus importants sont de véritables amas stellaires » : celui d'Hercule, par exemple, avec 30 000 étoiles environ. C'est une question de savoir si la Voie Lactée est un de ces gigantesques amas.

Le soleil est à presque 150 millions de kilomètres de la terre, — à 8 minutes 33 secondes de lumière, la lumière parcourant 75 000 lieues à la seconde. C'est beaucoup et ce n'est rien, car il est « un très grand nombre d'étoiles situées de 100 à plus de 50 000 années-lumière. » Qu'on y pense : c'est simplement fantastique! Quant à leurs dimensions, elles « sont des plus variées, depuis celles dont la masse est à peine supérieure à celle de nos planètes, jusqu'à celles d'Arcturus et de Bételgeuse qui égaleraient plus d'un million de fois la masse du soleil. »

Les étoiles sont toutes « douées de vitesses énormes. Leur distance seule peut nous donner l'illusion de la fixité. » Toutes rayonnent de l'énergie, en quantité variable selon leur masse et aussi leur température, — laquelle serait comprise entre 2 000 et 40 000° (celle du soleil, dans sa photosphère, est estimée à 6 000°).

Nébuleuses. — « Le télescope et la photographie permettent de découvrir d'autres astres, auxquels on a donné le nom de nébuleuses, à cause de leur ressemblance avec les nuages terrestres. Elles se présentent sous les formes les plus variées, » mais « la moitié sont des nébuleuses spirales. » On ne s'accorde pas pour fixer leur distance : les nébuleuses d'Orion et d'Andromède seraient situées à plus de 300 000 années-lumière! On n'a pu jusqu'ici déterminer leurs dimensions, ni leur nombre, qui sont très grands, comme vous le devinez. On sait qu'elles « se déplacent avec des vitesses jadis insoupçonnées, » de 300 à 1 200 kilomètres à la seconde, affirment certains savants. Quelques-unes sont gazeuses : « le plus grand nombre semble devoir se résoudre en étoiles ou en astéroïdes, ce seraient de véritables amas d'étoiles, » elles aussi.

Soleil et système solaire. — L'ensemble des planètes qui gravitent autour du soleil « ne représente que 1/700e du système. Le soleil a donc accaparé la presque totalité de la masse. » Soleil, planètes et satellites sont animés d'un mouvement de rotation. Mais, tandis que « ce mouvement est direct pour le soleil et les planètes

et leurs satellites situés en deçà d'Uranus, » les « satellites d'Uranus et de Neptune ont une révolution rétrograde » et, pareillement, quelques satellites de Jupiter et de Saturne. Le volume du soleil est 1 300 000 fois environ celui de la terre. Sa faible densité, ses taches, sa haute température, tout prouve son état gazeux. La spectroscopie a permis d'y retrouver la plupart des éléments terrestres. L'indemnité moyenne de la radiation solaire est restée, et restera longtemps, sensiblement constante; la condensation de la nébuleuse solaire paraît être la source principale de cette énergie calorifique.

Terre. — Le globe terrestre dont la lune est l'unique satellite, compte 510 millions de kilomètres carrés : 3/4 de masses océaniques et 1/4 de masses continentales. « Les dépressions océaniques atteignent une moyenne de 4 000 mètres, avec des maxima de 9 000 mètres. Le relief moyen des continents est de 700 mètres, mais certaines chaînes de montagnes atteignent et dépassent 9 000 mètres. Il s'est donc produit sur la surface de l'écorce terrestre des dénivellations profondes allant jusqu'à 18 000 mètres. » Pour ce qui est des terrains sédimentaires fossilifères, « l'écorce terrestre a été divisée en groupes, systèmes, séries, étages, sous-étages, zones. » Il faut noter que « ces divisions sont assez arbitraires parce que les phénomènes géologiques sont continus, » et aussi que « ces divisions n'ont pas toutes la même valeur, l'épaisseur des sédiments étant très variable de l'une à l'autre. »

II. Cosmogonie d'après la science. — Des mondes ainsi constitués quelle est donc l'origine ou l'histoire ? Qu'en disent les sciences de la nature ?

« A mesure que la science astronomique progresse, le problème se complique de plus en plus comme pour jeter un nouveau défi au chercheur. » Toutefois « les hypothèses cosmogoniques se précisent. Le travail des astronomes, des physiciens, des chimistes a déjà donné des résultats très intéressants, des solutions certaines, d'autres probables, en a laissé entrevoir de nouvelles pour un avenir très prochain. » M. l'abbé Th. Moreux, directeur de l'observatoire de Bourges, qui a publié un volume important sur « l'origine et la formation des mondes », écrit de même, *La science mystérieuse des Pharaons*, Paris, 1923, p. 186 : « La cosmogonie est devenue une véritable science avec ses principes et ses lois : d'un côté, elle se rattache à l'astronomie physique, à l'observation, et de l'autre elle s'appuie sur les fondements de la mécanique céleste, l'une des plus belles conquêtes de la pensée humaine; elle est aussi tributaire de la géologie, à laquelle elle peut demander une aide précieuse. Sans doute, il reste encore bien des problèmes irrésolus : le mécanisme du point de départ de nos origines nous échappe: mais sur beaucoup de points, malgré la diversité apparente des systèmes, nous avons de bonnes précisions. »

Astres en général. — MM. Guibert et Chinchole, *op. cit.*, exposent successivement chacune des hypothèses cosmogoniques modernes les plus en vue, hypothèses auxquelles sont attachés les noms, inégalement célèbres, de Laplace, Faye, du Ligondès, H. Darwin, Norman Lockyer, Schuster, See, Belot, l'abbé Moreux, Svante Arrhénius. Il ne manque pas, chemin faisant, de mentionner les vues et les critiques de Henri Poincaré, *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques*, Paris, 1913. Nous ne pouvons entrer ici dans ces détails, si intéressants soient-ils. Venons-en aussitôt à la conclusion.

Il est impossible de préciser l'état de la matière et celui de l'énergie primitives. Plusieurs auteurs se donnent les atomes simples au début avec l'attraction universelle, en vertu de laquelle les corps s'attirent en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré des distances. Il sera sans doute possible d'aller bientôt au delà, et de supposer la création des éléments intra-atomiques et des forces intra-atomiques. L'œuvre de la création n'en sera ni moins nécessaire, ni moins admirable. Tout au contraire...

L'hypothèse cosmogonique la plus vaste suppose une nébuleuse primitive contenant tous les éléments de l'*univers*.

Les attractions mutuelles des éléments y font naître une concentration en divers points. Là se forment des centres de nébuleuses moins vastes. Celles-ci donnent à leur tour naissance à d'autres centres d'attraction qui formeront, d'abord, des nébuleuses de moindre importance. Ces dernières pourront, à leur tour, en produire d'autres. On arrive ainsi à une nébuleuse comme celle d'où est né le soleil.

Il semble que, dans leur évolution, les nébuleuses passent de la forme amorphe, irrégulière, à des formes plus spécialisées : sphériques, lenticulaires, annulaires, spiraloïdes, spirales.

Elles paraissent animées d'un mouvement de rotation et de révolution. La cause de ce double mouvement pourrait être mécanique, c'est-à-dire une résultante de mouvements plus primitifs. Il est évident, en effet, que l'attraction des éléments de chaque nébuleuse les uns sur les autres et des nébuleuses sur leurs voisines doit faire naître toutes sortes de mouvements curvilignes : hyperboliques, paraboliques, ellipsoïdaux, circulaires. Chacun d'eux est la résultante d'actions innombrables.

Tout cela est assez vraisemblable, mais reste nécessairement énigmatique : comment déterminer l'action que plusieurs millions de corps exercent les uns sur les autres ?

Aussi, en général, les prétentions des savants sont moindres. Ils se contentent de suivre l'évolution de la *nébuleuse solaire* et d'appliquer, ensuite, aux autres étoiles les principaux résultats acquis dans ce domaine plus restreint. C'est ainsi qu'ont agi Laplace et ses continuateurs.

Avec les mouvements de rotation, de translation, prennent naissance d'autres formes d'énergie. Probablement sous l'action des chocs, des demi-chocs et, par suite, de la résistance au mouvement mécanique, apparaissent la chaleur, la lumière, l'électricité, etc. Ces énergies agissent à leur tour sur la matière pour modifier son état physique, chimique et, sans doute, intra-atomique.

Le rayonnement calorifique, lumineux, électrique, disperse toutes ces énergies et amène de nouvelles transformations dans les astres. C'est ainsi qu'ils semblent tous partir d'un état où la matière est à un minimum de densité pour aboutir à des corps solides comme l'écorce terrestre. De même, au point de vue énergétique ils passent d'un état d'équilibre instable avec maximum d'énergie disponible, à un état d'équilibre stable avec un minimum d'énergie disponible, en attendant le repos final, la mort énergétique de l'univers.

Terre. — Quand on arrive à la terre, à l'écorce terrestre, qu'étudie la géologie, on est dans un domaine plus accessible à l'observation directe et, par conséquent, moins hypothétique, plus ferme.

Ici encore, nous nous bornons à reproduire nos auteurs.

Nous pouvons distinguer dans l'histoire de la terre une phase stellaire, une phase planétaire, une phase géologique. Celle-ci se continue de nos jours...

1. La *phase stellaire* commence au moment où la terre se détache de la nébuleuse solaire et se termine quand elle cesse d'être incandescente. Cette durée ne peut avoir été considérable, à cause de la faiblesse de sa masse. D'après certains astronomes, quelques dizaines de milliers d'années paraissent suffisantes pour amener la solidification de tous les matériaux et la disparition de l'incandescence. Durant cette période, les matériaux durent se condenser successivement et se disposer par ordre de densité croissante de la surface au centre.

C'est au cours de cette première phase que la terre dut donner naissance à son unique satellite, la lune. Celui-ci, plus promptement éteint, est depuis longtemps refroidi, entièrement condensé, et doué du seul mouvement de révolution autour de la terre. Sa rotation a été entravée et définitivement supprimée par les phénomènes des marées.

2. La *phase planétaire* commence avec la disparition de

l'incandescence, et se continue jusqu'au moment où interviennent les phénomènes géologiques proprement dits. Durant cette période le refroidissement se poursuit; vers 1000-800°, il se forme une écorce solide faite surtout de scories : silicates, carbonates, oxydes métalliques, dont l'épaisseur augmente peu à peu suivant la loi de refroidissement. Cette écorce subit des remaniements sans nombre par suite de la variation de densité et des phénomènes de marée qui la déplacent, la disloquent, et de la chaleur interne des matériaux encore en fusion qui refondent des éléments de l'écorce.

Sous l'action du refroidissement continu, le noyau terrestre formé surtout des métaux se contracte; l'écorce déjà solidifiée pour continuer à s'appliquer sur le noyau doit se plisser, se disloquer. C'est le début des phénomènes orogéniques et volcaniques.

3. La *phase géologique* pourrait commencer avec l'action des agents de la dynamique *externe*, avec la condensation de la vapeur d'eau, qui va jouer un rôle important sur le modelé de la surface terrestre.

Tant que la terre fut à une température supérieure à 370°, l'eau ne put se condenser, puisque c'est la température critique de l'eau. Mais, à partir de ce point, la condensation se produit... Il est facile d'entrevoir quel travail d'hydratation et d'érosion peuvent produire ces eaux chaudes tombant en véritables cararactes sur une écorce à peine consolidée, encore elle-même toute brûlante. Le pouvoir dissolvant de l'eau venant s'ajouter à son action mécanique dut remanier la première écorce terrestre au point de vue physique, celui de la cristallisation en particulier. Son action chimique sur des matières hydratables dut les modifier profondément...

Si nous poussons plus loin nos recherches, nous arrivons aux véritables données de la géologie [océans, montagnes, roches variées]... Nous constatons l'intervention de forces qui viennent modifier, sans relâche, l'écorce terrestre. Ces mêmes causes agissent depuis l'origine.

Suivent des pages très instructives sur les phénomènes soit d'*orogénèse* ou formation des plissements de l'écorce terrestre, soit de *glyptogénèse* ou érosion et nivellation des reliefs, soit encore de *lithogénèse* ou sédimentation; enfin, sur les principes de *stratigraphie*, qui guident les géologues dans leur histoire de la terre. « Quelques dizaines de millions d'années tout au plus, nous dit-on, semblent devoir suffire » pour déposer les 75 kilomètres de sédiments. Rien que cela. L'univers, qui est bien grand, est aussi bien vieux! Quelle haute idée nous devons nous faire du Créateur ! Je sais gré à la science de nous fournir, à côté de conjectures fort incertaines, assez de données plausibles et sûres pour légitimer l'hypothèse séduisante qu'on vient d'exposer et qui, bien comprise, est toute à la gloire de Dieu.

III. Cosmogonie d'après la Genèse. — C'est du premier chapitre de la Genèse et de quelques versets du second, qu'il s'agit ici. Plusieurs autres passages scripturaires, de Job et des Psaumes notamment, qu'on pourrait citer, ne nous apprendraient rien de nouveau. Je reproduis la traduction de M. Levesque, telle qu'elle se trouve dans le livre de MM. Guibert et Chinchole, me bornant à y remplacer le mot *Elohim*, nom commun de la divinité, par le mot *Dieu*. La traduction de M. Levesque est faite sur le texte hébreu; en plusieurs versets, toutefois, le savant sulpicien a légèrement corrigé le texte original d'après les Septante, l'Italique et autres versions anciennes, ou encore d'après le parallélisme des autres versets.

Au commencement Dieu créa les cieux et la terre.

Or la terre était informe et nue. Il y avait des ténèbres à la surface de l'abime. Et l'esprit de Dieu planait sur les eaux.

Dieu dit : « Qu'il y ait de la lumière, » et il y eut de la lumière. Dieu vit que la lumière était bien. Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres. Et Dieu nomma la lumière jour, et les ténèbres nuit.

Il y eut soir, il y eut matin : premier jour.

Dieu dit : « Qu'il y ait un firmament entre les eaux, et qu'il soit une séparation entre les eaux et les eaux. » [Et il en fut ainsi.] Dieu fit donc le firmament, et sépara les eaux qui sont au-dessous du firmament des eaux qui sont au-dessus du firmament. Et Dieu nomma le firmament ciel. [Dieu vit que le firmament était bien.]

Et il y eut soir, et il y eut matin : deuxième jour.

Dieu dit : « Que les eaux qui sont sous le ciel se rassemblent en un même lieu, et que le sec apparaisse. » Et il en fut ainsi. [Et les eaux qui sont sous le ciel se rassemblèrent en une même masse, et le sec apparut.] Dieu nomma le sec terre et nomma mer le rassemblement des eaux. Dieu vit que cela était bien.

Dieu dit : « Que la terre produise la verdure, de l'herbe portant semence selon son espèce, et des arbres fruitiers portant un fruit selon leur espèce, ayant en lui leur semence sur la terre. » Et il en fut ainsi. Et la terre produisit de la verdure, de l'herbe portant semence selon son espèce, et des arbres donnant du fruit ayant en lui leur semence selon leur espèce. Et Dieu vit que cela était bien.

Il y eut soir et il y eut matin : troisième jour.

Dieu dit : « Qu'il y ait des luminaires dans le firmament des cieux pour distinguer le jour d'avec la nuit, qu'ils servent de signes et pour les époques, et pour les jours, et pour les années, et qu'ils servent de luminaires dans le firmament des cieux pour luire sur la terre. » Et il en fut ainsi. Dieu fit donc les deux grands luminaires : le plus grand luminaire pour présider au jour; le plus petit luminaire pour présider à la nuit, et aussi les étoiles. Et Dieu les plaça dans le firmament des cieux pour luire sur la terre, et pour présider au jour et à la nuit, et pour distinguer la lumière des ténèbres. Et Dieu vit que cela était bien.

Et il y eut soir, et il y eut matin : quatrième jour.

Dieu dit : « Que les eaux pullulent d'une multitude d'êtres vivants, et que les volatiles volent au-dessus de la terre, et à la surface du firmament des cieux. » [Et il en fut ainsi.] Dieu créa donc les grands monstres marins, et toutes sortes d'êtres animés rampants dont pullulent les eaux, et selon leurs espèces, et toutes sortes de volatiles selon leurs espèces. Et Dieu vit que cela était bien. Dieu les bénit en disant : « Soyez féconds, multipliez-vous et remplissez les eaux des mers et que les volatiles se multiplient sur la terre. »

Et il y eut soir, et il y eut matin : cinquième jour.

Dieu dit : « Que la terre produise (fasse sortir) des êtres vivants selon leurs espèces : bétail, êtres rampants et bêtes de la terre, selon leurs espèces. » Et il en fut ainsi. Dieu fit donc les bêtes de la terre selon leurs espèces, du bétail selon son espèce et tous les êtres qui rampent sur le sol suivant leurs espèces. Et Dieu vit que cela était bien.

Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image conformément à notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les volatiles des cieux, sur le bétail, sur toute [bête de] la terre, et sur tout être rampant qui rampe sur la terre. » Dieu créa l'homme à son image; à l'image de Dieu il le créa; mâle et femelle, il les créa. Dieu les bénit, et Dieu leur dit : « Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et l'assujettissez. Dominez sur les poissons de la mer, sur les volatiles des cieux, [et sur tout le bétail, et sur toute bête de la terre, et sur tout être rampant] qui rampe sur la terre. » Et Dieu dit : « Voici je vous donne toute herbe à graine qui est à la surface de toute la terre, et tout arbre à fruit portant semense : telle sera votre nourriture. » Et il en fut ainsi. Et Dieu vit que tout ce qu'il avait fait était très bien.

Il y eut soir et il y eut matin : sixième jour.

Alors furent achevés le ciel et la terre et toute leur ordonnance. Dieu acheva au sixième jour l'œuvre qu'il avait voulu faire. Et au septième jour, il se reposa de toute l'œuvre qu'il avait voulu faire. Dieu bénit le septième jour et le consacra, parce qu'en ce jour-là il avait cessé l'œuvre entier de la création.

Telles sont les origines du ciel et de la terre.

Quelle page superbe, aussi riche de pensée que magnifique d'expression, aussi profonde que simple!

La Genèse continue, II, 4b-8a : « Lorsque Iahveh Dieu eut fait une terre et un ciel, il n'y avait encore sur la terre aucun arbrisseau des champs, et aucune herbe des champs n'avait encore germé; car Iahveh Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre, et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol. Mais une vapeur montait de la terre et arrosait toute la surface du sol. Iahveh Dieu forma l'homme de la poussière du sol, et il souffla dans ses narines un souffle de vie,

et l'homme devint un être vivant. Puis Iahveh Dieu planta un jardin en Éden... » C'est là, semble-t-il, un second document que l'auteur de la Genèse ajoute et rattache au premier. Voir PENTATEUQUE. Mais laissons cela, et ne considérons présentement que le premier récit, Gen., I-II, 4ª.

Les commentateurs des « six jours » ou « sept jours » [*hexaméron, heptaméron*] ont été nombreux au cours des siècles chrétiens, et les systèmes d'interprétation très variés. On réduit communément ceux-ci à quatre principaux.

Le *système littéral* et le *système idéaliste* ne comptent plus guère de partisans, du moins parmi les catholiques éclairés. Le premier consistait à entendre le texte biblique strictement à la lettre et à soutenir que Dieu, en six jours de vingt-quatre heures, a fait la terre telle quelle, avec les plantes et les animaux pétrifiés qu'on y trouve. Le second, situé à l'extrême opposé, prétendait que le premier chapitre de la Genèse n'est aucunement historique, que la distinction des jours y est purement idéale, qu'on n'a affaire qu'à des visions sans garantie de réalité objective, qu'à un poème, un hymne en six strophes, ou encore qu'à une légende empruntée plus ou moins aux traditions populaires de l'Orient. — La science ne permet plus de s'arrêter au système littéral, et une décision de la Commission biblique (voir ADAM ET ÈVE), au système idéaliste.

Restent donc le *système concordiste* et, si l'on peut ainsi parler, le *système logico-historique*.

Le système concordiste, pris absolument, se rapprocherait du vieux système littéral, avec cette différence essentielle que, d'après lui, les jours de la Genèse ne sont pas des jours de vingt-quatre heures, mais des époques d'une durée indéterminée, et qu'ainsi on échappe aux difficultés soulevées par la géologie; avec cette autre différence, aussi, non moins essentielle, que les concordistes se complaisent à montrer que, dans ses grandes lignes, la succession des êtres est la même d'après la science moderne et d'après la Bible. Mais les concordistes ne s'entendent pas sur le sens à donner au texte biblique qui relate les œuvres du premier et du quatrième jour. D'après les uns, la « lumière » dont il est question au premier jour, serait le fluide mystérieux, « cet agent physique, écrit M. l'abbé Moreux, *op. cit.*, p. 222, véritable protée qui se transforme en chaleur, en électricité, en énergie de toute sorte, » fluide indépendant du soleil, qui n'eût été créé qu'au quatrième jour. D'après les autres, M. Moreux par exemple, la « lumière » du premier jour serait déjà celle du soleil : les astres eussent présidé à la naissance de notre globe; seulement, c'est au quatrième jour que, l'atmosphère terrestre s'étant éclaircie, les astres purent apparaître à la terre dans tout leur éclat. — Il paraît difficile d'interpréter la parole biblique : « Dieu *fit* donc les deux grands luminaires, » en ce sens que les deux luminaires, qui *avaient été faits* précédemment, *apparurent* alors à la terre. Et puis, on a peine à s'imaginer que, parlant des astres, l'auteur sacré, pour le premier jour, se fût contenté du terme vague de « lumière ». Convient-il que, pour faire concorder trop bien la Bible et nos hypothèses cosmogoniques, on paraisse torturer ou dénaturer le texte scripturaire ?

Et c'est ce que font d'abord remarquer les partisans de ce que j'ai appelé le système logico-historique. Ils notent également — après maints exégètes de valeur, notamment après de grands docteurs du Moyen Age — que l'auteur inspiré paraît bien classer les faits dans un ordre au moins partiellement logique. On y distingue un préambule, I, 1-2, et une conclusion, II, 1-4ª. Le corps du récit est divisé comme en six strophes par la répétition des mêmes formules : « Et il en fut ainsi, » « Et il y eut soir et il y eut matin : premier (deuxième ...) jour. » Deux actes de Dieu le troisième jour et deux actes le sixième. Aux premier et quatrième jours, il s'agit de la lumière et des astres; aux second et cinquième jours, du firmament qui semble recouvrir les eaux inférieures et les plaines de l'air, et des animaux marins et des oiseaux; aux troisième et sixième jours, de la terre ferme et des végétaux, de la faune terrestre et de l'homme. Faut-il, demandent les exégètes attachés au dernier système, prendre cette symétrie, ce parallélisme pour de la stricte réalité ? Tout en admettant, avec la plupart des Pères et des docteurs comme avec la Commission biblique, l'*historicité* des trois premiers chapitres de la Genèse, ne peut-on pas tenir compte, dans une certaine mesure, du genre littéraire, un peu particulier, que semble indiquer l'étude attentive et loyale de la première page biblique ? Nous croyons à l'inerrance de la Bible, nous proclamons que « tout ce que l'auteur sacré affirme, énonce, insinue, est affirmé, énoncé, insinué par le Saint-Esprit » sans ombre d'erreur; mais aussi Léon XIII nous a rappelé que « l'Esprit de Dieu n'a pas voulu enseigner aux hommes les vérités concernant la constitution intime des objets visibles. » (Voir BIBLE.)

Sans doute, conclurons-nous, ce qu'on écrit de la symétrie, de l'ordre logique des six jours, et ce qu'on dit, pareillement, de l'intention que l'auteur a eue de figurer et d'expliquer le repos sabbatique, ou encore du haut relief dans lequel il place et la toute-puissance de Dieu et la bonté de son œuvre et la royale excellence et domination de l'homme, tout cela est ou paraît fondé. De même, il semble bien que Moïse n'affirme pas, n'énonce pas, n'insinue pas réellement notre hypothèse cosmogonique. Mais résulte-t-il de ces constatations que, en dehors des vérités religieuses qu'on vient de dire, rien de réel ne soit à chercher dans le premier chapitre de la Genèse ? L'Église n'a jamais précisé, en ce qui le concerne, tout ce qui y est affirmé, énoncé, insinué de fait, et le concordisme ne fait point partie de son enseignement : c'est entendu. Mais un concordisme large, très large serait-il inconciliable avec le système logico-historique bien compris ?

Le tout est de faire dire à l'écrivain sacré tout ce qu'il dit et rien que ce qu'il dit en réalité. Ce n'est pas toujours chose aisée. Ainsi, que faut-il entendre exactement par les « espèces », végétales ou animales, dont il parle ? Les fixistes et les transformistes mitigés ont prêté à ce mot une signification étroite ou large, selon les besoins de leurs théories respectives. Le plus sage est de laisser la Sainte Écriture en dehors du débat, puisque, aussi bien, elle n'affirme ou n'insinue rien de précis en cette matière.

Quant aux rapports du récit génésiaque avec les légendes assyro-chaldéennes, ils sont fort peu frappants, et ne prouvent pas que le premier dépende réellement des secondes. Qu'on ait relevé sur une tablette cunéiforme le nom de *Admi* ou *Adami* (*Adam* = l'homme); que dans la cosmogonie chaldéenne on parle de chaos, d'abîme primordial, de luminaires qui règlent les années et les mois; qu'il y ait même quelque analogie dans l'ordre des créations : ce sont là détails qui peuvent se rencontrer ici et là sans que, pour autant, on doive conclure à quelque emprunt ou à l'existence d'une source commune. Ce qui paraît maintenant hors de doute, c'est qu'aucun peuple antique, le peuple assyro-chaldéen aussi bien que tout autre, n'a employé la semaine de sept jours; et ce qui est absolument certain, c'est qu'aucune cosmogonie ancienne n'est comparable, même de loin, à celle de Moïse, pour la forme comme pour le fond, pour la sobriété et le bon sens comme pour la pureté et l'élévation du sentiment religieux et moral. Qu'impor-

tent telle ou telle ressemblances de hasard! Fussent-elles voulues, elles sont de si minime conséquence que, entre la Genèse et ces mythes ou légendes qu'on exhibe complaisamment, il restera toujours un abîme et comme la distance de la terre au ciel.

Laissons les savants perfectionner leurs hypothèses cosmogoniques, aidons-les dans cet intéressant et utile travail. Mais par-dessus tout pénétrons-nous, chaque jour davantage, des hautes et fortifiantes vérités qui s'expriment si magnifiquement dans la première page de nos Saints Livres.

E. Mangenot, art. *Hexaméron*, dans le *Dictionn. de théol. cath.*, t. VI, col. 2325-2354; J. Guibert et L. Chinchole, *Les Origines*, 7e édit., Paris, 1923.

J. Bricout.

COSTUME ECCLÉSIASTIQUE. — Un article devant être consacré aux *Vêtements liturgiques*, il ne sera question ici que du costume *usuel* porté par les membres du clergé séculier ou régulier, et de l'habit de chœur.

I. Costume des ecclésiastiques en général. — Dans les premiers siècles, le costume des clercs ne se distinguait en rien, ni pour la couleur, ni pour la forme, de celui des laïques. Mais à partir du VIe siècle, l'usage des habits courts, introduit par les barbares, commençant à se répandre, les conciles prescrivirent aux ecclésiastiques de ne pas adopter ce nouvel habit des séculiers, de porter toujours des vêtements longs et fermés de toutes parts, d'en bannir les ornements superflus, les couleurs voyantes (le vert et le rouge, surtout) et de montrer dans leurs habits, comme s'exprime en 816 un concile d'Aix-la-Chapelle, l'humilité qui doit régner dans leurs cœurs : *Humilitatem quam corde gestant... habitu demonstrent.* Ces habits devaient être de couleur sombre (bleu foncé, violet...). Quant à la couleur noire, mise sans doute en usage par les bénédictins promus à l'épiscopat qui conservaient, évêques, leurs habits de moines, ce n'est guère qu'au XVIe siècle, sous l'influence de saint Charles Borromée et des conciles de Milan, qu'elle fut généralement prescrite. Après la Réforme, dans les pays protestants, à la soutane fut substitué un habit noir à peu près de même forme que celui des laïques, mais la soutane fut conservée comme habit usuel, même en dehors des offices liturgiques, dans les pays catholiques.

Dans la discipline actuelle, le Code, c. 811, pour la célébration de la messe, exige « un habit convenable descendant jusqu'aux talons, » et oblige tous les clercs à porter comme costume usuel « l'habit ecclésiastique tel qu'il est déterminé par les coutumes légitimes des lieux et par les prescriptions de l'Ordinaire du lieu. » A moins de raisons particulières, il ne semble pas qu'un évêque puisse obliger des clercs étrangers, séjournant pour un temps dans son diocèse, à porter la soutane en dehors des cérémonies liturgiques; il suffit que ces clercs portent l'habit clérical convenable en usage dans leur pays.

La détermination du costume usuel ecclésiastique dépend donc des usages des lieux et des prescriptions de l'Ordinaire du lieu. Il comporte généralement en France la soutane, la ceinture, le rabat, le chapeau à larges bords relevés sur les côtés; et, pour les circonstances solennelles, un manteau de cérémonie. Dans beaucoup de diocèses, le rabat — signe distinctif du clergé français — a été remplacé par le col romain. Par dessus la soutane, les ecclésiastiques français mettent aussi, suivant la température, ou suivant les circonstances, un camail, une douillette (houppelande) ou une pèlerine.

L'habit de chœur comporte, généralement en France un surplis à manches larges (ailleurs, par exemple en Italie, une *cotta* à manches courtes) et une barrette noire. Dans certains diocèses, on y ajoute en hiver un camail de drap noir. A Paris, ce camail, avec petit capuchon, se porte depuis le 17 octobre jusqu'aux Complies du samedi saint exclusivement. Pour les chanoines, le surplis est remplacé par un rochet à dentelle; le camail, par une mozette (quelquefois par une *cappa*) avec boutons, liserés, bordure et doublure de couleur déterminée (à Paris, rouge). Leur barrette est également garnie de liserés de même couleur que ceux de la mozette. (Dans quelques chapitres, les chanoines portent la mitre.) En hiver, à Paris, les chanoines portent un grand manteau noir orné par devant d'une bande de velours rouge sur chaque bord.

D'autres distinctions sont souvent accordées par les statuts synodaux à d'autres ecclésiastiques. C'est ainsi qu'à Paris les curés qui ne sont pas chanoines « portent au chœur le rochet simple, ainsi que la mozette à boutons, liserés, bordure et doublure de couleur violette, et la barrette à liserés violets. » De plus, « l'usage ancien du diocèse autorise MM. les curés à porter habituellement l'étole dans leur paroisse. » Après désignation individuelle, le privilège de porter au chœur « le rochet simple avec la mozette noire à liserés de couleurs différentes » est accordé à Paris à des membres de l'Administration diocésaine (liserés *violets*), à des vicaires de Notre-Dame (liserés *violets*), à des chapelains du Sacré-Cœur (liserés *rouges*), à des vicaires ou chapelains de Notre-Dame des Victoires (liserés *bleus*), à des professeurs de l'Institut catholique et des établissements diocésains d'enseignement (liserés *verts*).

II. Costume des évêques. — Le costume *usuel* de l'évêque ne diffère que par la couleur du costume ecclésiastique que nous venons d'étudier. Son costume *de chœur* comporte, par dessus le rochet, la *mantelletta*, sorte de manteau sans manches fendu sur les côtés pour y passer les bras. L'évêque s'en sert dans les lieux où il n'a pas juridiction. Là où il a juridiction, la *mozetta* (ou camail) remplace la mantelletta. Dans les grandes circonstances il revêt la *cappa magna*, à longue queue. La couleur du costume épiscopal a varié au cours des siècles. Alors que les religieux devenant évêques conservaient — et conservent encore — pour leur soutane la couleur de leur froc ou une couleur approchante (noir, pour les bénédictins; gris cendré, pour les franciscains; brun, pour les capucins; blanc pour les camaldules, cisterciens, olivétains, etc.), les évêques issus du clergé séculier portèrent de préférence des habits de couleur violette, ou même rouge : c'était aux clercs seulement, et non aux évêques, que le concile de Latran en 1215 avait interdit le vert et le rouge. Paul II, en 1464, ayant réservé le rouge aux cardinaux, les évêques conservèrent le violet, et Clément VIII imposa cette couleur, dans le *Cérémonial des Évêques* paru en 1600. Il y a du reste deux sortes de violet : le violet français tirant sur le bleu, et le violet romain tirant sur le rouge. La soutane violette devrait être réservée au costume de cérémonie (sauf à certains jours, dits jours de pénitence : Avent, Carême, Vigiles, etc., où, même en costume de cérémonie, l'évêque ferait mieux de ne porter que la soutane noire, doublée, filetée et boutonnée de violet). Dans la vie ordinaire, il devrait porter la soutane noire doublée, boutonnée et filetée d'amarante (rouge cramoisi, qui n'est pas le rouge ponceau ou écarlate réservé aux cardinaux). En fait, en France, comme l'évêque est exposé à chaque instant à présider une cérémonie liturgique, il conserve presque toujours, au moins dans son diocèse, les vêtements violets, même les jours dits de pénitence : ce qui d'ailleurs se fait à Rome, où prélats et évêques de la cour pontificale ne s'habillent en noir que pendant la vacance du siège. Le chapeau de l'évêque doit être noir, avec un cordon et des glands verts. Les ailes en devraient être doublées de

soie verte, ce qui ne se fait ni en France, ni à Rome, mais se voit encore en Espagne et dans l'Amérique latine. Pie IX a concédé aux évêques la calotte violette (1867) et Léon XIII (1888) la barrette violette, en tout temps. Quel que soit le temps de l'année, la cappa est toujours de couleur violette.

III. Costume du pape, des légats et des cardinaux. — 1. *Le pape.* — Pour remercier le pape Jean Ier de l'avoir couronné, l'empereur de Constantinople Justin Ier avait autorisé le pape à porter les couleurs impériales. Le rouge devint dès lors la couleur pontificale, et si les papes, vers le xe ou xie siècle, ont pris la soutane blanche, ils ont conservé et gardent encore la couleur rouge pour le manteau, le chapeau, le *camauro*, la mozette, les mules et l'étole.

On appelle *camauro* une ample calotte de velours rouge bordée (comme la mozette) d'hermine l'hiver, de satin rouge sans bordure l'été, que le souverain pontife prenait non seulement dans l'usage ordinaire mais toutes les fois qu'il revêtait la mozette. Tous les papes des xvie, xviie et xviiie siècles jusqu'à Pie VI exclusivement sont représentés, dans les nombreux portraits que l'on possède d'eux, avec le camauro. A partir du samedi saint jusqu'au samedi *in albis*, le pape portait une mozette et un camauro de damas blanc. Pie VI abandonna le camauro pour ne conserver que la calotte blanche, et ses successeurs ne le portèrent que dans de très rares circonstances, et presque jamais en public. Il semble que notre barrette à trois ou quatre cornes ne soit qu'une transformation du camauro, comme le *camelaucium* a été la première forme de la tiare pontificale.

Les *mules* du pape sont des pantoufles rouges, en drap ou velours, qui sont attachées sur le devant du pied par un cordon d'or. Elles portent sur l'empeigne une croix brodée en or que les fidèles baisent par dévotion. Le mot vient de *mulleus*, sorte de bottine rouge ou violette que portaient les patriciens de Rome qui avaient exercé une magistrature curule.

Quand le pape fait sa promenade, il ajoute à son costume le chapeau rouge à larges ailes, comme nos chapeaux français, mais plus grand, aux ailes plus relevées et plus hautes, se rapprochant un peu de la forme espagnole. Un galon d'or borde le chapeau; tout autour de la coiffe, un cordon d'or terminé par deux glands d'or qui retombent par derrière.

2. *Les légats.* — Les légats étant comme le prolongement de la personne des papes, il est naturel qu'ils aient porté des habits aux couleurs pontificales. Aussi, dès le xiiie siècle, nous voyons les légats autorisés à porter des vêtements rouges.

3. *Les cardinaux.* — La même raison fit attribuer aux cardinaux le chapeau rouge (1245), sous Innocent IV. Beaucoup portaient sans doute alors des vêtements rouges (comme les évêques, voir plus haut); mais ce n'est qu'en 1464 que Paul II accorda aux cardinaux séculiers la barrette et la calotte rouge, et défendit aux non-cardinaux de porter des habits rouges. Grégoire XIV, en 1591, concéda aux cardinaux réguliers la barrette et la calotte rouges, mais leur laissa dans tout le reste la couleur de leur habit religieux.

Les cardinaux ont un double costume.

a) Le costume *rouge* comprend la soutane rouge (de drap l'hiver, de moire l'été), la ceinture de moire rouge avec les glands d'or, les bas rouges, les souliers (soit noirs à boucles d'or en temps ordinaire, soit de peau ou maroquin rouge avec boucles d'or pour certaines cérémonies). La barrette et la calotte sont en moire rouge; le chapeau est rouge bordé d'or avec gland et tirettes d'or. Ils portent aussi un grand manteau ou *ferraiolone* de moire rouge. En cérémonie, ils ont la mozette rouge de même étoffe que la soutane. Mais à Rome, sauf dans leur titre, ils mettent la mantelletta sous la mozette.

b) Certains jours de deuil et de pénitence, les cardinaux portent le costume *violet*. Il se compose d'une soutane violette (de drap l'hiver, de moire l'été), bordée, boutonnée, filetée et doublée de rouge, avec les paremens de même. La ceinture est de moire violette avec les glands d'or. La barrette, la calotte, les bas sont rouges. Dans l'habit de ville, les cardinaux jettent sur les épaules, au lieu du manteau de moire rouge, un manteau de moire violette doublé de rouge.

IV. Costume des Prélats. — Voir Prélats.

V. Costume des Religieux. — Voir Religieux, etc.

Barbier de Montault, *Le costume et les usages ecclésiastiques suivant la tradition romaine*, Paris, 1898.

F. Cimetier.

COULEURS LITURGIQUES. — I. Histoire. II. Usage et symbolisme.

I. Histoire. — En étudiant les vêtements liturgiques, nous verrons que jusqu'au viiie siècle l'Église romaine et l'Occident n'ont guère utilisé de vêtements spéciaux dans les fonctions sacrées. Naturellement la distinction des couleurs liturgiques est encore postérieure à l'usage des vêtements liturgiques. Cependant on pourrait signaler une fête qui avait sa couleur liturgique bien avant qu'on utilisât des vêtements spéciaux dans les fonctions sacrées; c'était Pâques. Dans la nuit de leur baptême, les néophytes ont revêtu les aubes blanches, ils les porteront pendant les huit jours de la semaine *in Albis;* l'évêque aussi, dans les Gaules du moins, pour ce jour de Pâques, porte des vêtements blancs : Grégoire de Tours nous parle, dans la vie de saint Nizier de Lyon, de « ces vêtements blancs qu'on a coutume de mettre sur les épaules des évêques pour les fêtes pascales. » *Vitæ Patrum*, viii, 5. Le même Grégoire de Tours signale encore des prêtres et des diacres en vêtements blancs, pour la dédicace d'une église. *De gloria confessorum*, xx.

La diversité des couleurs liturgiques aux différentes fêtes s'introduit du viiie au xiie siècle. Quand Innocent III écrit le *De sacro altaris mysterio*, il traite, I, lxv, *Des quatre couleurs principales par lesquelles suivant le propre de chaque jour il faut distinguer les vêtements.* Ces quatre couleurs sont : le blanc, le rouge, le noir et le vert. Ce sont encore les mêmes couleurs que distinguera Durand de Mende à la fin du xiiie siècle : *Des quatre couleurs dont se sert l'Église pour les vêtements ecclésiastiques. Rational*, III, xviii. Les ornements noirs servaient dans les fonctions où nous utilisons le violet : dès le viiie siècle pour la procession de la Purification, on voit le pape revêtir des vêtements noirs, et ses diacres des planètes noires. *Ordo de Saint-Amand*, ix, *Ordo qualiter in Purificatione sanctæ Mariæ agendum est.* Au début du xive siècle, l'*Ordo romanus XIV*, liii, porte que les ornements noirs sont ceux des processions où le pape va nu-pieds, mais il observe qu'on peut remplacer le noir par le violet. C'est ce qui est en effet advenu. Il était d'ailleurs déjà question des ornements *violacei* dans Innocent III, et il est curieux de noter qu'ils sont donnés alors comme des vêtements d'allégresse; on s'en servait, dit Innocent III, le dimanche *Lætare Jerusalem*, à cause de la rose d'or. *Ibid.* Quand le violet passa à tous les jours de pénitence, pour distinguer le dimanche *Lætare* on s'y servit d'ornements roses; une certaine analogie liturgique valut les mêmes vêtements au troisième dimanche de l'Avent *Gaudete in Domino.*

II. Usage et symbolisme. — Nous résumerons les remarques les plus intéressantes d'Innocent III, dans le texte déjà cité. Durand de Mende les a reproduites textuellement, et sans le dire. On se sert des vêtements blancs, dit le pape liturgiste, aux fêtes des confesseurs et des vierges, pour symboliser l'innocence.

On s'en sert dans les fêtes des anges, que l'Écriture compare aux astres du matin; à la Nativité du Sauveur et du Précurseur, parce que l'un et l'autre sont nés purs; à l'Épiphanie, à cause de la splendeur de l'étoile qui conduisit les mages; à l'*Ypapanti* (la Rencontre : la Présentation), à cause de la pureté de Marie; au jeudi saint, à cause de la confection du chrême, consacré pour purifier les âmes; à la Résurrection, à cause de l'ange témoin et messager de la résurrection, qui apparut vêtu d'une robe blanche; à l'Ascension, à cause de la nuée lumineuse qui enveloppa le Christ montant au ciel.

Innocent III note encore qu'on se sert des vêtements rouges dans les solennités des apôtres et des martyrs, à cause du sang de la passion qu'ils répandirent pour le Christ. — On s'en sert même si leur martyre ne fut pas sanglant. Voir Fêtes. — « Quand on célèbre la fête d'un saint qui fut à la fois vierge et martyr, le martyre passe avant la virginité, parce qu'il est le signe de la charité la plus parfaite, selon ce que dit la Vérité : *Personne n'a charité plus grande que de perdre sa vie pour ses amis.* C'est pourquoi certains usent de vêtements rouges à la fête de Tous Saints, mais la curie romaine use de blancs, car c'est des saints de cette solennité que l'Église dit, selon l'Apocalypse de Jean : Ils se tenaient devant l'Agneau, vêtus de robes blanches. »

A propos des vêtements noirs, Innocent III écrit : On s'en sert dans les jours d'affliction et d'abstinence, pour les péchés et pour les défunts. Il ajoute : Au jour des Innocents, les uns se servent de vêtements noirs, les autres de vêtements rouges, les premiers par tristesse, pour *cette voix qui fut entendue dans Rama, pleur et gémissement nombreux...* les seconds à cause du martyre. — On sait comment l'Église a fusionné les deux usages : le violet substitué au noir sert pour la fête, le rouge pour le jour octave.

Pour le vert, Innocent III nous dit simplement qu'il tient le milieu entre le blanc, le noir et le rouge. Et Durand de Mende ne réussit pas à trouver autre chose. On sait qu'une interprétation postérieure y a vu le symbole de l'espérance. C'est là, semble-t-il, du symbolisme après coup; au contraire il paraît bien, pour les autres couleurs, que le symbolisme est antérieur au choix, et l'a suggéré.

Pierre Paris.

COUPOLE. — Voûte établie sur plan circulaire ou octogonal, soutenue par quatre arcs doubleaux ou par des murs pleins, la coupole peut affecter la forme d'une demi-sphère plus ou moins surhaussée ou surbaissée, se renfler en bulbe, s'allonger en cône, etc. Le mot qui la désigne chez nous depuis la Renaissance est le terme italien *cupola*, francisé; mais elle était usitée en France dès une époque bien antérieure.

On a constaté chez les Assyriens, les Perses, les Égyptiens, l'emploi de ce mode de couverture que les Romains adoptèrent à leur tour; mais c'est en Orient et à Byzance qu'il prit son développement le plus important. Alors que la coupole romaine portait directement sur les murs, la coupole byzantine, dont le type est Sainte-Sophie de Constantinople, est posée sur pendentifs, c'est-à-dire sur une première voûte sphéroïde pénétrée par les ouvertures cintrées de quatre berceaux et sectionnée horizontalement. Cette méthode donna des résultats si appréciés qu'elle fut reproduite universellement; on la retrouve à Saint-Marc de Venise, puis à Saint-Front de Périgueux, Souillac, Cahors, Salignac, Saint-Hilaire de Poitiers, Fontevrault et bien d'autres. La coupole peut encore être disposée sur trompes, c'est-à-dire avec l'intermédiaire de petites voûtes cylindriques, coniques ou sphériques formant saillie; ou bien être surélevée par une partie cylindrique verticale appelée tambour. Presque entièrement abandonnée dans l'art gothique, elle reparut à la Renaissance et devint particulièrement fréquente au XVII^e^ siècle. Son emploi s'étendit à tout le monde moderne, de la Russie à l'Amérique.

En Italie, Sainte-Marie-des-Fleurs de Florence et Saint-Pierre de Rome; en France, les chapelles du Val-de-Grâce, de la Sorbonne, l'Institut, l'église des Invalides, le Panthéon; en Angleterre, Saint-Paul de Londres, en ont de célèbres.

Carletta Dubac.

COURTELINE Georges, de son vrai nom Georges Moinaux, naquit à Tours en 1861. Employé à l'administration des Cultes, il consacra, à l'instar de plusieurs de ses confrères de l'Administration, ses loisirs à la littérature. Il a publié un roman : *Les hannetons*, qui ne vaut pas grand'chose, et des recueils de fantaisies, scènes militaires, histoires baroques, qui débordent de grosse gaieté : *Les gaietés de l'Escadron; Les Femmes d'amis; Potiron; Les têtes de bois; Le Train de 8 h. 47; Lidoire et la Biscotte; Messieurs les ronds de Cuir; Ah! Jeunesse!* etc. De toute évidence M. G. Courteline était doué pour le théâtre, aussi y a-t-il remporté de nombreux succès. Il faut ajouter que ce fut souvent aux dépens de la morale. M. Courteline affectionne les situations risquées, les scènes scabreuses, les propos salés, les grossièretés de langage et de sentiments, bref tout le bric-à-brac obligé du genre burlesque. Il est le digne héritier des auteurs de farces et soties, l'émule au théâtre des Sorel et des Scarron. Que cela soit aussi dangereux pour les mœurs que les romans romanesques et passionnés, il serait exagéré de le prétendre; qu'on en puisse même tirer quelque utile leçon de bon sens en même temps que d'agréables moments de fou rire, cela n'est pas discutable; mais il n'est pas moins vrai que toutes ces trivialités de style et de pensée, tous ces personnages grotesques et toutes ces aventures ridicules faussent l'esprit, déforment le goût et, loin d'élever l'âme, la ravalent. D'autant que souvent M. Courteline en prend à son aise avec les lois de la pudeur. Pourtant, on peut lire et utiliser dans les patronages catholiques — avec parfois quelques retouches : *Monsieur Badin; Une lettre chargée; Lidoire et Potiron; Le Gendarme est sans pitié; Le commissaire est bon enfant.* Quant aux autres pièces du même auteur : *Les gaietés de l'escadron*; *Le Train de 8 h. 47; Lidoire; Boubouroche; Hortense, couche-toi; Les Boulingrin; Gros chagrins; L'Affaire Champignon; L'Article 330; La paix chez soi; La Cruche; J'en ai plein le dos de Margot; Messieurs les ronds de cuir*, etc.; même la *Conversion d'Alceste* qui est une pièce d'une réelle valeur littéraire, il convient de les laisser à ceux qui veulent rire à tout prix et ne regardent pas à la qualité.

Léon Jules.

COUSIN Victor, philosophe français.

I. Sa vie et ses ouvrages. — Fils d'un horloger parisien, il naquit en 1792, fit de brillantes études et entra à l'École normale. Dès 1815, il est appelé par Royer-Collard à le suppléer dans sa chaire de Sorbonne et par l'éclat de sa parole, par l'élévation et la nouveauté de ses opinions, il groupe autour de lui un auditoire nombreux et enthousiaste. En 1820, son cours ayant été suspendu pour des raisons politiques, il visite l'Allemagne, y rencontre Schleiermacher, Gœthe, Schelling, Hegel, et rentre de son voyage fortement impressionné par ce contact avec les « philosophes de l'absolu ». Rendu à sa chaire en 1828, il y enseigne avec la même éloquence et le même succès. Le régime de 1830 le comble de distinctions et d'honneurs; il est nommé successivement conseiller d'État, membre du Conseil royal de l'instruction publique, professeur titulaire à la Faculté des lettres, membre de l'Académie française et de l'Académie des sciences

morales et politiques, directeur de l'École normale et pair de France. En 1840, dans le cabinet Thiers, il occupe le ministère de l'Instruction publique. La révolution de 1848 l'enlève à la vie politique et l'Empire met un terme à sa carrière universitaire. Il consacre ses dernières années à des études historiques et littéraires sur les femmes et la société française du XVII[e] siècle, et meurt à Cannes, en 1867, sans avoir fait acte d'adhésion à la foi chrétienne, comme certains l'avaient espéré.

Ses nombreux ouvrages philosophiques reproduisent presque tous, avec des retouches et des modifications successives, les leçons qu'il professa à la Sorbonne. Citons entre autres : Les *Fragments philosophiques*, 1826, et les *Nouveaux fragments*, 1829; l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, cours de 1828; l'*Histoire générale de la philosophie;* la *Philosophie sensualiste du dix-huitième siècle*, cours de 1829; *Du vrai, du beau, du bien*, 1853. Parmi ses travaux d'érudition, mentionnons une édition des œuvres de Proclus et de celles de Descartes, et une traduction de Platon qui, commencée en 1821, ne fut jamais achevée. — Son *Cours de l'histoire de la philosophie* est à l'Index (décret du 8 août 1844).

II. Sa philosophie. — Le renom de Victor Cousin fut grand parmi ses contemporains. Durant plus de vingt ans, il régenta en maître impérieux l'enseignement philosophique dans l'Université de France. Il s'attacha des disciples qui non seulement le suivirent, mais l'admirèrent; l'un d'eux, Franck, a écrit de lui : « Sur tout le chemin qu'il a parcouru, il a laissé une vive clarté, la clarté de la pensée, rendue visible par l'éclat du langage; et aussi longtemps que subsistera la philosophie, il en sera un des plus illustres représentants, de même que, aussi longtemps que durera la langue française, il sera un de nos plus éloquents écrivains. » *Dictionnaire des sciences philosophiques*. La postérité ne l'a pas maintenu sur ce faîte; tout en lui reconnaissant le mérite d'avoir imprimé une vigoureuse impulsion aux études philosophiques, et surtout à l'histoire de la philosophie, elle s'étonne de la disproportion qui existe entre son influence et sa valeur; elle signale chez lui plus de facilité à s'assimiler les idées que de pénétration à les analyser; loin de priser comme ses contemporains sa forme oratoire, elle la tient plutôt pour suspecte, soupçonnant le philosophe de s'être donné à lui-même, par cette éloquence continue, l'illusion de l'originalité et de la profondeur.

1° Ce qui frappe d'abord, dans la doctrine de Cousin, c'est son défaut de précision; et ce caractère confirme bien qu'il est plus un orateur qu'un savant. Il se contente souvent de vues confuses, dans lesquelles il ne porte point la lumière de l'analyse, dont il mesure peu les conséquences et qu'il est ensuite obligé de rectifier. Sa pensée semble se chercher elle-même et parcourt des étapes qui se relient mal entre elles; elle ne suit pas un développement logique, mais une marche aventureuse. Il commence par réagir, à la suite de Royer-Collard, contre le sensualisme du XVIII[e] siècle et à enseigner la psychologie de l'École écossaise. Après son voyage en Allemagne, cette doctrine prudente et effacée de ses premiers maîtres ne lui suffit plus; la métaphysique d'outre-Rhin l'a évidemment séduit. Il écrit à cette époque des phrases comme celle-ci : « Le Dieu de la conscience est un Dieu infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité; » et du système de Schelling qui fait de l'être absolu l'identité du moi et du non-moi, il dit : « Ce système est le vrai. » Il se défendra plus tard d'avoir jamais adhéré au panthéisme et désavouera ou supprimera ces phrases compromettantes; elles prouvaient néanmoins que la philosophie de Schelling avait déteint sur son esprit indécis, de même que l'optimisme fataliste de Hegel respirait dans les lignes suivantes, extraites de son *Introduction à l'histoire de la philosophie :* « J'espère avoir montré, disait-il, qu'accuser le vainqueur et prendre parti contre la victoire, c'est prendre parti contre l'humanité, contre le progrès et la civilisation; il faut aller plus loin, il faut prouver que le vaincu a mérité de l'être, que le vainqueur est meilleur, plus moral que le vaincu et que c'est pour cela qu'il est le vainqueur. » Dans la dernière partie de sa carrière, il ramassa les éléments divers de sa pensée en quelques thèses d'école et professa un spiritualisme qui, timide et incomplet à maints égards, s'appliquait à ne point heurter les croyances religieuses.

2° Le manque d'originalité de Victor Cousin, qui se révèle dans ces variations de sa pensée, apparaît aussi dans sa méthode, l'*Éclectisme*. C'est une méthode historique qui consiste à choisir dans les différents systèmes ce qu'ils ont de vrai et à en composer une philosophie, comme on composerait un trésor en en rassemblant les parcelles disséminées en différents lieux. On réussira sans doute à constituer ainsi « une philosophie complète, adéquate à la totalité de la conscience; » car il semble bien que tout ait été dit avant nous et qu'il ne nous reste qu'à réunir les lambeaux épars du vrai après l'avoir discerné du faux. Il résulte de cette conception qu'à la philosophie proprement dite se substitue l'histoire de la philosophie, laquelle, dit notre auteur, est la couronne de l'histoire de l'humanité, comme l'histoire de l'humanité est la couronne de l'histoire de la nature.

Cette histoire de la philosophie se développe selon un rythme constant qui ramène toujours et dans le même ordre les mêmes systèmes. L'homme ne se fie d'abord qu'au témoignage de ses sens et n'admet comme réels que les objets qu'ils perçoivent; c'est le sensualisme. Puis, remarquant que ses sens le trompent souvent, il n'attribue de réalité qu'aux concepts de sa raison; c'est la période de l'idéalisme. Du conflit de ces deux systèmes naît le scepticisme; l'homme désespère d'atteindre la vérité. Mais ne se résignant pas à l'ignorer, il cherche à la conquérir par des moyens extraordinaires, supérieurs aux sens et à la raison : l'intuition du cœur, l'amour, l'extase; il se livre au mysticisme. Cependant les excès des pratiques mystiques ne tardent pas à le fatiguer; une vive réaction le ramène au sensualisme, et le cycle recommence.

Sans être dénuée d'intérêt, cette classification sent fortement l'artifice, qu'il s'agisse du nombre des systèmes ou de leur loi de succession. En outre le choix à faire entre les divers éléments qu'ils renferment suppose un principe de discernement, une règle. Quelle sera-t-elle ? Cousin ne nous le dit pas. Du reste quelle qu'elle soit, la nécessité d'en avoir une prouve que l'éclectisme n'est pas une méthode qui se suffise; l'histoire des systèmes ne peut éclairer la philosophie qu'à la condition qu'on les interprète et qu'on les critique; or comment faire cet examen sinon à la lumière d'une philosophie ?

3° Les faiblesses de l'œuvre philosophique de Cousin et, pour trancher le mot, sa médiocrité, ne doivent pas d'ailleurs nous faire oublier qu'il a défendu avec énergie la valeur des grandes notions morales et qu'il croyait à l'union nécessaire de la philosophie et de la religion. « La philosophie, a-t-il dit, serait insensée et criminelle de vouloir détruire la religion; car elle ne peut espérer la remplacer auprès des masses, qui ne peuvent suivre des cours de métaphysique. » Citons enfin ces paroles qu'il adressait aux jeunes lecteurs de son livre *Du vrai, du beau, du bien :* « N'écoutez pas ces esprits superficiels qui se donnent comme de profonds penseurs, parce qu'après Voltaire, ils ont

découvert des difficultés dans le christianisme ; vous, mesurez vos progrès en philosophie par ceux de la tendre vénération que vous ressentirez pour la religion de l'Évangile. » Avant-propos, IX.

Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre;* Jules Simon, *Victor Cousin;* Barthélemy Saint-Hilaire, *Victor Cousin, sa vie et sa correspondance.*

Eug. LENOBLE.

COUTUME. — I. Notion. II. Espèces, effets. III. Conditions de légitimité. IV. Cessation.

I. NOTION. — La coutume disent les canonistes, est un *droit fondé sur la manière d'agir de la communauté et affermi, confirmé par le consentement du législateur.* La coutume est un droit, parce qu'elle a force de loi quand elle est légitimement établie. Cette valeur légale ne lui vient pas de la communauté elle-même et des actes fréquents, répétés, qu'elle a posés, mais du consentement du supérieur légitime qui veut bien donner force de loi à la manière d'agir de la communauté. « Dans l'Église la coutume n'acquiert force de loi que du consentement du supérieur ecclésiastique compétent. » *Codex*, c. 25.

II. ESPÈCES, EFFETS. — 1° La coutume est *universelle* ou *particulière*, suivant qu'elle est en usage dans toute l'Église ou dans une partie seulement de l'Église.

2° Conforme à la loi, ou en dehors de la loi, ou contraire à la loi. — 1. La coutume *conforme à la loi (secundum legem)* confirme ou interprète une loi existante. C'est un axiome de droit que la coutume est le meilleur interprète des lois. C. 29. — 2. La coutume *en dehors de la loi (præter legem)* est celle qui introduit une loi nouvelle. Quelque étendue que soit une législation, il est impossible qu'elle embrasse tous les détails. Aussi l'Église admet-elle que la coutume comble les lacunes inévitables, supplée au silence de la loi sur certains points. Le célibat que le clergé dans son ensemble pratiquait dans les premiers siècles est devenu au bout d'un certain temps obligatoire par la force de la coutume; de même, l'obligation pour les clercs dans les ordres sacrés de réciter le bréviaire a été introduite par une coutume *præter legem.* — 3. La coutume *contraire à la loi (contra legem)* abroge en tout ou en partie une loi existante. Si depuis des années il est impossible de faire observer une loi dans un pays, si l'ensemble de la communauté substitue à la loi une autre manière de faire, il est à croire que le bien commun demande, dans ce cas, que la loi soit abrogée; et le législateur, sans qu'il ait à intervenir expressément, donne pouvoir à la coutume d'abroger sa loi, ou d'y déroger, au moins dans certaines conditions qu'il nous reste à examiner.

III. CONDITIONS DE LÉGITIMITÉ. — Pour qu'une coutume ait valeur légale dans l'Église, plusieurs conditions sont requises :

1° *Du côté de l'usage lui-même :* pour que la coutume soit apte à être légitimée, il est indispensable qu'elle soit raisonnable. Toute coutume contraire au droit divin naturel ou positif est déraisonnable. C. 27, § 1. Il en va de même de toute coutume qui est expressément *réprouvée* par le droit. C. 27, § 2. Mais une coutume non réprouvée, même contraire au droit ecclésiastique, peut en elle-même être raisonnable.

2° *De la part de la communauté :* pour introduire une coutume qui ait force de loi, la communauté doit être telle qu'on puisse faire pour elle une loi proprement dite, c. 26 : un diocèse, un ordre religieux, une paroisse par exemple. Les individus et les sociétés imparfaites, comme la famille, ne sont pas aptes à établir une coutume, parce qu'ils ne peuvent être le sujet que de préceptes et non de lois.

Les actes de la communauté introductifs de la coutume doivent être fréquents, réitérés de façon à constituer une habitude, une manière de faire, manifestant clairement la volonté de la communauté; il n'est pas nécessaire que les actes soient faits avec l'intention d'abroger la loi s'il s'agit d'une coutume *contra legem.* Au contraire, les actes *præter legem* doivent être accomplis sciemment et avec l'intention d'introduire une loi nouvelle. C. 28.

3° *De la part du législateur :* pour qu'une coutume acquière force de loi, le consentement du législateur est requis. Le consentement *légal,* donné une fois pour toutes dans le can. 25, suffit. En plus de ce consentement légal il peut y avoir le consentement personnel, exprès ou tacite, du législateur, mais ce consentement n'est pas nécessaire.

4° *Pour ce qui est du temps,* aucun temps n'est requis si la coutume *contra legem* a le consentement *personnel* au moins exprès du législateur. Même avec le consentement personnel du législateur, une coutume *præter legem* n'aurait pas force de loi avant les 40 ans révolus à moins d'être promulguée comme loi écrite. Si une coutume n'a que le consentement *légal,* 40 ans continus et complets sont nécessaires et suffisent, soit pour les coutumes en dehors de la loi, soit pour les coutumes contraires à la loi. C. 27, § 1; c. 28. Il y a cependant un cas où 40 ans ne suffisent pas; c'est lorsque la loi a expressément prohibé dans l'avenir les coutumes contraires, sans toutefois les réprouver : il faudra alors 100 ans pour qu'une coutume abroge la loi. C. 27, § 1.

IV. CESSATION. — La coutume est en somme une loi. Elle cesse donc *de la même manière que les autres lois,* par cessation de la fin, abrogation, dérogation ou abrogation, ou par une coutume contraire. « Une coutume *contra legem* ou *præter legem* est révoquée par une coutume contraire ou par une loi; mais, à moins d'une mention expresse, une loi ne révoque pas les coutumes centenaires ou immémoriales, ni une loi générale les coutumes particulières. » C. 30.

F. CIMETIER.

COYPEL. — La famille parisienne des Coypel a donné à l'art français du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle quatre peintres et graveurs célèbres : Noël (1628-1707); ses deux fils Antoine (1661-1722) et Noël-Nicolas (1690-1734), enfin Charles-Antoine (1694-1752), fils d'Antoine.

NOËL, esprit sérieux et cultivé mais peintre peut-être un peu froid, fut surtout admiré dans le genre historique. Il étudia particulièrement les ouvrages de Poussin et de Lesueur et subit leur influence. Les fresques de l'*Assomption* et du *Mystère de la Trinité,* au-dessus du maître-autel des Invalides, et le grand *Crucifix* qu'il peignit pour les Filles de l'Assomption de la rue Saint-Honoré à Paris, passent pour être parmi ses plus belles pages. Après avoir succédé à Errard comme directeur de l'Académie de France, à Rome où il déploya un zèle unanimement apprécié, il revint en France en 1676, entreprit d'importants travaux de peinture à Versailles, au Palais-Royal, à Trianon, et fut nommé directeur de l'Académie royale de Peinture en 1695.

ANTOINE, fils aîné de Noël, fut plus célèbre encore. Ayant dès l'âge de onze ans suivi son père à Rome, il avait manifesté des dons si heureux qu'il s'était fait remarquer du célèbre cavalier Bernin qui le prit en amitié. L'influence qu'il subit de ce fait tourna malheureusement vers l'emphase un talent naturellement facile et empreint de charme. Lié avec Racine, La Fontaine, Boileau, avec le duc de Chartres plus tard duc d'Orléans et régent de France, Antoine Coypel se piquait d'érudition : le souci de traduire dans son art les raffinements de la pensée et de ne choisir que des sujets nobles risquait de l'entraîner à l'affectation. Cette tendance est visible dans la décoration de la chapelle de Versailles, pour laquelle il

peignit une *Annonciation*, une *Résurrection*, et la voûte avec le *Père Éternel dans sa gloire entouré d'esprits célestes*, très admirée de son temps; on doit cependant reconnaître à l'artiste le mérite d'un coloris doux et fin et d'une composition bien équilibrée. A côté de tableaux mythologiques destinés aux demeures royales et de nombreuses œuvres religieuses faites pour les églises de Paris, une belle série de sujets bibliques eut un succès considérable. Le musée du Louvre en possède *Esther*, *Athalie*, *Suzanne*, *Rébecca*. Le peintre reçut la commande des cartons qui devaient servir à reproduire ses tableaux aux Gobelins.

Directeur des tableaux du cabinet du roi en 1710, de l'Académie en 1714, premier peintre du roi en 1716, anobli en 1717, Antoine Coypel mourut en 1722. Il a laissé quelques écrits dont une épître en vers sur la peinture et le recueil de ses discours prononcés à l'Académie.

Noël-Nicolas, son frère, quoique moins célèbre eut de belles qualités de peintre et le mérite d'un dessin châtié. Tout jeune, il peignit pour la chapelle de la Communion de l'église Saint-Nicolas du Chardonnet, à Paris, deux scènes de la vie de Moïse où subsiste, affadi, le souvenir du Poussin. Il fit aussi une *Assomption* pour l'église Saint-Sauveur, aujourd'hui détruite; et l'on en admira beaucoup la fraîcheur, les teintes lumineuses, la transparence. Il avait été reçu à l'Académie en 1720. Son habileté à rendre les figures d'enfants, la grâce et le charme de ses compositions mythologiques sont remarquables.

Charles-Antoine, fils d'Antoine Coypel, fut auteur dramatique en même temps que peintre et graveur; il a, de plus, laissé une très intéressante étude biographique de son père. Digne continuateur de cette lignée d'artistes cultivés, il dessina pour une édition des œuvres de Molière une illustration spirituelle et gaie très appréciée. Une série de vingt-cinq tableaux de l'histoire de *Don Quichotte*, reproduite aux Gobelins dans une magnifique tenture, consacra justement une réputation peut-être trop tôt acquise. A côté de nombreux sujets mythologiques ou historiques et de portraits à l'huile ou au pastel, il peignit dans une harmonie douce et charmante quelques toiles religieuses comme les *Pèlerins d'Emmaüs* de Saint-Merri, à Paris, qu'une belle lumière dorée émanant du Christ lui-même éclaire chaudement, et sa *Sainte Clotilde* du musée d'Angers.

Membre de l'Académie dès 1715, il devait succéder à son père comme directeur, de même qu'il prit la suite de sa charge de garde des dessins du cabinet du roi.

Carletta Dubac.

CRÉATION, acte par lequel Dieu tire les êtres du néant. — I. Doctrine de l'Église. II. Fait dogmatique de la création. III. Analyse théologique de l'acte créateur. IV. Mode de la création. V. Conséquences.

I. Doctrine de l'Église. — Tous les systèmes philosophiques sur Dieu se prolongent en une conception correspondante sur l'origine des êtres.

Sans parler de l'agnosticisme qui n'est qu'une forme d'abstention, l'histoire connaît, depuis Épicure et Lucrèce jusqu'aux positivistes modernes, un certain matérialisme qui explique le monde et tout ce qu'il contient par la seule action des énergies physiques. Avec les stoïciens et les Hindous, le panthéisme allemand continue à faire de tous les êtres une transformation ou une émanation de la divinité. Ces deux philosophies sont pratiquement la suppression de Dieu. D'autres conservent la réalité de la Cause première, mais en réduisant son rôle à organiser une matière préexistante. Telle était la conception classique de la philosophie grecque, où l'on peut voir une forme rationnelle et mitigée du vieux dualisme.

A ces diverses erreurs s'oppose la doctrine de la création. Elle tient en ces deux affirmations progressives : tous les êtres ont Dieu pour auteur et Dieu les a produits de rien. La première énonce d'une manière générale, contre l'athéisme ou le matérialisme, l'action de Dieu à l'origine des choses. De cette action la seconde précise le mode, en la définissant, contre toutes les variétés de dualisme et de panthéisme, comme proprement créatrice. C'est-à-dire qu'elle atteint, non seulement les propriétés, mais la substance même des êtres, et que celle-ci n'est pas tirée par Dieu de lui-même mais du néant. Position moyenne qui sauvegarde et harmonise les deux principes fondamentaux que les philosophies profanes avaient alternativement compromis : distinction essentielle, mais aussi dépendance totale de la créature par rapport à Dieu.

Cette doctrine est déjà exprimée, sous sa forme la plus générale et la plus simple, dans les anciens symboles, où Dieu est appelé soit le créateur soit l'ouvrier *(creator, factor)* du ciel et de la terre, des êtres visibles et invisibles. A l'encontre du néo-manichéisme le IV[e] concile du Latran ajoute que cette action divine est une véritable création : *utramque de nihilo condidit creaturam*, Denzinger-Bannwart, n. 428. Cette définition est reprise par le concile du Vatican, Const. *Dei Filius*, c. I, *ibid.*, n. 1783, qui la complète par quelques canons, *ibid.*, n. 1801-1805, où sont formellement condamnés, avec le matérialisme et le dualisme classiques, les systèmes panthéistes de l'émanation ou de l'évolution qui ramènent tous les êtres à une transformation de l'Infini.

II. Fait dogmatique de la création. — Il n'est pas contestable ni contesté que cette doctrine de la création soit une des marques distinctives et, pour ainsi dire, une spécialité de la révélation judéo-chrétienne. Parce que très étroitement liée à la notion de Dieu, elle s'affirme déjà et surtout dans l'Ancien Testament. Non pas qu'on y trouve de propositions abstraites sur la causalité divine; mais, en termes concrets, chaque fois qu'il est question du monde, l'Écriture le présente comme l'œuvre du Dieu créateur.

D'après les premières lignes de la Genèse, c'est Iahveh qui a créé le ciel et la terre, et le fait que toutes choses sont rapportées à la puissance de sa parole sans qu'il soit fait mention d'aucune matière préexistante autorise à entendre cet acte d'une création au sens strict. Le nom même de Iahveh, interprété par Ex., III, 14 comme signifiant « celui qui est », suggère que tout le reste n'est que par lui. Cette absolue souveraineté de Dieu sur le monde se répercute çà et là, en échos variés, chez les prophètes et les psalmistes. Amos, IV, 3; IX, 5-7; Isaïe, XXXVII, 16; Jérém., X, 12-17; Ps., XXXIII, 6, 9; CXLVIII, 5; Job, IX, 5-10. Les livres sapientiaux célèbrent le rôle démiurgique de la Sagesse, Prov., VIII, 22-32; Eccli., XLII, 15, en distinguant l'origine de celle-ci de la production des créatures dans le temps. Pour les détails, voir Dieu dans la Bible. On ne saurait objecter Sap., XI, 18, qui fait sans doute allusion, sous le nom de « matière amorphe », au chaos qui suivit la première création. Gen., I, 2.

La mère des Macchabées dégage bien la portée profonde de cette théodicée biblique, quand elle parle expressément du Dieu qui a tout « créé de rien », II Mac., VII, 28. Témoignage d'autant plus précieux qu'il n'est pas le fruit d'une théologie savante, mais l'expression spontanée de la foi commune.

Cette foi se reflète en divers endroits du Nouveau Testament, et plutôt sous la forme d'une vérité acquise que d'un enseignement proprement dit. Voir Act., IV, 24; XIV, 15; XVII, 24; Rom., XI, 36; I Cor., VIII, 6. La seule nouveauté est ici le rôle reconnu au Verbe comme intermédiaire et exemplaire de la créa-

tion, Col , I, 15-17; Hebr., I, 2-3; Joa., I, 3, 10. Dans la tradition chrétienne, ce dogme n'a pas d'autre histoire que celle de l'affirmation victorieuse qu'en ont faite les Pères contre les erreurs païennes ou hérétiques et de l'effort spéculatif réalisé par les théologiens pour en élaborer didactiquement le concept.

On s'est demandé si la création est une vérité proprement rationnelle. Et il faut bien reconnaître que sans la révélation aucune philosophie ne s'est élevée jusque-là. Le moins qu'on puisse dire, c'est que, pour mystérieuse qu'elle soit, cette idée n'offre rien que d'intelligible. Au terme de nos chétives causalités notre esprit peut même entrevoir une cause tellement indépendante et souveraine qu'elle se donne à elle-même son objet. Ne dit-on pas que le triomphe de l'art est de tirer quelque chose de rien ? Cette notion est la seule qui réponde pleinement à notre concept de Dieu : du moment qu'il est l'Infini et l'Absolu, on ne peut rien concevoir qui ne dépende de lui, ni que lui-même dépende de quoi que ce soit. Voir Dieu. Et les contradictions auxquelles aboutissent les autres systèmes viennent fortifier cette déduction.

Il semble donc que le dogme de la création soit un de ceux qui peuvent être rationnellement établis. Mais l'Église n'a jamais voulu trancher ce point et l'histoire montre que, pour inculquer aux intelligences cette solution, il fallut au préalable l'autorité de la foi.

III. Analyse théologique de l'acte créateur. — Sur cette donnée dogmatique se greffent bien des problèmes que la raison croyante s'efforce de résoudre, dans toute la mesure compatible avec ce mystère qu'on retrouve chaque fois dans les rapports du fini et de l'infini.

En elle-même la création n'est qu'une revendication de la toute-puissance divine, qui atteint tout l'être de ses œuvres et les place dans un état d'initiale et complète dépendance par rapport à leur cause première. Il faut donc la ranger dans la catégorie de la relation, mais une relation dont le créé est le seul terme réel et qui n'ajoute rien au créateur. Notre esprit ne fait par là qu'expliciter sous un aspect nouveau la perfection suréminente de Dieu dans ses rapports nécessaires avec les êtres contingents.

Il s'ensuit que la création est un acte essentiellement divin et il est communément admis qu'aucune cause seconde ne saurait y participer, même à titre instrumental. Par rapport à la Trinité, la création est l'œuvre indivise des trois personnes; mais le langage de l'Écriture autorise à l'approprier de préférence au Père ou au Fils.

La création ne saurait avoir d'autre cause finale en Dieu que la gloire de son auteur, dont la perfection même des créatures devient un élément. Mais, comme Dieu trouve sa béatitude parfaite en lui-même et qu'aucune de ses œuvres ne peut rien y ajouter d'essentiel, la création ne saurait être qu'un acte libre de sa part. Ce point est un de ceux qui ont toujours soulevé le plus de difficultés. L'Église l'a défendu contre les erreurs d'Abélard, Denzinger-Bannwart, n. 374, et formellement défini au concile du Vatican, *ibid.*, n. 1805.

On a beaucoup discuté dans l'École sur le moment de la création. De fait, elle s'est faite dans le temps. Tel est clairement le sens de la révélation biblique et l'enseignement de l'Église contre le panthéisme déguisé de maître Ekhart, Denzinger-Bannwart, n. 502-503. Le concile du Latran, reproduit par celui du Vatican, précise que Dieu a créé *simul ab initio temporis*. *Ibid.*, n. 428, 1783. Mais, en droit, ne pourrait-on concevoir une création éternelle ? Saint Thomas, influencé par Aristote, tenait pour l'affirmative, tandis que les augustiniens, avec saint Bonaventure, ont soutenu la thèse contraire. Cette discussion aujourd'hui périmée peut servir à montrer avec quelle rigueur les philosophes chrétiens ont entrepris d'analyser le concept de la création et à quelle extrême limite quelques-uns ont cru pouvoir réduire le rapport de dépendance ontologique dans lequel il se résout.

IV. Mode de la création. — *A priori* on ne saurait assigner à l'action créatrice aucune modalité spéciale. Le dogme de la création est une affirmation de la suprême causalité divine, mais n'implique par lui-même aucunes déterminations de temps ni de manière. Celles-ci ne peuvent donc, s'il en est, intervenir que d'ailleurs.

Il n'y a pas beaucoup à attendre ici des considérations métaphysiques. On peut bien poser en règle que Dieu doit agir avec sagesse et conformément à sa nature d'Être infini. Quant à dire de quelles applications ces principes généraux sont ou ne sont pas susceptibles, c'est déjà plus difficile, et il est peu de convenances rationnelles, quand elles n'ont pas d'autre soutien qu'elles-mêmes, qui ne soient contrebalancées par des convenances contraires. Au demeurant, toutes les spéculations sur le possible ne sont-elles pas inopérantes en matières de fait ? C'est dire que les modalités de l'œuvre divine doivent être demandées uniquement, pour chaque cas en particulier, aux données positives de la révélation ou de l'expérience.

Or ces deux sources sont également muettes sur les circonstances qui entourèrent la création des esprits angéliques. Nous sommes un peu mieux renseignés sur les créatures de ce monde. Comme la question de l'être humain doit venir ailleurs (voir Homme), il ne reste ici qu'à dire un mot de ce que nous pouvons savoir ou soupçonner sur l'origine de l'univers.

Longtemps on a voulu mêler l'Écriture à ce problème à cause des premières lignes de la Genèse sur l'œuvre des six jours. Mais déjà la théologie imposait de reconnaître que l'Hexaméron raconte tout au plus l'histoire de la « création seconde » ou organisation du monde matériel, la « création première » étant simplement rapportée à Dieu par Gen., I, 1 sans autres détails. Cette cosmogonie elle-même a été souvent interprétée d'une manière allégorique par des Pères tels que saint Augustin, qui, au lieu de créations successives, préféraient admettre, d'après Eccli., XVIII, 1, un acte unique par lequel Dieu aurait déposé dans la matière primitive les « raisons séminales » de tout ce qui devait en sortir peu à peu. Quelle que soit l'interprétation qu'on adopte de l'Hexaméron biblique (Voir, à l'art. Adam et Ève, la décision de la Commission biblique, en date du 30 juin 1909, sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse), il n'offre guère d'indications précises ou certaines sur le comment de la création.

En cette matière, la science ne peut fournir que des hypothèses, mais qui ont leur point d'appui dans l'observation des faits actuels. L'hypothèse de Laplace, qui explique le cosmos par l'évolution d'une nébuleuse primitive, garde toujours son crédit. Non seulement il n'y a pas la moindre objection à lui faire au nom de la foi, mais il n'en est pas qui soit plus propre à faire ressortir la toute-puissance du Créateur dans la simplicité de ses moyens et la grandeur de ses résultats. Voir Cosmogonie.

Il faut appliquer la même solution au problème spécial de l'origine de la vie, à cette seule différence près que l'hypothèse d'une évolution biologique reste jusqu'ici beaucoup moins appuyée. Voir Vie. Loin de s'opposer à la doctrine de l'Église, ces tentatives de la science peuvent, dans la mesure où elles sont garanties, jeter quelque lumière sur les modalités d'un acte divin dont seul le principe semble intéresser proprement la révélation.

V. Conséquences de la création. — Du fait de la création découlent quelques conséquences spécu-

latives qui achèvent d'expliciter les rapports du monde avec Dieu.

Parce qu'elle est essentielle et totale, la dépendance du créé ne vaut pas seulement pour l'origine de son être, mais tout autant pour sa conservation. De même qu'il fallut une action de la Cause première pour tirer la créature du néant, il en faut une pour l'empêcher d'y retomber. Cette conservation s'entend d'ailleurs, non d'un renouvellement à la manière occasionaliste, mais d'un prolongement du *Fiat* créateur. Elle est à la lettre une création continuée et, comme toutes les formes de la Providence, c'est par l'action ordonnée des causes secondes que cette volonté divine s'exerce normalement.

Non seulement la créature persévère dans l'être, mais à son tour elle agit. Cette action ne saurait non plus être indépendante de Dieu, ni l'effet quel qu'il soit qui en est le terme. L'activité de l'être créé postule le concours divin. Sur la manière de le comprendre thomistes et molinistes sont divisés; mais pour tous il signifie une perpétuelle collaboration de Dieu, soit de loin pour donner et maintenir à la créature ses puissances d'action, soit de près pour les déployer en vue de l'acte.

Enfin, parce qu'il est créateur, Dieu peut être et est Providence. Pour ce gouvernement du monde, il utilise d'ailleurs le concours de ses créatures dans l'ordre qu'il leur a lui-même assigné et celles-ci ne peuvent se dérober à son empire souverain parce qu'elles tiennent de lui tout ce qu'elles sont. Le développement de ces doctrines fera l'objet d'articles spéciaux. Il suffisait de marquer ici le lien qui les rattache au dogme de la création pris dans toute son ampleur.

Ayant Dieu pour principe, la créature doit aussi l'avoir pour fin. C'est pourquoi le monde avec toutes ses perfections est fait pour proclamer la gloire de son auteur. Et quand il s'agit de la créature libre, ce retour se traduit par l'obligation d'un hommage personnel, cette dépendance par une consécration de toutes ses forces et activités. Le devoir de l'adoration et tout le culte religieux qui en est la conséquence a dans le dogme de la création son fondement suprême, et l'ascétique chrétienne ne manque pas d'y recourir comme à son meilleur aliment.

H. Pinard, art. *Création*, dans *Dict. théol. cath.*, t. III, col. 2034-2201; E. Mangenot, art. *Hexaméron*, *ibid.*, t. VI, col. 2325-2354; H. de Dorlodot, *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, t. I : *L'origine des espèces*, Bruxelles, 1921; S. Thomas, *Sum. theol.*, p. Iª, q. XLIV-XLV et LXV-LXXIV; A. van Hoonacker, *De rerum creatione ex nihilo*, Louvain, 1886.

J. Rivière.

CRÉDIT. — On a donné du crédit plusieurs définitions : « la faculté de trouver facilement des prêteurs, » ou « l'ensemble des moyens de mobiliser le capital, » ou « la confiance qui incline à consentir des prêts ou des délais de paiement, » ou enfin par extension « le prêt ou le délai lui-même. » De nos jours, les opérations de crédit ont pris une ampleur considérable, ampleur d'ailleurs correspondante à l'ampleur des entreprises et des marchés. Le crédit rend donc d'immenses services. Il utilise mieux les capitaux existants, il provoque l'économie et l'épargne, il économise, par cette monnaie fiduciaire qu'il crée, la monnaie métallique, il facilite les échanges. Mais il peut conduire aussi à d'énormes abus, quand il n'est pas réglé ou judicieusement employé.

Il y a deux sortes de crédit : le crédit *privé* et le crédit *public*. On trouvera sur le crédit privé des indications suffisantes aux mots : Banques, Capital et Capitalisme, Circulation. Disons quelques mots du crédit public.

1° L'État moderne porte sur ses épaules — nouvel Atlas — tout un monde de charges écrasantes : l'armée, la marine, la justice, les travaux publics, l'enseignement, l'hygiène et l'assistance publique, etc. Pour satisfaire à ces charges, il faut des ressources considérables. En 1816, le budget des dépenses s'élevait à un milliard; en 1855, à deux milliards; en 1870, à trois; en 1908, à quatre; en 1914, à cinq. On sait jusqu'où la grande guerre de 1914 l'a fait monter : en 1920, vingt et un milliards 800 millions de francs, à quoi s'ajoute un budget extraordinaire de cinq milliards 400 millions; et en 1925, puisqu'il a fallu ajouter les dépenses que le traité de Versailles mettait à la charge de l'Allemagne, notre budget de dépenses a atteint trente-quatre milliards de francs.

Pour faire face à ces dépenses, l'État a donc à recourir, lui aussi, au crédit : c'est ce qu'on appelle le crédit *public*.

Les ressources de l'État sont de trois sortes : le domaine, l'impôt, l'emprunt. On trouvera au mot Impot tout ce qui regarde ce genre de ressources. Nous ne parlerons pas non plus ici des ressources que procure à l'État son *domaine* agricole, forestier, minier ou industriel, puisque le crédit n'y intervient pas. Nous donnerons un peu plus de détail sur l'*emprunt*, puisque, ayant un caractère contractuel, il repose totalement sur le crédit.

2° Normalement les recettes domaniales et les impôts devraient suffire aux dépenses de l'État. Mais il est des dépenses, les unes exceptionnelles et urgentes, comme la guerre et ses suites, les autres qui ont un caractère productif, comme certains grands travaux, qui autorisent et commandent même le recours à l'emprunt. Si, en effet, l'emprunt est une charge pour l'avenir, il est alors aussi pour lui un service puisque, par le fait d'avoir sauvegardé la vie nationale, il permettra même à l'avenir d'exister, ou par les grands instruments de travail qu'il aura fournis, il lui aura transmis une source nouvelle de richesses.

Ces brèves réflexions indiquent, au moins *grosso modo*, les règles qui doivent présider à l'utilisation du crédit public, selon les principes d'une saine gestion financière.

Engagés d'après ces règles, les emprunts doivent, pour se réaliser avec succès, se soumettre à une technique spéciale, que nous exposerons dans les parties essentielles, en parlant d'abord des divers types d'emprunt et de l'émission des emprunts, et ensuite de l'amortissement et de la conversion des dettes publiques.

1. *Types d'emprunts et émission.* — Trois types s'offrent ici : *a)* Émission de *Bons du trésor*, remboursables à court terme : c'est la dette flottante. Pendant la dernière guerre et depuis, ces Bons du trésor, appelés aussi Bons de la défense nationale, ont pris un développement considérable. *b)* Émission d'*obligations à plus long terme* (20, 30 ans). *c) Rentes perpétuelles*, où l'emprunteur ne s'oblige pas à rembourser le capital emprunté à une date déterminée. C'est pour l'État un avantage et une sécurité, mais c'est aussi une tentation, à laquelle beaucoup succombent, celle de ne plus songer à amortir la dette. (Nous ne parlons pas ici de l'émission de papier-monnaie ou de billets de banque à cours forcé. Leur mise en circulation, quand elle dépasse certaines règles bien connues, conduit au phénomène dangereux appelé inflation.) « L'emprunt perpétuel, dit avec raison M. Truchy, n'est un procédé financier admissible que complété par un système vigoureux et strictement suivi d'amortissement. Amortir leur dette est pour les États un devoir essentiel. » Comme on vient de le voir, la différence de ces trois types d'emprunts vient de leur durée. D'autres différences peuvent aussi exister, provenant de leurs conditions, avantages et garanties : primes de rem-

boursement, emprunts à lots, immunités fiscales, gages spéciaux. Enfin l'État emprunteur peut s'adresser directement au public, s'il a un crédit solidement assis et s'il ne s'agit que d'emprunt placé à l'intérieur du pays. Dans le cas contraire, il passe par l'intermédiaire des banques, qui évidemment font payer ce service.

2. *Diminution des dettes publiques.* — Elle peut s'opérer de deux manières : *a)* Par leur *conversion.* L'État ayant, comme nous l'avons vu plus haut, la faculté de rembourser à toute époque sa dette perpétuelle, peut offrir aux porteurs de titres, ou d'être remboursés, ou de recevoir un nouveau titre portant un intérêt moins élevé que l'ancien. *b)* Par l'*amortissement,* qui est l'extinction d'une dette par des remboursements partiels périodiques, v. g. par l'émission d'obligations amortissables dont une partie, désignée par tirage au sort, est remboursée chaque année. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que l'amortissement a pour conditions nécessaires l'équilibre budgétaire et la ferme volonté d'assainir les finances. Le meilleur système d'amortissement, dit un financier compétent, est celui où la dotation annuelle de l'amortissement est le mieux préservée contre toute atteinte parlementaire. Plaise à Dieu que vienne vite le jour où à l'ère de l'émission des emprunts succède l'ère de leur conversion ou de leur amortissement!

Paul Six.

CREDO (dans l'usage liturgique). — Le symbole dit des apôtres, mentionné dès le IIe siècle, a une origine liturgique : c'est une formule de profession de foi à l'usage des candidats au baptême. A l'époque du plein développement de la discipline du catéchuménat, c'est-à-dire à partir du IVe siècle, la présentation du *Credo* aux catéchumènes, et leur profession de foi dans les termes de ce même *Credo* donnèrent lieu à deux des cérémonies les plus solennelles de la préparation baptismale, la tradition du symbole, la reddition du symbole. Plus tard, à Rome, pendant un certain temps, on se servit pour cette cérémonie de la formule de Nicée; c'est ce qu'atteste le sacramentaire gélasien, qui la donne en grec et en latin, pour les candidats des deux langues. Le *Credo,* dans ses deux formules, est une affirmation de la foi en la Trinité, dont la formule de Nicée a développé l'élément christologique; on voit donc sa relation au baptême.

Longtemps, en Occident, le *Credo* n'eut d'autre emploi liturgique que celui qu'on en faisait dans le baptême, et cet emploi subsiste toujours, avec la formule primitive, qui a supplanté définitivement, pour cette circonstance, la formule de Nicée.

Cependant, en 589, le IIIe concile de Tolède ordonna de dire à la messe le *Credo* de Nicée, comme préparation à la communion. Les Gaules adoptèrent cet usage, et la chapelle impériale, au temps de Charlemagne, chantait le *Credo.* Elle le chantait même avec une addition au texte reçu par les grecs et les latins, texte qui est celui du sacramentaire gélasien : le *Filioque* s'y était introduit. Le dogme qui s'exprime dans le *Filioque* était conforme à la foi traditionnelle; mais l'addition de cette formule nouvelle dans le texte reçu du symbole devait choquer l'Orient et prêter à des chicanes. Aussi le pape Léon III protesta, engagea les Églises de France à ne pas chanter le symbole à la messe puisqu'on ne le chantait pas à Rome, fit enfin afficher dans Saint-Pierre, à l'endroit le plus saint de la basilique, tout près de la confession, un double texte latin et grec du *Credo,* où ne figurait pas le *Filioque.* L'autorité du pape modifia pour un temps l'usage gallican, et il n'est pas question du *Credo* dans Amalaire. Mais ce chant populaire fut repris, au cours du même IXe siècle, et en France et en Allemagne, et avec le *Filioque.* Rome à son tour l'adopta au XIe siècle: ce fut, paraît-il, à la requête de l'empereur Henri II d'Allemagne, qui, étonné qu'on ne l'eût pas chanté à la messe de son couronnement, obtint du pape Benoît VIII qu'on le chanterait désormais.

On chantait le *Credo,* dès le XIIe siècle, aux fêtes du Seigneur, de la Vierge, des Anges, des Apôtres, de Tous Saints, et Innocent III explique qu'il est fait d'eux quelque mention dans le *Credo.* On a ajouté depuis les fêtes des docteurs et des patrons. Innocent III notait déjà un usage qui s'est généralisé : « Plusieurs le chantent aussi en la fête de sainte Marie-Madeleine, disant qu'elle fut l'apôtre des apôtres, puisque la première elle annonça aux apôtres la joie de la résurrection. » *De Sacro altaris mysterio,* II, LI, *Quibus diebus Symbolum sit dicendum in missa.*

Le célébrant entonne le *Credo,* suivant un usage qu'atteste déjà l'*Ordo II,* romano-gallican (IX-Xe siècle). Le peuple poursuit; c'est le peuple, au Moyen Age, qui chante le *Credo.* C'est encore lui qui doit le chanter. Le plus beau spectacle de Lourdes, c'est peut-être la foule chantant le *Credo.*

Pierre Paris.

CRÉMATION. — Le mot « crémation » (de *cremare,* brûler) désigne l'usage de brûler les morts au lieu de les enterrer. Le mot « incinération » (de *in,* dans, *cinis, cineris,* cendre) n'évoque pas directement l'image affreuse du four brûlant, du « four crématoire », mais l'effet produit suppose la même cause, le feu dévorant.

Il y a une quarantaine d'années que la crémation est permise dans notre pays. L'Église ne tarda pas à la condamner nettement (1886, 1892), et le *Codex juris canonici* maintient ses premières décisions (can. 1203, § 1, 2; 1240, § 1, n. 5; 2339). Il n'est pas permis d'exécuter la volonté de quiconque a ordonné d'incinérer son corps. Défense de donner son nom aux sociétés qui ont pour but de promouvoir l'incinération; défense d'ordonner la crémation de son cadavre ou du cadavre d'autrui; les honneurs de la sépulture ecclésiastique sont refusés au cadavre des fidèles qui par leur propre volonté auraient fait choix de la crémation, et la célébration publique de la messe pour le repos de leur âme est interdite. Bien entendu, il ne s'agit que de l'incinération proposée comme rite normal des funérailles; des circonstances exceptionnelles (guerre, épidémie, catastrophe, etc.) peuvent exiger une concession, que l'Église ne refuserait pas.

L'Église a d'excellentes raisons de maintenir le rite traditionnel de l'inhumation. Il est respectueux pour notre pauvre dépouille humaine, et il n'a rien de barbare. La crémation, au contraire, est un acte sacrilège qui inspire l'horreur. « Certainement, écrivait Henri Lavedan après avoir assisté à l'incinération d'un cadavre, c'est la plus poignante impression d'horreur que j'ai jamais éprouvée... Au seul souvenir de ce corps se tordant, de ces bras battant l'air, demandant grâce, de ces doigts crispés et s'enroulant comme des copeaux, de ces jambes noires qui donnaient de grands coups de pied..., il me court des frissons, j'ai la sueur froide au front... » Qu'avons-nous besoin d'infliger pareil tourment à nos chers disparus! »

La terre où déposer doucement leurs restes précieux, ne manque pas, et nous savons ce qu'il faut penser de la « légende des cimetières » imaginée par les partisans de la crémation (voir Cimetières). Plus que l'enterrement, la crémation multiplie les causes d'infection. Ses préliminaires et l'incinération elle-même sont plus longs et plus dangereux. Sans compter que, avec la combustion des cadavres, les exhumations juridiques deviendraient impossibles, et, par suite, la recherche des crimes et des empoisonnements.

Le bon sens et l'humanité du grand nombre l'ont compris, et les « brûleurs de morts » n'ont obtenu qu'un succès fort médiocre. On s'est vite aperçu qu'ils

n'agissent d'ordinaire qu'en haine de la foi chrétienne, que pour essayer d'arracher aux hommes leur croyance à l'au-delà. Bien rares, même parmi les moins religieux de nos contemporains, sont ceux qui consentent, ainsi que me disait un ouvrier parisien, à être grillés comme des cochons ou, plus exactement, à être brûlés comme un seau de charbon.

Laissons nos morts reposer en paix et ne hâtons pas, par nos procédés barbares, l'œuvre des impitoyables agents de la destruction. Rappelons-nous aussi que le corps du chrétien, devenu le temple du Saint-Esprit, doit-être traité avec un religieux respect.

E. Valton, art. *Crémation*, dans le *Dictionn. de théol. cath.*, t. III, col. 2310-2323.

J. Bricout.

CRÉPIN et **CRÉPINIEN** (lat. *Crispinus, Crispinianus*). — Crépin et Crépinien étaient deux frères appartenant à une noble famille de Rome. Convertis au christianisme, ils suivirent saint Quentin dans les Gaules, s'arrêtèrent à Soissons, où ils prêchèrent l'évangile aux populations encore païennes. Pour n'être à charge à personne, ils travaillaient de leurs mains à la fabrication des chaussures. Les conversions qu'ils opéraient attirèrent sur eux l'attention. Maximien Hercule, alors dans les Gaules, ordonna au préfet Rictiovare de les arrêter. Celui-ci, n'ayant pu les déterminer à sacrifier aux idoles, leur infligea d'effroyables tortures et finalement les fit décapiter (287). Leurs corps furent ensevelis par un vieillard, nommé Roger, qui les cacha dans sa propre maison. Sous Constantin, cette maison fut transformée en oratoire sous le nom de saint Crépin le Petit. Plus tard, les reliques de nos deux martyrs furent enfermées dans une crypte au château de Crise, et sur l'emplacement de ce château s'éleva l'église de Saint-Crépin le Grand. Au VI^e^ siècle, une grande église fut construite à Soissons sous leur vocable. Quand la peste désola la ville sous Louis XI, la châsse des saints Crépin et Crépinien fut portée à Notre-Dame de Paris. Beaucoup de sanctuaires sont dédiés à ces saints martyrs dans les diocèses de Soissons, de Beauvais et de Meaux.

Leur culte devint très populaire au Moyen Age. Des confréries les prirent pour patrons, notamment celles des cordonniers et des autres ouvriers travaillant le cuir. La communauté des Frères cordonniers, fondée à Paris en 1645, se plaça sous leur patronage. — Certains dictons se rattachent au nom de saint Crépin, d'où ils tirent leur origine. Ainsi, d'un pauvre homme qui porte sur lui tout ce qu'il possède ou encore ce qui lui est nécessaire pour gagner sa vie, on dit : *Il porte tout son saint Crépin.* Être chaussé trop étroitement c'est *être à la prison de saint Crépin*, etc.

J. Baudot.

CRITERIUM DE LA VÉRITÉ. — I. Sens et position de la question. II. Solution : théorie du critère général et des critères particuliers. III. Pratique de l'esprit critique. IV. Aperçu historique.

I. Sens et position de la question. — *A. Notions générales.* — En général on appelle criterium ou critère l'indice qui permet d'apprécier sûrement; c'est en ce sens qu'une épreuve sportive peut être qualifiée de « criterium ». Le criterium n'est pas n'importe quel signe ou caractère, mais bien celui dont la présence fournit une marque décisive. Par criterium de la vérité on entendra donc en général « un signe extrinsèque ou un caractère intrinsèque permettant de reconnaître la vérité et de la distinguer sûrement de l'erreur. » *Vocabulaire technique... de la Société française de Philosophie.*

La mention de l'opposition de la vérité et de l'erreur suffit à déterminer notre sujet, mais celui-ci ne pouvant pas être traité sans impliquer toute une critique de la connaissance, il est extrêmement important de bien poser la question; pour cela l'esquisse d'un plan général de critique, avec distribution méthodique des différents problèmes et possibilité de les situer selon leur importance et leurs rapports mutuels, paraît indispensable.

B. Plan d'une critique de la connaissance. — C'est le fait de l'erreur qui en fournit le point de départ; en effet il comporte l'aveu de la possibilité de certitudes erronées — puisqu'on tenait fermement pour vrai ce qui ne l'était pas, — et donc nécessité de contrôler ce que nous tenons pour la vérité. Or ce contrôle n'exige pas seulement la vérification de chacun de nos jugements en particulier au fur et à mesure que nous les portons, mais provoque aussi l'examen de *ce que peut bien être la vérité en elle-même.* Rectifier autant que possible chacun des jugements que nous portons, c'est en principe une simple affaire d'attention et de sincérité, et il n'y a personne, du savant le plus méticuleux au plus inconsidéré des étourdis, qui n'y prétende, quelles que soient en fait les différences de leur degré d'application, de loyauté ou de persévérance; mais examiner ce qu'est la vérité en elle-même, c'est de plus affaire de philosophie; c'est l'examen critique de notre connaissance en tant que telle, et on peut, réservant toute considération historique pour la fin de cet article, le proposer comme suit.

1° *La matière examinée*, c'est notre connaissance telle qu'elle est; nous ne partons donc pas d'une définition métaphysique de la connaissance, mais de la constatation d'un donné psychologique; et dans ce donné nous examinons le phénomène dont chacun de nous a l'expérience et qu'il reconnaît quand on le nomme : le prononcé d'un jugement vrai.

2° *Le programme de l'examen*, c'est le répertoire de toutes les interrogations possibles à propos de la valeur de la connaissance. Quelles que soient leurs diverses formules, elles reviennent toujours au fond à l'une des questions suivantes.

1. La question du scepticisme. Y a-t-il *en droit* quelque jugement vrai ? En fait il est clair que tout jugement se porte avec la prétention d'être vrai, mais ladite prétention pouvant être vaine, comme le fait de l'erreur le montre, peut-être est-elle toujours vaine... Y a-t-il pour l'homme une vérité ? — La réponse est : « Oui, il y a une vérité humaine. » Elle sera développée à l'article Scepticisme.

2. La question de la certitude, ou plutôt du *degre de fermeté* de l'affirmation, suit logiquement la précédente. S'il y a une vérité humaine en question dans l'affirmation humaine, la fermeté de celle-ci doit être proportionnée à la possession de celle-là. — La réponse qui est affaire de constatation psychologique et de systématisation logique, est donnée par la théorie des différents états de l'esprit par rapport à la vérité : certitude, opinion, doute (voir ce mot et tout bon manuel de philosophie).

3. La question de la signification de la vérité. Ici nous passons de la critique *logique* à la critique *métaphysique.* Il s'agit d'interpréter le jugement vrai; la signification que lui donne de prime abord le sens commun d'expression intellectuelle par l'esprit d'un donné le plus souvent autre que l'esprit lui-même (réalisme spontané), que devient-elle philosophiquement parlant ? La réponse est l'établissement d'un réalisme critique et le rejet de l'idéalisme. Voir Dogmatisme et Idéalisme.

4. La question de la théorie réaliste (critique) de la vérité. Quelle est, tout ce qui précède étant acquis, la théorie philosophique satisfaisante tant au point de vue logique, celui des opérations de l'esprit, que du point de vue métaphysique, celui d'une synthèse totale ? La réponse est l'exposé de la doctrine scolastique (voir art. Vérité), que répètent avec des

variantes de détail tous les manuels d'inspiration scolastique. Voir la *Somme* de saint Thomas, Iª, q. XVI et XVII, ou le *De veritate*, q. I, pourvu qu'on ne se laisse pas dérouter par une présentation si différente de nos habitudes modernes.

C. Place de la question du criterium. — Elle est commandée par la théorie de la vérité et de l'erreur dans la philosophie traditionnelle. Dans cette philosophie, la vérité est généralement définie l'accord de l'esprit et du réel *(adæquatio intellectus et rei)* et l'erreur leur désaccord. Foncièrement *(per se)* l'esprit est fait pour la vérité, occasionnellement *(per accidens)* il admet l'erreur. Notons bien que ceci ne prétend pas fixer la proportion des vérités et des erreurs dans les esprits, et remarquons aussi que la théorie ne peut être regardée comme satisfaisante que si les explications de l'erreur qu'elle comporte sont elles-mêmes satisfaisantes. Celles-ci devant être plus opportunément développées à l'article VÉRITÉ, il suffit d'en rappeler maintenant les grandes lignes, lesquelles sont d'ailleurs en parfaite conformité avec les constatations psychologiques. L'erreur a les apparences de la vérité, c'est l'assentiment au faux (ce qui n'est pas) pris pour le vrai (ce qui est); un tel assentiment ne se comprend que s'il est spécifié par l'intervention de causes non intellectuelles relevant en quelque façon de l'activité volontaire, et il n'est possible que dans certains cas, d'ailleurs indéfiniment nombreux; il n'est pas nécessairement coupable; il peut même être moralement nécessaire. On voit qu'une telle façon de traiter de l'erreur et de la vérité pose inévitablement la question du criterium. Si en effet l'erreur n'est qu'une déviation accidentelle dans un esprit foncièrement ordonné au vrai, il faut bien que le dit esprit possède un moyen de discerner le vrai du faux, et un moyen qui soit en droit infaillible. D'autre part il faut également que le succès de ce moyen infaillible ne soit pourtant pas automatiquement assuré, car la question de l'erreur cesserait alors de se poser telle qu'elle se pose. Autrement dit, l'explication de ce criterium infaillible doit comporter aussi que l'usage que nous en faisons soit pratiquement imparfait.

II. SOLUTION : THÉORIE DU CRITÈRE GÉNÉRAL ET DES CRITÈRES PARTICULIERS. — *A. Deux questions distinctes et complémentaires* sont à séparer soigneusement, comme ont été séparés plus haut les deux points de vue de la critique. La vérification de chacun de nos jugements en particulier veut des critères particuliers, pratiques; l'examen de ce que peut bien être la vérité en elle-même comporte une théorie de ce qu'est en lui-même le criterium de la vérité : c'est en ce dernier sens qu'on doit traiter du criterium général de la vérité qui est l'évidence ou équivalemment la conformité du jugement aux lois de l'esprit. Et de même que chaque jugement vrai n'est qu'un exemple de l'*adæquatio intellectus et rei*, de même chaque critère particulier n'est qu'un mode spécial d'évidence; en d'autres termes, la vérité est *adæquatio intellectus et rei*, c'est-à-dire en pratique tel jugement exprimant exactement tel aspect objectif du réel; et le critère général de la vérité est l'évidence, c'est-à-dire en pratique tel indice concrètement donné qui nécessite l'adhésion.

B. Première question : le criterium général. — 1° *Détermination de son double énoncé :* Le criterium général de la vérité c'est l'évidence ou équivalemment la conformité du jugement aux lois de l'esprit. On peut le déterminer *a priori* à partir des éléments déjà fixés de notre théorie logique de la connaissance vraie. Le criterium général de la vérité est ce par quoi est procuré infailliblement l'*adæquatio intellectus et rei;* ce ne peut être rien d'extérieur à la vérité, mais uniquement celle-ci en tant qu'elle s'établit, — sinon, récurrence indéfinie de la question, le critère extérieur devant être vérifié, puis la vérification, puis la vérification de la vérification et ainsi de suite... Le critère ne peut donc être que la manifestation de l'objet jugé à l'esprit jugeant de manière à nécessiter le jugement : c'est ce qu'on appelle l'évidence de l'objet. On ne peut la définir qu'en la décrivant : c'est la clarté particulière de l'objet dans l'esprit dont elle force l'adhésion, *fulgor objecti rapiens assensum.* En réalité il n'y a pas définition, mais traduction, du point de vue de la question du criterium, de la définition de la vérité; traduction qui s'accorde avec les caractères psychologiques de la vérité, mais qui ne peut être satisfaisante que si on développe les précisions qu'elle comporte et qui sont peut-être quelquefois négligées par les auteurs.

Tout le monde en effet doit concéder que le jugement erroné a, comme acte psychologique, les mêmes caractères immédiats que le jugement vrai, puisque l'erreur, c'est précisément qu'il soit porté comme vrai. Cette erreur vient donc de l'acceptation comme d'une évidence, c'est-à-dire comme d'une manifestation d'objet nécessitante, d'une pseudo-nécessité; ne faudrait-il pas alors mettre en relief la part d'activité de l'esprit dans la formation de l'évidence si l'on veut montrer que relativement à tout jugement notre esprit est toujours capable en droit sinon toujours soigneux en fait, de n'énoncer que la vérité évidente et d'éviter sa contrefaçon ? Or souvent on se contente de nommer cette contrefaçon du nom d'évidence purement subjective ou pseudo-évidence, et de dire que l'autre seule est en question, l'évidence objective, la manifestation lumineuse de l'objet. Si on en reste là, on a donné deux définitions, d'ailleurs acceptables et significatives, mais la théorie du criterium s'arrête sur une réponse purement verbale qui risque de faire prendre cette théorie pour du verbiage. Comment en effet discerner pratiquement l'évidence et sa contrefaçon ? Il faudrait réclamer un critère à propos du critère lui-même, et réintroduire ainsi l'inacceptable récurrence déjà signalée; mieux vaut donc compléter la notion de l'évidence par les remarques suivantes.

Pour obtenir la définition classique *fulgor objecti rapiens assensum,* on a supposé le problème résolu; on a décrit, l'esprit étant par hypothèse en possession de la vérité, cette possession, et on l'a décrite en fonction de l'objet vrai intellectuellement possédé. Mais si la vérité est, comme nous l'admettons, la relation à cet objet d'un autre terme, l'esprit, on peut tout aussi bien décrire la possession de la vérité en fonction de cet autre terme : l'énoncé ainsi obtenu exprimera plus explicitement l'activité de notre esprit et sera donc plus au niveau de la pratique.

En supposant comme plus haut la possession de la vérité par l'esprit, celui-ci foncièrement ordonné au vrai, — *infallibilis per se* dans la langue de l'école, — est donc en train de juger conformément à ses lois. Conformité du jugement aux lois de l'esprit, c'est l'équivalent de l'évidence objective, c'est pareillement l'expression de ce qui procure l'adéquation de l'esprit au réel, l'expression du criterium général de la vérité. Mais cette deuxième formule permet d'achever la théorie du criterium d'une manière plus satisfaisante; car la perfection de nos démarches intellectuelles, la correction de nos attitudes mentales, c'est chose pour laquelle il suffit et il est indispensable de faire parfaitement attention, chose donc toujours possible en droit comme souvent négligée en fait. Cette attention requise peut être un minimum et se donner pour ainsi dire spontanément, mais elle peut comporter aussi un vrai effort de travail et même une persévérance soutenue. Bref pour discerner le vrai il faut souvent qu'à la capacité intellectuelle s'ajoute le déploiement d'une belle somme d'énergie morale, et voilà suffisamment de

quoi expliquer l'existence de nos méprises de fait malgré notre infaillibilité de droit. A dire ces choses en ne parlant que d'évidence, peut-être la construction paraît-elle avoir moins de précision et de clarté.

2° *Interprétation des deux formules.* Ce qui précède a suffisamment montré que l'évidence et la conformité du jugement aux lois de l'esprit ne sont pas deux critères différents mais deux formules équivalentes qui recouvrent le même contenu dont elles présentent les éléments avec un relief différent. L'élément objectif est souligné par la formule « évidence », et c'est bien celle-ci que psychologiquement nous préférons employer quand l'objet se manifeste pour ainsi dire de lui-même (évidence immédiate), ou quand après nos recherches il finit enfin par se manifester (évidence médiate). C'est dans ce dernier cas, le premier n'exigeant au contraire aucun effort, que convient la mention explicite de l'activité du sujet; la « conformité du jugement aux lois de l'esprit » proclame alors mieux la règle de la poursuite et de l'obtention de la vérité, tandis que l'évidence en déclare la possession.

Par lois de l'esprit, peut-être n'est-il pas inutile de le faire remarquer, on ne doit pas seulement entendre les règles de la logique formelle, mais bien tout ce qui dans le fonctionnement de notre esprit est capable de conditionner le fait de prononcer un jugement, et ce prononcé peut dépendre d'une multitude d'opérations antérieures. Pratiquement disons qu'il faut donc tenir compte aussi des enseignements de la psychologie expérimentale; l'erreur peut être une infraction aux règles du syllogisme, mais elle peut venir aussi d'une confusion entre l'image et l'idée, ou de ce que le sujet qui juge est sans le savoir un daltoniste qui ne distingue pas le rouge du vert. Dans la recherche de la vérité, il y a une toute première condition sur laquelle nous avons besoin d'être renseignés par autrui, c'est la connaissance exacte de notre situation personnelle par rapport au type normal humain.

C. Deuxième question : les critères particuliers. — Ils sont l'espèce d'évidence ou de conformité qui est donnée ou cherchée dans la réalité pratique; autorité d'un témoignage, succès d'une constatation expérimentale, cohérence exclusive d'une induction, ou logique inéluctable d'une analyse ou d'un syllogisme; ils varient avec les genres des recherches que comporte la poursuite de la vérité. Les renseignements positifs, qui les concernent seront mieux à leur place à l'article Méthode et Méthodes. Ici on doit seulement noter, pour mettre en garde contre elle, la tendance à appliquer tel de ces critères non seulement aux cas auxquels il convient, mais aussi à d'autres auxquels il ne convient plus, ce qui peut être la tentation des spécialistes d'une méthode, et même la prétention de l'ériger en critère général de la vérité, ce qui est une erreur philosophique. C'est en ce sens que les auteurs rejettent sous le nom de *faux critères* l'autorité, le succès ou l'instinct : ce rejet ne nie pas leur valeur éventuelle comme critères particuliers, il relève simplement que leur incapacité à satisfaire à *tout* cas de vérité montre bien qu'ils ne sont pas le critère *général* de la vérité. Voir Bautain, Bonald, Lamennais, Fidéisme et Pragmatisme.

III. Pratique de l'esprit critique. — Les analyses qui précèdent visaient à être satisfaisantes du point de vue de la philosophie, en situant d'abord le problème, en lui donnant ensuite la solution qu'il comporte. Mais le point de vue pratique ne doit pas être négligé; la théorie doit pouvoir s'y adapter sans difficulté si elle est pertinente, et c'est ce qu'elle fait maintenant en se présentant sous forme de synthèse de l'esprit critique. L'esprit critique « consiste à prendre toutes les précautions pour éviter d'être trompé, ou de se tromper, et pour atteindre la vérité ». A. Rey, *Les sciences philosophiques*, 1908, p. 675. C'est donc bien de lui que relève l'usage du criterium. Or on peut le ramener à ces deux points qui ne font que reprendre les deux aspects du criterium cités plus haut : se soumettre à l'évidence — et ceci dit sincérité; mais ne se soumettre qu'à l'évidence, — et ceci dit labeur; ne pas se soumettre à une apparence quelconque mais à l'évidence telle que seul peut la donner l'effort de travail intellectuel. Quelles que soient les différentes listes de qualités requises ou de procédés prescrits qu'on énumère, c'est toujours au fond à cela que revient pour l'homme la conquête du vrai : labeur et sincérité. Ce labeur s'apprend, et voilà la question de méthode déjà mentionnée; cette sincérité se précise et devient un parti pris de loyal et impartial doute méthodique. Edison parlant de l'art de faire des découvertes disait que « la faculté d'inventer serait à peu près en dernière analyse la faculté de travailler plus que les autres. Le génie, a-t-il dit, est 2 pour 100 d'inspiration et 98 pour 100 de transpiration. » *Le Correspondant*, avril 1908, p. 370. Cette analyse des démarches géniales exprime bien, *a fortiori*, ce que doit être la simple recherche du vrai. Quant au doute impartial, c'est le moyen d'assurer la solidité et le progrès. A moins d'excès qu'il ne comporte que par la faute de ceux qui le pratiquent et non par lui-même, on peut dire hardiment que la vérité n'a rien à craindre de l'esprit critique et tout à gagner; seule une pseudo-vérité disparaîtra dans l'épreuve de la vérification, la vérité au contraire en sortira confirmée. Mais labeur et sincérité, pour être ce qu'ils doivent être, doivent procéder d'un amour ardent de la vérité. Il n'y aurait aucune exagération à parler quand il s'agit de la recherche de la vérité d'amour passionné et de dévouement absolu. Celui qui aime fait tout pour se rendre digne de l'objet aimé : pareillement la vérité se réserve à qui la mérite; celui qui aime se soumet à l'objet aimé : pareillement la vérité loin d'être, bien souvent, l'énoncé que nous aurions rêvé qu'elle fût, s'impose à nous, et il faut alors qu'elle soit aimée purement comme vérité pour qu'on l'accueille. Bref le mieux est peut-être de dire tout de suite qu'il faut aimer la vérité comme une personne, il faut se donner à elle, et à elle non telle qu'on se la figure, mais telle qu'elle est; il n'y a pas là d'exigence excessive aux yeux de ceux qui savent que servir la vérité c'est servir le Dieu infiniment digne d'amour qui nous a dit : « Je suis la vérité et la vie. » Joa., xiv, 6.

IV. Aperçu historique. — La question de la valeur de la connaissance a été agitée sous différentes formes depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Dans l'antiquité question du scepticisme, au Moyen Age question des rapports de la raison et de la foi, de nos jours question de l'idéalisme. On peut dire que c'est la question des rapports de la raison et de la foi qui a le plus de profondeur, aussi n'a-t-elle pas cessé d'être à l'ordre du jour pour les modernes, c'est uniquement la situation des gens d'église qui a changé. Pour ce qui est du scepticisme, on admet d'un commun accord qu'il ne tente plus aujourd'hui personne. « ... le scepticisme de l'antiquité n'est plus qu'un fait historique... nul ne propose à l'homme de suspendre son jugement sur toutes choses. » Janet et Séailles, *Hist. de la philosophie*, p. 712. Ceux qui veulent voir dans l'idéalisme une forme moderne du scepticisme semblent abuser des mots : le scepticisme est un refus de la vérité, l'idéalisme en est une interprétation erronée, ce qui est tout différent; on peut accepter le fait de la vérité et refuser d'y voir la conformité de la pensée avec un réel différent d'elle-même, on se trompe certes, mais sans plus de scepticisme que le fait de commettre une faute de calcul en mathématiques ne comporte la négation des mathématiques.

C'est depuis Kant qu'on parle de critique de la connaissance, mais c'est chez Descartes, le père de la philosophie moderne, qu'il faut en chercher le premier exemple. Voir art. Descartes. Le premier des quatre préceptes qu'il prit la ferme résolution d'observer est un appel à l'évidence comme criterium général de la vérité : « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. » *Disc. de la Méthode*, 2e partie. Formule insuffisante et partant dangereuse, car la vérité est autre chose que la clarté de la connaissance. Quand cette clarté est uniquement le fait du sujet connaissant elle peut n'être critère que de l'ignorance du dit sujet; c'est ainsi que pour les Touaregs la manœuvre d'une automobile se concevait clairement en fonction de diablotins intérieurs. *Vie du P. de Foucauld*, par R. Bazin, p. 327. Quand cette clarté vient aussi de la netteté et cohérence de l'objet, elle ne donne, de soi, s'il s'agit d'autre chose que du simple enregistrement des faits, qu'un critère purement négatif; la vraisemblance d'une explication n'est rien en histoire devant un témoignage établi, et la belle ordonnance d'un système en philosophie n'est pas par elle-même une preuve suffisante de sa vérité.

De nos jours les philosophes scolastiques donnent souvent au traité de la valeur de la connaissance le nom de critériologie, à la suite de l'école de Louvain et de son chef le cardinal Mercier. Beaucoup d'autres sont restés fidèles au nom plus général de logique critique par opposition à la logique formelle, et c'est avec raison car la question du critère n'est qu'une question particulière de ce traité : on le constate équivalemment au début du présent article par la nécessité d'indications très générales pour pouvoir examiner le critère sous son vrai jour. Il y a enfin des auteurs qui veulent reporter la question critique en métaphysique, et cela se justifie par la nécessité de ne pas rester sur le terrain de la pure logique, c'est-à-dire des opérations de l'esprit, si l'on veut donner une réponse valable aux idéalistes dont le système est une métaphysique; seulement nous courons le risque, ayant déjà quant à nous établi notre philosophie, de ne pas nous donner la peine d'aller répondre aux adversaires sur leur propre terrain, ni même, peut-être, la peine de les bien comprendre, ce qui serait fâcheux même aux yeux de nos propres partisans. Sous ce rapport, mieux vaut avouer que la question critique commande le début de la philosophie et que ceux qui posent en toute loyauté le « problème critique » fondamental, même si leur solution paraît appeler des réserves, sont les mieux inspirés.

En dehors des auteurs scolastiques, on ne trouvera guère une synthèse philosophique pleinement satisfaisante au sujet de la vérité; on ne trouvera guère en effet que positivisme, idéalisme, pragmatisme ou leurs dérivés. Par contre la pratique de l'esprit critique, de la rigueur et de la loyauté scientifiques, un soin attentif et un sens averti des questions de méthode, on les trouvera sinon toujours couronnés de succès, au moins généralement en honneur; ici bien entendu nous n'opposons pas les scolastiques à leurs adversaires. C'est de l'ensemble de nos contemporains que vaut cette constatation de Parodi : « Jamais, peut-être, l'esprit philosophique n'a été plus développé, n'a pénétré plus intimement les hommes d'étude de tout ordre et il faut entendre par là le souci, d'une part, d'analyser constamment les méthodes employées ou de critiquer les résultats obtenus; et, d'autre part, de relier toujours chaque étude spéciale à toutes les autres, en vue d'une synthèse future. Mais jamais aussi... ne s'est-on senti moins près de la synthèse faite. » *La Philosophie contemporaine en France*, 2e édit., 1920, p. 453. Seuls en effet les philosophes catholiques sont en possession d'une synthèse philosophique, mais, dans l'esprit de leur temps, ils s'efforcent de ne pas seulement la connaître et la répéter, ils s'efforcent de la critiquer et de l'approfondir encore en la repensant et en la confrontant avec les recherches de toutes sortes des autres philosophes qui les entourent.

Outre les articles et ouvrages déjà cités, voir un bon manuel, par exemple Lahr, 23e édit., 1920; et sur l'évidence l'art. de J. Bouché, *Dict. de théol. cathol.*, t. v,col. 1725 sq., et celui du P. Blanche, *Revue thomiste*, 1903, p. 507 sq.

P. Monnot.

CRITIQUE CATHOLIQUE. — I. Nécessité d'une critique catholique. II. Ses droits et ses devoirs.

I. Nécessité d'une critique catholique. — La critique est, comme l'indique l'étymologie, l'art de juger. Elle s'applique à tous les domaines de la connaissance humaine puisque partout il y a des jugements à émettre. C'est ainsi que l'on distingue : la critique philosophique ou générale, qui, depuis Kant, se donne pour objet la connaissance elle-même et les premiers principes; la critique scientifique, qui tantôt s'attaque aux éléments constitutifs de chaque science et à la méthode qui lui est propre, tantôt vérifie les résultats obtenus et discute les hypothèses; la critique religieuse, qui passe au crible les dogmes, les disciplines, les institutions et les livres sacrés, — dans ce dernier cas, on l'appelle communément la critique biblique; — la critique historique, qui recherche la vérité en confrontant les uns avec les autres les divers témoins du passé, livres, mémoires, lettres, documents administratifs, actes publics et privés, monuments; la critique d'art, qui s'efforce de classer les œuvres multiples du génie humain en peinture, en sculpture, en architecture; la critique musicale, qui s'inspire des lois générales de l'harmonie pour guider les artistes dans leurs travaux et former le goût du public; la critique dramatique, qui discute des principes et des règles ou conventions propres au théâtre; la critique philologique, qui s'attache à découvrir et à restituer le texte précis des auteurs, altéré souvent par des copistes maladroits, des éditeurs distraits ou mal intentionnés; la critique littéraire, enfin, qui prend ces œuvres elles-mêmes, telles que la philologie les lui donne, et s'efforce d'en mettre à jour les qualités et les défauts, d'en indiquer le caractère et de leur assigner à chacune aussi exactement que possible, une place déterminée et méritée. Y a-t-il lieu dans ces diverses manifestations du jugement humain de faire intervenir des considérations d'ordre religieux et a-t-on le droit de parler de critique catholique?

Les partisans de l'art pour l'art, de la science indépendante et du rationalisme déclarent carrément que non. L'art, disent-ils, est une chose, la religion en est une autre; et de même la science, et de même la philosophie ou la philologie. Quand vous contemplez l'Apollon du Belvédère, ou que vous écoutez une symphonie de Beethoven, ou que vous lisez un roman de Balzac, songez-vous seulement qu'il y a un Dieu en trois personnes? Quand vous discutez une théorie astronomique ou la nature et les lois de l'électricité, quel rapport cela peut-il avoir avec la primauté de saint Pierre ou l'efficacité des sacrements? Sans doute en matière religieuse faut-il tenir compte d'abord — et évidemment — de la religion. Nous admettons que là on nous parle de critique catholique, mais nous ne l'admettons que là. La beauté littéraire, la valeur artistique, la vérité scientifique, historique, philosophique ou autre,

sont choses indépendantes par soi que l'on ne peut juger du point de vue religieux sans faire un grossier contresens.

Est-ce bien sûr? Supposez qu'un auteur méconnaisse les lois de la biologie et fasse un roman sans en tenir compte; il aura beau avoir la verve endiablée d'Alexandre Dumas, on trouvera que c'est un méchant romancier. Pourtant, la biologie et le roman sont deux choses bien différentes. Prenez un poète qui n'a que de vagues connaissances en balistique et en stratégie; il fera des odes guerrières tout à fait ridicules, quelque bien tournés que soient d'ailleurs ses vers et quelque noble que soit son inspiration. Je pourrais multiplier les exemples. C'est que, en vérité, si les domaines de la connaissance sont divers, une est l'intelligence où ils s'inscrivent, une aussi la connaissance qui résulte des renseignements venus de ces divers domaines. Vous avez parlé de l'Apollon du Belvédère; je le prends pour exemple. La critique artistique me fait connaître les beautés de ses formes, la critique historique m'apprend par qui il a été fait et dans quelles conditions il nous a été transmis, la critique littéraire me renseigne sur les jugements qu'ont portés à son endroit les penseurs et les poètes, la critique religieuse me fournit des données précises sur le dieu qu'il représentait et le rôle qu'on lui assignait dans les temples et les cérémonies publiques, la critique scientifique me fait remarquer la juste proportion des membres et leur adaptation parfaite aux diverses fonctions du corps humain. Est-ce que ces divers renseignements ne se rencontrent pas dans mon intelligence? Est-ce qu'ils ne réagissent pas les uns sur les autres? Est-ce que mon jugement artistique ne sera pas influencé par ce qu'auront dit la critique scientifique, la critique historique et la critique religieuse ? Et cependant la sculpture est — comme l'architecture, d'ailleurs — un art très particulier, aussi indépendant que possible des autres. N'importe : du moment qu'il appartient à la connaissance, il est solidaire de toute la connaissance. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de frontières infranchissables entre les divers domaines de la connaissance; celles que l'on veut dresser sont artificielles et on les viole à chaque instant, et il est impossible qu'on ne les viole pas, parce que l'esprit qui juge dans un domaine donné sur un objet donné ne peut tout de même pas oublier qu'il vient de juger sur ce même objet dans un autre domaine et se contredire tout à fait. Cela c'est impossible : donc, puisque la religion existe et qu'il y a des esprits religieux, il est raisonnable, il est nécessaire que ces esprits, s'ils sont vraiment religieux et autant qu'ils sont religieux, fassent état de leurs principes religieux dans tous les domaines de la critique.

Taine suggère une autre démonstration de la même vérité qui me paraît excellente. Pour que, dit-il, une œuvre d'art soit parfaite, il faut : qu'elle mette en relief un caractère important, que tous les effets concordent à ce résultat et qu'enfin ce caractère lui-même soit bienfaisant. (Cf. Taine, *Philosophie de l'art*, II. *L'idéal dans l'art.*) C'est dire qu'une œuvre d'art, quelle qu'elle soit, n'est belle que si elle est morale. Or, comme l'a fort justement remarqué Faguet, toute morale tend à devenir religion, comme toute religion implique une morale (*Pour qu'on lise Platon*). Et voilà donc, par un détour très logique, la religion réintégrée dans la critique littéraire, la critique dramatique et généralement toute critique d'art.

D'ailleurs serait-il admissible qu'un catholique se montrât indifférent aux attaques dont sa foi serait l'objet? qu'il admirât sans réserve et propageât d'un cœur joyeux une œuvre ennemie de sa religion? Ce serait proprement scandaleux, comme le rappela aux évêques S. Ém. le cardinal Merry del Val, secrétaire du Saint-Office, dans une communication que je crois utile de citer :

Il n'est pas rare que des écrivains, même considérés comme de bons catholiques, louent, exaltent, approuvent, dans des journaux ou revues, des livres, écrits, peintures, sculptures, ou d'autres œuvres de l'intelligence et de l'art, qui contreviennent à la doctrine ou au sens chrétien, ou même, parfois, qui ont été expressément condamnés par le Saint-Siège.

Que si les pasteurs des âmes laissaient passer ces errements sans les relever et les sanctionner, il est facile de comprendre toute la gravité du scandale qui en pourrait résulter pour les fidèles, au détriment de la foi et des mœurs.

Afin de prévenir ce mal, la Sacrée Congrégation du Saint-Office, avec l'approbation de S. S. le pape Pie XI, estime qu'il faut recommander aux Ordinaires de ne pas omettre — en remplissant leurs fonctions envers les écrivains de ce genre, s'il s'en trouve parmi leurs sujets, surtout dans le cas où il s'agirait de membres du clergé séculier ou régulier — de prendre, sans délai, les mesures que, devant Dieu, ils jugeront les plus opportunes. Ils pourront le faire personnellement ou en utilisant la coopération des Conseils de vigilance.

Rome, palais du Saint-Office, 15 mars 1923.

II. Droits et devoirs. — Mais s'il est juste, s'il est nécessaire qu'il y ait une critique catholique, quel sera son rôle et comment le remplira-t-elle? En d'autres termes, quels seront ses droits et ses devoirs?

Ce que j'ai déjà dit, me permettra d'être assez bref sur ces deux points.

Les droits de la critique catholique? Hé, mon Dieu! ce seront les mêmes que ceux de toute autre critique. On sait que depuis une centaine d'années ces droits se sont fort étendus et en même temps précisés. Pourvu que l'on respecte la personne de l'auteur, on a le droit de dire de son œuvre tout ce que l'on pense. Je ne vois pas bien au nom de qui ou de quoi on empêcherait un catholique d'user du même droit et de dire d'une œuvre ce qu'il en pense comme catholique.

Quant à ses devoirs ils sont plus délicats. D'abord il va de soi qu'il n'est dispensé par son titre de catholique d'aucun des devoirs qui s'imposent au critique indépendant. Comme lui il doit être au courant de la matière dont il traite et en pouvoir traiter pertinemment. S'il n'est pas tenu d'être artiste lui-même, il doit au moins connaître les lois de l'art et s'être formé le goût. Il doit faire abstraction de ses sentiments personnels, de ses amitiés et de ses haines, pour rendre parfaite justice à qui le mérite; ne pas confondre indûment les genres et par exemple ne pas déclarer qu'Anatole France écrit mal parce que ses livres sont impies ou que les romans de la Bibliothèque rose sont des modèles de style parce qu'ils sont pleins de bons sentiments. Le style est une chose, la composition en est une autre, la valeur religieuse et morale une troisième. Le critique indépendant ne s'occupe guère que des deux premières; le critique catholique doit s'occuper des deux premières comme le critique indépendant, mais il doit s'occuper tout autant de la troisième et c'est par quoi sa critique l'emporte sur la critique indépendante : elle est complète tandis que l'autre reste inachevée, mutilée, fausse, inopérante ou dangereuse. Surtout, il doit juger, — ce que négligent assez volontiers les critiques indépendants. Et à ce propos on me demandera peut-être s'il convient de faire de la critique dogmatique à la façon de Brunetière ou de la critique impressionniste à la façon de Jules Lemaître. Je répondrai tout crûment que peu m'importe au point de vue où je me suis placé, parce qu'en vérité il y a autant de jugements et aussi nets et aussi motivés chez Jules Lemaître que chez Brunetière. La façon de les amener et de les présenter n'est pas la même, mais l'important est qu'ils y soient et ils y sont. Il y a loin de cette critique à celle que l'on voit trop souvent pratiquer, où l'on ne trouve que des aperçus vagues,

des analyses sommaires, des anecdotes plus ou moins spirituelles et pas la moindre discussion de principes ou d'idées sur laquelle le lecteur puisse baser son opinion, pas le moindre jugement qui l'éclaire et le guide. Je trouve cette critique ridicule et tout à fait indigne d'un catholique. Il faut dire ce que l'on pense, sinon, il n'y a plus de critique.

— Mais, dira-t-on, et la charité? Ne la blesserez-vous pas quelquefois avec vos jugements?

— Et comment la blesserais-je? La charité regarde les personnes, elle ne regarde pas les œuvres. Je ne suis pas obligé, de par la charité, à trouver bon et admirable tout ce que fait mon prochain. Si l'on me corne aux oreilles un air abominablement faux, la charité ne me fait pas un devoir de remercier avec effusion, mais au contraire de signaler les fautes commises afin qu'on s'en corrige, c'est-à-dire de faire du bien. S'il me tombe sous les yeux des dessins obscènes ou des livres immoraux, la charité ne me fait pas un devoir de me taire ou surtout de donner des louanges aux auteurs, mais, bien au contraire elle m'oblige à les dénoncer pour que ces dessins et ces livres n'empoisonnent pas les âmes innocentes.

Il ne faudrait tout de même pas confondre la critique avec un bureau de bienfaisance où tous les indigents de la littérature et de l'art seraient assurés de trouver leur pitance de compliments. D'ailleurs à quoi bon insister? Du moment que la critique existe il faut bien qu'elle remplisse son rôle qui est de juger, et le jugement est affaire de justice et non de charité.

Où, par exemple, la charité a son mot à dire c'est quand on touche à la personne de l'auteur.Depuis Sainte-Beuve, c'est devenu la mode de déshabiller les malheureux auteurs, sous prétexte de les mieux connaître, et les connaissant mieux, de pénétrer plus avant dans leurs œuvres. On scrute donc leur vie jusque dans ses moindres replis, on fouille leurs tiroirs secrets et leurs poches, on ouvre leurs lettres, on interroge leurs domestiques, bref on les traite comme un juge d'instruction fait d'un criminel. Ai-je besoin de dire que, là véritablement, la charité est offensée et qu'un catholique se doit à lui-même de ne jamais pratiquer la critique de cette manière-là?

D'ailleurs à quoi bon? En admirerez-vous plus ou moins l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* ou l'ode *A Villequier*, quand vous saurez que Chateaubriand eut des faiblesses et que V. Hugo fut tout autre chose qu'un petit saint?

Et d'autre part, Brunetière fut-il un critique de moindre autorité pour avoir, de parti pris, négligé tous les potins scandaleux ou trop intimes, et s'être attaché uniquement à l'œuvre elle-même qu'il jugeait ?

Voilà l'exemple qu'il faut suivre, ou plutôt, puisqu'il s'agit de critique catholique, nous avons un modèle meilleur encore et plus grand, c'est Louis Veuillot. Quiconque aspire à devenir critique catholique ne peut mieux faire que de l'étudier, et, autant que le lui permettront ses forces, de l'imiter.

Léon Jules.

CROISADES. — Dès les temps les plus reculés, Jérusalem a été pour les chrétiens un lieu de pèlerinage. Le zèle des pieux voyageurs ne se refroidit pas quand la Palestine eut été conquise par le calife Omar (637). Mais au x^e^ siècle, sous la dynastie des Fatimites, les mauvais traitements qu'eurent à subir les pèlerins trouvèrent un écho à Rome. Et le pape Silvestre II songea à leur assurer une protection efficace. Plus dur encore fut le joug des Seldjoucides qui s'emparèrent de la Palestine en 1073. De nouveau les papes reprirent le projet de délivrer la Terre sainte. Grégoire VII en eut l'initiative, mais sa lutte avec Henri IV en fit ajourner l'exécution. Ce fut Urbain II qui mit en mouvement la première croisade.

I. On a attribué à Pierre l'Ermite l'honneur d'avoir déterminé cette entreprise. C'est une erreur; Pierre l'Ermite ne fut que l'un des prédicateurs — l'un des plus zélés si l'on veut — qui prirent leur mot d'ordre à Clermont, lorsque le pape Urbain II y eut convoqué un concile (18 novembre 1095) où assistèrent quatorze archevêques, deux cent cinquante évêques, quatre cents abbés. Du 18 au 28 novembre, une véritable multitude vint camper dans la plaine qui s'étendait en dehors des murailles de la ville. Le 27 novembre, le concile terminé, le pape s'adressa lui-même à la foule des clercs et des chevaliers et l'exhorta à prendre les armes pour aller délivrer le Saint-Sépulcre et les chrétiens d'Orient. Ses paroles soulevèrent l'enthousiasme des fidèles qui, aux cris de : « Dieu le veut! » se précipitèrent vers lui pour le prier de consacrer leur vœu d'aller en Palestine. Adhémar de Monteil, évêque du Puy, un des premiers, s'agenouilla devant le pape et prit cet engagement; plusieurs milliers de chevaliers suivirent cet exemple, et tous fixèrent sur leur épaule une *croix* d'étoffe rouge qui fut désormais le signe de la *croisade*. En même temps furent déterminées les conditions dans lesquelles allait avoir lieu la guerre sainte, pour laquelle aucun précédent n'existait. A ceux qui prenaient la croix l'Église remettait les pénitences qu'ils devaient subir après la rémission de leurs péchés. Des précautions étaient prises cependant contre un enthousiasme irréfléchi; les moines ne devaient pas faire de vœu sans le consentement de leur évêque ou de leur abbé; les simples fidèles devaient prendre conseil des clercs, et des réserves étaient faites pour les jeunes gens et les femmes mariées. Le vœu une fois prononcé était irrémissible; sa violation entraînait l'excommunication. Pendant leur absence, les biens des croisés devaient être placés sous la protection de l'Église; dans chaque diocèse l'évêque en prenait la tutelle et il lui était enjoint de veiller à ce qu'à leur retour les croisés en fussent remis en paisible possession. Cette législation créée en 1095 fut désormais de règle dans toutes les croisades.

Adhémar du Puy fut désigné par Urbain II pour être le légat du Saint-Siège et son représentant à la croisade. La date du 15 août 1096 fut fixée pour le départ, et Constantinople choisie comme point de concentration de tous les croisés. Des bandes populaires, entraînées par une foi aveugle, partirent à la suite de Pierre l'Ermite et furent presque totalement massacrées sur les rives de l'Asie Mineure. Quatre armées principales, conduites par Godefroi de Bouillon, duc de Basse-Lorraine, et son frère Baudouin, par Hugues de Vermandois, Robert Courte-Heuse, duc de Normandie, par Raimond de Saint-Gilles, comte de Toulouse, et par Boémond et Tancrède, chefs des Normands de l'Italie méridionale, traversèrent Constantinople et pénétrèrent en Asie. Pendant que Tancrède s'emparait des places de la Cilicie, Baudouin, appelé par les Arméniens, franchissait l'Euphrate (octobre 1097) et occupait tout le pays jusqu'à Édesse. Maître d'Édesse, il fonda la première principauté latine qui ait existé en Orient. Bohémond et Raimond de Saint-Gilles s'emparent d'Antioche (1098). Le 15 juillet 1099, Godefroi de Bouillon, le comte Raimond, Tancrède et Robert Courte-Heuse entrent dans Jérusalem. Alors commença un affreux massacre de tous les habitants sans distinction de sexe ni d'âge, tandis que Tancrède pillait la mosquée d'Omar. D'un commun accord, les croisés élurent pour prince Godefroi de Bouillon, qui refusa le titre de roi, et se contenta du titre d'« avoué du Saint-Sépulcre ». Godefroi mourut l'année suivante et sa couronne échut à son frère Baudouin d'Édesse. Deux patriarcats latins furent fondés à Jérusalem et à Antioche. Tel se marqua le succès de la première croisade.

II. Les vainqueurs maintinrent difficilement leur conquête. La royauté de Jérusalem tomba en quenouille. Sous la régence qu'exerçait la reine Mélisende au nom de son fils mineur Baudouin III, le sultan Zenghi de Mossoul s'empara d'Édesse (1144). Aussitôt, à la voix d'Eugène III, s'organisa en Occident une nouvelle croisade. En France, l'abbé de Clairvaux enrôle des croisés par milliers, à la suite du roi Louis VII (assemblée de Vézelay, 31 mars 1146). Il continue sa campagne sur les bords du Rhin et gagne à son projet l'empereur Conrad III et les chevaliers allemands (Spire, 25 décembre 1146). Louis VII et Conrad partent, chacun avec une armée de 70 000 hommes. Mais ces armées étaient accompagnées de nombreux pèlerins non combattants qui furent un embarras et une cause d'insuccès ; Louis VII, par exemple, avait emmené la reine Aliénor de Guyenne et n'eut qu'à s'en repentir. Après de cruelles péripéties et de grandes pertes d'hommes, les deux princes purent se rejoindre à Jérusalem. Au mois de juillet 1148, ils tentèrent un assaut de Damas. Leur attaque échoua. Ils ne pouvaient plus songer à délivrer Édesse. Découragé, Conrad retourna à Constantinople et de là en Allemagne. Louis VII resta à Jérusalem jusqu'aux fêtes de Pâques 1149 et ne revint en France que sur les instances de Suger. L'échec de la croisade causa un grand mécontentement en Occident et saint Bernard en fut rendu responsable. Lorsqu'en 1150 il voulut, avec l'appui de Suger, organiser une nouvelle croisade, ses paroles ne trouvèrent qu'un faible écho. Sa santé, d'ailleurs, lui fit renoncer à son dessein.

III. L'insuccès de la seconde croisade fut un encouragement pour les Sarrasins. Nour-Ed-Din, successeur de Zenghi, causa au roi de Jérusalem les plus grands embarras. La couronne de Jérusalem passa successivement de Baudouin III à Baudouin IV, à Baudouin V et à Gui de Lusignan qui maintint péniblement son autorité sur le royaume. Justement un adversaire formidable grandissait près de lui. Saladin, d'abord souverain de l'Égypte (1171), s'était rendu maître du califat de Damas (1176) et de vastes territoires. Cette puissance exorbitante faisait tout craindre pour son faible voisin. Pour comble de malheur, le comte Raimond de Tripoli, irrité de l'élévation de Gui de Lusignan sur le trône qu'il enviait, conclut pour se venger un traité avec l'Infidèle. La bataille décisive fut livrée à Hattin près de Tibériade (1187). Saladin resté vainqueur conquit en peu de temps Jérusalem et la plupart des villes du royaume. A la première nouvelle de la chute de Jérusalem l'Occident s'émut. Trois armées, composées surtout d'Allemands, de Français et d'Anglais, ayant à leur tête leurs souverains respectifs, se mirent en route pour l'Orient. Cette troisième croisade ne répondit pas à l'attente générale. L'armée allemande, partie au printemps de 1189, comptait environ cent mille hommes. Elle périt presque tout entière en Asie Mineure, où l'attendaient, outre la famine et la maladie, les soldats turcs. Le chef de l'expédition, l'empereur Frédéric Barberousse, mourut lui-même noyé dans les eaux du Calycadnus en Cilicie (1190). A peine deux mille hommes arrivèrent devant Acre, où chrétiens et Sarrasins s'affrontèrent. Encore ce nombre fut-il réduit par la dysenterie. Parmi les victimes fut le duc Frédéric de Souabe qui avait pris le commandement après la mort de son père, et qui fut emporté au commencement de 1191. Il est vrai que les Français et les Anglais arrivèrent bientôt après, et que la ville d'Acre fut prise (été 1191). Le succès de la croisade se borna à cette conquête et à celle de Chypre que les Anglais avaient occupée en passant. L'envie et la jalousie empêchèrent tout concert entre les princes d'Occident. Gui de Lusignan ne s'entendait pas mieux avec Conrad de Montferrat, prince de Tyr, qui revendiquait la couronne de Palestine. Philippe-Auguste reprit bientôt le chemin de la France. Le duc Léopold VI d'Autriche, dont le drapeau avait été gravement insulté par le souverain anglais, à la prise d'Acre, suivit cet exemple. Le roi Richard Cœur-de-Lion prolongea inutilement son séjour en Palestine ; sa vivacité, son inconstance, son goût pour les aventures rendaient vains tous les exploits de sa bravoure. Il fut d'ailleurs rappelé en Angleterre par la révolte de son frère Jean et les desseins hostiles de Philippe-Auguste (automne 1192). Tout ce qu'il put faire avant de quitter la Palestine fut de conclure avec Saladin un traité assurant aux chrétiens la possession du littoral depuis Joppé jusqu'à Tyr, la liberté de faire le pèlerinage de Jérusalem et un armistice de trois ans. C'est à quoi aboutit la troisième croisade.

IV. La quatrième est due à l'initiative du pape Innocent III. Mais elle subit de telles déviations qu'elle n'atteignit pas le but que le grand pape s'était proposé. Un grand élan fut donné en France par le curé de Neuilly, Foulque, entraîneur de foules. Le pape le désigna comme prédicateur de la croisade. Le 28 novembre 1199, au tournoi d'Ecry-sur-Aisne, son éloquence décida un grand nombre de princes et de chevaliers à prendre la croix : Thibaut comte de Champagne, Louis comte de Blois, Simon de Montfort, Geoffroi de Villehardouin, l'historien de la croisade, etc. Le mouvement gagna le nord de la France, et dès le début de 1200, Baudouin comte de Flandre et son frère Henri prenaient la croix. On décida de faire transporter les croisés français sur des navires vénitiens. Les Vénitiens et leur doge Dandolo se prêtèrent à ce dessein, en vue du profit qu'ils pourraient en tirer. Mais la politique se mêla au programme religieux. Les princes occidentaux, estimant que l'empereur de Constantinople paralysait les croisés, conçurent le projet de s'emparer de Constantinople et d'en faire un empire latin. Innocent III eut beau parlementer pour empêcher cette déviation de la croisade. Il ne put arrêter les armées, dirigées vers l'Orient avec le concours des Vénitiens. En dépit de ses remontrances, les Vénitiens débarquèrent d'abord les croisés en Dalmatie (1202) afin d'y conquérir la ville de Zara. Ils les conduisirent ensuite à Constantinople. Villehardouin raconte l'impression produite sur les Occidentaux par cette merveilleuse cité : « Ils ne pouvaient croire que si riche ville pût être en tout le monde, comme ils virent ces hauts murs et ces riches tours dont elle était close tout autour à la ronde, et ces riches palais et ces hautes églises, dont il y avait tant que nul ne pouvait croire, s'il ne les vît à l'œil, et le long et le large de la ville qui de toutes les autres était souveraine. Et sachez qu'il n'y eût si hardi que sa chair ne frémit, et ce ne fut une merveille; que oncques si grande affaire ne fut entreprise de nulle gent, depuis que le monde fut créé. » On peut lire dans Villehardouin le récit des batailles qui furent livrées par les croisés à deux reprises pour la conquête de Constantinople. Finalement les croisés maîtres de la ville, dont ils pillèrent outrageusement tous les trésors, choisirent pour empereur le comte Baudouin de Flandre (1204). Le fait accompli, Innocent III se rallia à l'idée de la conquête. En même temps qu'un empire latin, fut établi un patriarcat latin à Constantinople. L'un et l'autre d'ailleurs ne devaient avoir qu'une durée éphémère.

Il ne fallait pas compter sur les nouveaux maîtres de Constantinople pour secourir la Terre sainte. Innocent III ne désespérait pourtant pas de susciter de nouveaux croisés : son appel eut un écho dans l'âme populaire, et détermina ce que l'on a appelé « la croisade des enfants ». Au mois de juin 1212, un jeune

berger de Vendôme nommé Étienne et à Cologne le jeune Nicolas entraînèrent après eux des foules de jeunes gens, voire de jeunes filles, qui prirent la croix. Ce n'était pas là les libérateurs qu'il fallait à Jérusalem. Les jeunes pèlerins de France, qui s'embarquèrent à Marseille, furent engloutis dans les flots de la Méditerranée ou devinrent esclaves des infidèles; ceux d'Allemagne, ayant traversé les Alpes, périrent en chemin de fatigue ou d'inanition; ce qui en resta parvint à Brindisi, d'où ils se virent invités à retourner dans leur patrie.

Heureusement la voix d'Innocent III, celle de son successeur Honorius III, suscitèrent d'autres enthousiasmes. En 1217, des multitudes de pèlerins, venus des pays du Bas-Rhin et de la Frise, le roi de Hongrie André II, et le duc Léopold VII d'Autriche, avec des suites nombreuses, se dirigèrent vers l'Orient. Enhardi par ce secours, Jean de Brienne, roi de Jérusalem depuis 1210, conduisit les pèlerins en Égypte et prit la ville de Damiette qui était la clef de la contrée (1219). A cette nouvelle, la joie des chrétiens n'eut d'égale que la stupeur des infidèles. De nouvelles troupes accoururent d'Occident. Le sultan d'Égypte, Alkamil, en échange de Damiette, offrit de restituer tout le royaume de Jérusalem avec ses anciennes frontières. L'offre fut repoussée. Pélage, légat du pape, demandait qu'on anéantît la puissance des ennemis de la foi. Il comptait sans les retours de fortune. En 1221, Damiette et toute l'Égypte durent être évacuées.

V. Ce désastre causa dans tout l'Occident une profonde douleur. La faute en incombait aux princes d'Occident et plus particulièrement à l'empereur Frédéric II qui, après s'être posé en soldat de l'Église, avait trahi ses engagements. Le jour de son sacre (25 juillet 1215), il était descendu dans le caveau de Charlemagne, et là, en présence des légats pontificaux, de son propre mouvement et au grand étonnement de tous, il avait pris solennellement la croix « pour témoigner sa reconnaissance à Dieu de tous les bienfaits qu'il en avait reçus. » Mais dès le mois de décembre 1216, il obtenait d'Honorius III, son ancien précepteur, l'autorisation de retarder son départ pour la croisade. D'année en année, nouveaux atermoiements. En 1220, Frédéric annonça son intention de partir, mais voulut auparavant être couronné à Rome. Le jour de son couronnement (22 novembre), il prit de nouveau la croix et s'engagea à partir au mois d'août 1221. Quand la nouvelle de la chute de Damiette arriva au mois de novembre, il avait seulement envoyé quarante trirèmes en Terre sainte. Pour l'entraîner définitivement, le grand maître Herman de Salza eut l'idée de lui faire épouser en secondes noces la fille de Jean de Brienne, Isabelle, âgée seulement de onze ans et unique héritière du royaume de Jérusalem. Ce projet flattait l'ambition de l'empereur; il s'y prêta. Mais un peu plus tard, il exigeait que son mariage fût accompli avant le commencement de la croisade. Les mois et les années s'écoulèrent ainsi sans qu'il fît signe de partir. On lui amena Isabelle de Brienne, qu'il épousa le 9 novembre 1225 dans la cathédrale de Brindisi. Après la cérémonie il déclara à Jean de Brienne et à ses barons stupéfaits qu'il était désormais le seul roi légitime de Jérusalem. Au mois de juillet suivant, il se faisait accorder par le pape un nouveau délai de deux ans. Il avait exploité l'idée de la croisade pour gagner un royaume sans coup férir.

Mais Grégoire IX, successeur d'Honorius (mort le 19 mars 1227), n'était pas homme à se laisser bercer par les promesses dilatoires de Frédéric. Il lui enjoignit d'accomplir son vœu sans plus de retard. Enfin des croisés allemands s'assemblèrent dans les Deux-Siciles, et le 8 septembre 1227 Frédéric II s'embarquait. Mais à peine avait-il fait quelques milles en mer que, sous prétexte de maladie, il rebroussait chemin vers Otrante, en ordonnant aux autres croisés de continuer leur route. Alors, le 29 septembre, à Anagni, le pape lançait l'excommunication contre Frédéric II, L'empereur se décida à repartir et quitta Brindisi, le 18 juin 1228, avec cinquante navires dans lesquels se trouvaient mélangés les chevaliers souabes et les Sarrasins de la garnison de Lucera, après avoir chargé l'archevêque de Magdebourg de demander au pape sa bénédiction. Les troupes qu'il emmenait avec lui étaient tout à fait insuffisantes pour une croisade. Mais ce n'était pas par la force, c'était par voie diplomatique qu'il entendait rentrer à Jérusalem, afin de faire éclater aux yeux de tous sa supériorité politique capable d'obtenir par son seul prestige sur les musulmans le résultat auquel n'avaient pu aboutir deux croisades générales. Les circonstances étaient d'ailleurs favorables. Le soudan d'Égypte, Malek-el-Khamil, qui était en guerre avec le prince de Damas promit à Frédéric, moyennant son appui, de rendre aux Francs Jérusalem et la Palestine. Un traité fut signé à Jaffa (4 février 1229). D'après ce pacte, le soudan restituait à l'empereur Jérusalem, Bethléem et Nazareth avec les routes et les hameaux qui reliaient ces villes à Saint-Jean d'Acre. Jérusalem venait d'être démantelée par les troupes du prince de Damas, ennemi du soudan; il était interdit aux chrétiens d'en rebâtir les murs. Le patriarche, le clergé et les ordres militaires pourraient rentrer dans la ville, mais sans obtenir la restitution de leurs biens. Les musulmans gardaient avec le libre exercice de leur culte et la juridiction sur leurs nationaux la propriété de la mosquée d'Omar. Le soudan restait en possession des villages voisins de Jérusalem, et une trêve de dix ans était conclue pendant laquelle Frédéric II s'engageait à empêcher les princes d'Occident d'attaquer l'Égypte.

Le 17 mars 1229, Frédéric II faisait son entrée dans la ville sainte. Et le lendemain il se présenta dans la basilique du Saint-Sépulcre, revêtu du costume impérial, suivi de ses chevaliers. Une couronne d'or était déposée sur l'autel; sans aucune cérémonie religieuse, Frédéric la prit et la plaça sur sa tête et se proclama lui-même roi de Jérusalem. Il tint ensuite sa cour et après un festin auquel assistèrent les chefs musulmans, alla ouvrir la première tranchée pour la reconstruction des remparts. Ainsi triomphait sa politique. De retour en Europe, Frédéric II se réconcilia avec le pape Grégoire IX au traité de San-Germano (août 1230). Dans une entrevue à Anagni, le pape le releva de son excommunication et le reconnut comme roi de Jérusalem, en ratifiant le traité de Jaffa.

VI. Cependant les Mongols se précipitaient en avalanche de l'extrême Orient jusqu'en Europe. Tout le monde, même les Turcs, fuyait à leur approche. Une bande de 10 000 Kharizmiens qui avait déguerpi devant eux vint se mettre au service du soudan d'Égypte. La trêve, consentie entre Frédéric II et le soudan, avait pris fin. Au mois de septembre 1244, les alliés du soudan s'emparèrent sans difficulté de Jérusalem. Tout le bénéfice de la cinquième croisade était perdu.

Il ne fallait pas compter sur le secours de l'empereur, qui, à cette date, était en guerre avec la papauté. Innocent IV excommunia même Frédéric II au concile de Lyon (juin-juillet 1245). Les appels qu'il adressa à la chrétienté fussent restés sans résultat, si un élan mystique n'eût poussé le roi de France à prendre l'initiative d'une expédition contre les infidèles. Au cours d'une maladie qui faillit l'emporter, Louis IX avait déjà pris la croix (décembre 1244). Il renouvela son engagement dans un parlement tenu à Paris en 1245; et ses trois frères, Charles d'Anjou, Alphonse de Poitiers, Robert d'Artois, sans parler des autres cheva-

liers, parmi lesquels le duc de Bretagne et le comte de Flandre, suivirent son exemple. Le 12 juin 1248, saint Louis quittait Paris avec les croisés qui allèrent s'embarquer les uns à Aigues-Mortes, les autres à Marseille. Concentration au port de Limassol en Chypre. Le 15 mai 1249, départ de Limassol. Saint Louis jette l'ancre devant Damiette. Quelques jours plus tard les croisés entraient dans la ville (7 juin 1249) et convertissaient la Grande Mosquée en église.

Les soldats du soudan avaient remonté le Nil. Les croisés les suivirent jusqu'à la Mansourah. Succès suivi de revers. Le soudan parvint à intercepter les communications de saint Louis avec Damiette, centre de son ravitaillement. Bientôt le roi de France et la plupart de ses chevaliers furent faits prisonniers (5 avril 1250). Saint Louis et ses frères furent conduits à la Mansourah, où s'ouvrirent des négociations de paix. Le roi s'engagea à évacuer Damiette et à payer un million de besants d'or pour la liberté de tous les prisonniers chrétiens qui se trouvaient en Égypte.

Le 13 mai 1250, saint Louis débarqua à Saint-Jean-d'Acre avec les débris de son armée; il avait le secret espoir de prendre une revanche et la volonté de ne pas abandonner la Syrie sans avoir pourvu à sa sécurité. Cependant il recevait des lettres de sa mère, Blanche de Castille, qui l'exhortait à revenir en France. La révolte des Pastoureaux, sans être bien grave, paralysait tout espoir d'organiser une nouvelle croisade. Saint Louis resta quatre ans en Palestine, négociant avec les émirs égyptiens pour obtenir la délivrance des captifs, accomplissant avec dévotion les pèlerinages de Nazareth, du Mont Thabor et de Cana, mettant en état de défense les dernières places fortes du royaume, Saint-Jean-d'Acre, Césarée, Jaffa, Sidon. En même temps il négociait avec les Assassins du Vieux de la Montagne, secte musulmane farouche et fanatique, envoyait un ambassadeur auprès du grand khan de Tartarie. Enfin en 1254 une lettre lui annonça la mort de Blanche de Castille qui tenait en son absence les rênes du gouvernement, et il dut se décider à revenir en France.

Entreprise sans forces suffisantes et avec une armée mal disciplinée, la croisade de saint Louis était vouée à un échec. Son séjour en Palestine du moins ne fut pas inutile, et l'activité qu'il déploya pour sa défense ne contribua pas peu à relever en Orient le prestige de la royauté française.

VII. Les musulmans ne pouvaient manquer d'exploiter la faiblesse des Occidentaux. Les conquêtes des croisés coururent bientôt le plus grand péril. La papauté jeta de nouveau un cri d'alarme. Dès 1266, Clément III s'adressa à saint Louis et aux barons de France. Le 24 mars 1267, saint Louis réunit à Paris un parlement de barons qu'il engagea à entreprendre une nouvelle croisade. Ses fils étaient décidés à l'accompagner. Mais le pays répondit assez mal à son appel. Son frère, Charles d'Anjou, devenu roi des Deux-Siciles, aurait pu lui être d'un grand secours. Il ne se résigna à suivre son exemple qu'à contre-cœur. Saint Louis décida cependant le prince Édouard d'Angleterre à prendre aussi la croix.

Tunis fut le premier objectif de la croisade. Le sultan de Tunisie avait promis aux missionnaires français de se convertir au christianisme en même temps qu'un grand nombre de ses sujets. La Tunisie eût été un heureux point de départ pour gagner l'Égypte et l'Asie. Mais les engagements du sultan n'étaient qu'une feinte. Embarqué à Aigues-Mortes le 4 juillet 1270, saint Louis débarqua ses troupes dans la presqu'île de Carthage, le 17 juillet; l'hostilité des musulmans montra bientôt combien leurs promesses de conversion étaient illusoires. On prit le castel de Carthage. Mais la peste se mit dans le camp des croisés, et le 25 août 1270, quelques heures avant le débarquement de Charles d'Anjou, saint Louis était lui-même emporté par le fléau. Devenu le chef de la croisade par la mort de son frère, Charles s'empressa de conclure avec le sultan de Tunis un traité avantageux pour son royaume de Sicile. Le 25 novembre le nouveau roi de France, Philippe le Hardi, Charles d'Anjou et les autres princes s'embarquèrent après avoir décidé de remettre à trois ans l'accomplissement de leur vœu de croisade. Seul le prince Édouard d'Angleterre qui venait d'arriver à Tunis s'indigna de cette décision et résolut d'aller en Terre sainte. Après avoir pris ses quartiers d'hiver en Sicile, il partit au printemps et arriva à Saint-Jean-d'Acre le 9 mai 1271. Ses incursions en territoire sarrazin furent fatalement inefficaces. Et malgré lui, les habitants d'Acre et Charles d'Anjou conclurent avec le sultan Bibars une trêve de dix ans (22 avril 1272). Édouard n'eut d'autre ressource que de reprendre le chemin de l'Europe. Ainsi la septième croisade avait échoué.

C'était la fin des grandes expéditions de ce genre. En vain le pape Grégoire X, au concile de Lyon 1274, essaya de réveiller l'enthousiasme endormi des nations occidentales. Sa voix ne rencontra que peu d'écho. Abandonnés à eux-mêmes, les chrétiens d'Orient perdirent toutes leurs possessions. Tripoli leur fut d'abord enlevé (1289), puis la ville d'Acre ou Ptolémaïs, le dernier rempart du christianisme (1291). Tout l'Occident s'émut de cette nouvelle. Les papes eurent beau élever la voix, et quelques princes s'enrôler. Leurs tentatives restèrent inefficaces. Elles ne méritent pas d'être racontées par le menu. L'ère glorieuse des croisades était terminée avec la mort de saint Louis.

Le but immédiat était donc manqué : le Saint-Sépulcre restait au pouvoir des infidèles. Cependant le sang versé et les sommes énormes dépensées ne furent pas précisément perdues pour l'Occident. Car l'immense développement qu'atteignirent à cette époque même toutes les branches de l'industrie humaine, le commerce et les arts, les lettres et les sciences, l'architecture surtout et les beaux-arts, doit être attribuée en partie à ces expéditions d'Orient qui étendirent l'horizon intellectuel des nations occidentales au Moyen Age, et les initièrent à la connaissance des civilisations grecque et arabe. D'autre part, les orientaux, la Syrie surtout, avaient appris à connaître, je dirais presque à aimer, la figure de la France. Ce résultat des *Gesta Dei per Francos* est historiquement très appréciable.

Louis Bréhier, *L'Église et l'Orient au Moyen Age. Les Croisades*, Paris, 1907. Avec sa riche documentation, cet ouvrage suffit.

E. VACANDARD.

CROISSET (Francis de), de son vrai nom Francis Wiener, est né à Bruxelles en 1877. En 1898, il publia un volume de poésies : *Les Nuits de quinze ans*, et l'année suivante, un acte en prose : *Qui trop embrasse*. Le succès ne répondit pas à l'attente du jeune auteur qui se tourna vers le journalisme et fit des conférences. Il écrivit au *Figaro*, au *Gaulois*, à l'*Écho de Paris*, à la *Presse*, puis revint définitivement au théâtre. Il y est un des représentants les plus connus du libertinage élégant, genre XVIII^e^ siècle. Une de ses premières pièces, *L'Homme à l'oreille coupée*, fut interdite par la censure après quelques représentations. Une autre, *Chérubin*, donnée à la Comédie-Française, n'eut qu'une représentation générale et fut une des raisons pour quoi le comité de lecture fut supprimé. Par ensuite, M. de Croisset remania sa pièce, M. Massenet mit de la musique par dessus et le tout passa sans encombre à Monte-Carlo. Cependant M. de Croisset tenait à réparer son échec à la Comédie-Française;

il y réussit avec le *Paon*, qui, s'il avait une certaine tenue littéraire, était, au jugement de Faguet, « ennuyeux ». Les autres pièces de M. de Croisset : *Le je ne sais quoi; La Passerelle; Le Bonheur, Mesdames; Le Tour de main; Paris-New-York; Par vertu et consentement mutuel; La Bonne intention; L'Épervier; Le Cœur dispose; Par politesse; les Deux courtisanes*, ont remporté le genre de succès que méritent les spectacles licencieux. Il faut mettre à part *Arsène Lupin*, drame policier sans indécence mais plus habile que vraisemblable, écrit en collaboration avec Maurice Leblanc.

Léon Jules.

1. CROIX (Art). — De nombreux motifs ornementaux dérivent de la croix sans revêtir le moindre sens emblématique; mais la représentation même du gibet où fut cloué Notre-Seigneur prend des formes variées. Avec l'iconographie du Christ et avec les petits monuments appelés calvaires nous en avons étudié les plus artistiques; l'orfèvrerie nous en présentera d'autres. Notons seulement maintenant les noms qui désignent les dispositions différentes des croisillons : quelques-unes se retrouvent avec ou sans ornements dans les croix de consécration de nos églises; toutes sont usitées dans le blason. L'une d'elles, la croix *gammée*, fut le plus ancien et le plus répandu des insignes connus : c'est la *swastica* de l'Inde antique. La croix *potencée* fut celle des croisés. Toutes deux ont été, pour ces raisons, adoptées de nos jours par le scoutisme universel qui les orne au centre d'une fleur de lis, ou bien, en France, pour éviter une confusion avec l'emblème royal, d'une feuille de trèfle. La croix *de saint André* est en forme d'X; la croix *grecque*, à quatre branches égales à angles droits; la croix *de Malte*, semblable à une croix grecque s'élargissant vers les extrémités; la croix *latine* a sa branche inférieure plus longue que les trois autres; la croix *de saint Antoine* ou *Tau* est en forme de T; la croix *de Lorraine* présente deux traverses, et la croix *papale*, trois. La croix peut encore être *ancrée, ansée, tréflée, bretessée, recerclée, florencée ou fleurdelysée, perronée, pommelée, écotée*. L'héraldique renseigne sur ces variations.

Carletta Dubac.

2. CROIX (Chemin de la). — I. Chemin de la Croix : pratique et histoire. II. Chemin de croix dans l'art.

I. Chemin de la croix : Pratique et histoire. — En d'autres articles, il sera traité du culte de la croix en général. Ici nous n'en étudions qu'une forme spéciale et très chère à la piété des fidèles : l'exercice du chemin de la croix. I. Pratique : l'essentiel et l'accessoire. II. Les quatorze stations. III. Avantages spirituels.

I. Pratique : l'essentiel et l'accessoire. — « Le chemin de la croix, écrit M. Louis Boucard, *Les grandes dévotions*, Paris, 1914, p. 118-120, se compose essentiellement de croix de bois, placées à une certaine distance les unes des autres. Elles doivent être au nombre de quatorze, pour représenter les quatorze stations du chemin de la croix, tel qu'on le fait, actuellement, à Jérusalem, sur la Voie douloureuse » et dans la basilique même du Saint-Sépulcre. « Il est d'usage d'unir à ces croix des tableaux ou des sculptures représentant les scènes de la Passion, depuis la condamnation de Jésus à mort jusqu'à son ensevelissement dans le tombeau. Néanmoins, la chose n'est pas nécessaire. Quant à l'exercice du chemin de la croix, il consiste à se rendre d'une station à l'autre » (si, pour une raison sérieuse, par exemple, en raison de l'affluence des fidèles et de l'exiguïté des lieux, on ne peut se rendre réellement d'une station à l'autre, il est seulement conseillé, tout en restant à sa place, de se mouvoir légèrement, à chaque station, pour se tourner vers elle), « et à méditer, pendant quelques instants au moins, devant chacune, sur la Passion du Sauveur. Il n'est pas nécessaire, pour gagner les indulgences, de méditer sur la scène représentée dans le tableau » ou sur le fait particulier « correspondant à chaque station : il suffit de méditer sur la Passion, d'une façon générale. Il n'est pas davantage nécessaire de réciter un *Pater*, un *Ave* ou quelque autre prière vocale, à chaque station : une méditation de quelques instants suffit. »

Ces règles concernent les fidèles qui peuvent se rendre là où est érigé un chemin de croix. Mais, par concession du souverain pontife, les mêmes indulgences qu'on gagnerait en parcourant les quatorze stations, peuvent être attachées au crucifix pour les personnes (malades, voyageurs, etc.) qui se trouveraient dans l'impossibilité, absolue ou morale, de se rendre devant un chemin de croix. Aux seules conditions suivantes : 1° Il faut un vrai crucifix : non pas une peinture ou une figure quelconque de Notre-Seigneur, mais une croix avec un Christ attaché en croix ou du moins en relief; 2° Ce crucifix doit avoir été expressément bénit à cet effet par le général des franciscains ou par un autre prêtre qui a reçu de lui ce pouvoir, — ou encore par un prêtre faisant partie de l'Association des Ames victimes; 3° En tenant ce crucifix à la main, on devra penser à la Passion de Notre-Seigneur et réciter, sans interruption notable, vingt *Pater*, *Ave* et *Gloria Patri* (quatorze pour remplacer les quatorze stations, cinq en l'honneur des cinq plaies du Sauveur, un aux intentions du pape). Les personnes gravement malades peuvent se contenter d'un acte de contrition, de ce verset du *Te Deum : Te ergo quæsumus, tuis famulis subveni quos pretioso sanguine redemisti*, « Nous vous en conjurons, secourez vos serviteurs rachetés par votre sang précieux, » et de trois *Pater*, *Ave* et *Gloria Patri*.

Il est certes possible et facile à tous de gagner les indulgences du chemin de la croix : ce qui est exigé pour cela, n'offre rien de compliqué. On peut donc s'en tenir à cet *essentiel*. Mais il est clair que l'*accessoire* n'est pas à négliger pour autant. Quelles leçons de choses que ces tableaux ou ces sculptures, fussent-ils imparfaits, qui fixent l'imagination et la pensée sur les scènes variées de la Passion! Et ces prières ou ces chants si simples et si émouvants : cette adoration répétée à la croix rédemptrice, ce *Pater*, cet *Ave*, ce *Gloria Patri*, ce *Miserere nostri*, ce *Fidelium animæ*, ces strophes du *Stabat mater* ou du *Vexilla regis*, ces strophes de cantiques en langue vulgaire sur la croix, sur chacune des stations, se peut-il rien de plus impressionnant, surtout quand la voix du prêtre célébrant alterne avec celles des fidèles ? Que dire aussi de ces lectures — considération et prière — faites à chacune des stations! On en trouve d'assez diverses, pour les enfants, par exemple, pour les adultes, etc. Quelques expressions un peu forcées ou inintelligibles pour la masse (« vieil homme »...) s'y rencontrent, il est vrai; mais il est facile de les modifier. Dans l'ensemble elles sont fort respectables, instructives, émouvantes, pieuses. Aussi, d'ordinaire, fera-t-on bien de s'en servir : ce n'est pas sans peine qu'on tirerait mieux de son propre esprit.

II. Les quatorze stations. — Notre chemin de croix se compose de quatorze stations (d'ordinaire on les fait précéder et suivre de prières ou de chants devant le maître-autel) : 1. Jésus est condamné à mort; 2. Jésus est chargé de sa croix; 3. Jésus tombe sous le poids de sa croix; 4. Jésus rencontre sa très sainte Mère; 5. Simon le Cyrénéen aide Jésus à porter sa croix; 6. Une femme pieuse essuie la face de Jésus-Christ; 7. Jésus tombe par terre pour la seconde fois; 8. Jésus console les femmes d'Israël qui le suivent;

9. Jésus tombe pour la troisième fois; 10. Jésus est dépouillé de ses vêtements; 11. Jésus est attaché à la croix; 12. Jésus meurt sur la croix; 13. Jésus est déposé de la croix et remis à sa Mère; 14. Jésus est mis dans le sépulcre.

Le nombre des stations a beaucoup varié au cours des temps et suivant les pays, les régions, les localités. Même au XVII^e siècle, on en compte jusqu'à dix-huit en certains endroits, et ailleurs dix ou huit seulement. Tandis que, ici, on part du prétoire pour s'arrêter au saint sépulcre, là on va du cénacle (eucharistie) au mont des Oliviers (ascension); ailleurs on ne dépasse pas ce qui est le sujet de notre douzième station, Jésus mourant sur la croix. Il n'y a pas encore deux siècles que l'ordre et le nombre des stations d'aujourd'hui sont généralement fixés.

Faut-il faire remonter à la sainte Vierge elle-même et aux Apôtres l'origine du chemin de la croix ? Les documents contemporains manquent, et les pieuses traditions qui l'affirment ne sont pas des plus autorisées. Mais la dévotion aux Lieux Saints est fort ancienne; de même, les reproductions et représentations qu'on en fit, en dehors de Jérusalem, dans toute la chrétienté. Surtout, depuis les Croisades. Est-ce au bienheureux Alvar († 1420), dominicain de Cordoue, ou aux franciscains, préposés, depuis 1342, à la garde des Lieux Saints, qu'est due l'introduction, dans nos couvents d'Europe, du pieux exercice qui était fort en honneur dans la cité sainte ? Toujours est-il qu' « ils eurent de nombreux imitateurs. Bien d'autres religieux, des prêtres séculiers et même des particuliers, après avoir fait le pèlerinage de Terre sainte, voulurent, comme eux, par des images ou des bas-reliefs, reproduire les stations du chemin du Calvaire, soit dans leurs jardins, soit dans leurs habitations, et ils prirent l'habitude d'aller y prier. La dévotion au chemin de la croix se répandit ainsi, peu à peu, d'autant plus facilement que les papes accordèrent à tous ceux qui faisaient ce pieux exercice, les mêmes indulgences qu'à ceux qui visitaient réellement les stations de la Voie sacrée à Jérusalem. Le zèle extraordinaire que mit saint Léonard de Port-Maurice, au XVIII^e siècle, à prêcher cette dévotion, lui fit faire le dernier pas, en fit une dévotion universelle et populaire; et maintenant, il n'est, pour ainsi dire, pas une paroisse, pas une maison religieuse, pas un oratoire, dans les pays catholiques, qui ne possède son chemin de la croix. » Boucard, *op. cit.*, p. 117, 118.

L'Église, ai-je dit, attache à l'exercice du chemin de la croix de très nombreuses indulgences, plénières et partielles, applicables aux âmes du purgatoire. Est-ce à dire qu'elle entende garantir l'entière exactitude de tous les traits que représentent d'ordinaire les tableaux des stations; de tous les détails que contiennent les lectures qui s'y rapportent ? Non. L'Église affirme absolument ce que les évangiles racontent de la Passion du Sauveur, de cette Passion qui seule est imposée à la méditation dans le chemin de la croix; elle n'affirme absolument que cela. Le reste n'offre rien que de pieux et d'édifiant : aussi n'en faut-il point parler à la légère. Mais il est permis d'en peser ou d'en mesurer la valeur historique, qui, peut-être, n'est pas la même pour tous les détails. Sur la Voie douloureuse, Jésus fit-il plusieurs chutes ? Sur cette question secondaire, et d'autres encore, il sera toujours malaisé de se prononcer. Contentons-nous de méditer avec une piété émue les édifiantes leçons qui se dégagent de ces traditions vénérables.

Pareillement,— mais ceci n'intéresse directement, pour l'exercice du chemin de la croix, que les rares privilégiés à qui il est permis de le faire dans les rues mêmes de Jérusalem et à l'intérieur de la basilique du Saint-Sépulcre — tout ce qu'on affirme sur le trajet de la Voie douloureuse n'est pas d'une égale certitude. Il est extrêmement douteux, par exemple, que le prétoire de Pilate puisse être cherché à l'Antonia, et le commencement de la Voie douloureuse, dans les abords de cette forteresse fameuse. Mais qu'importe, en définitive, à notre piété que quelqu'une des stations soit fixée ici ou là, à quelques mètres de différence! Les heureux effets de notre pieux exercice ne seront pas modifiés pour si peu.

III. Avantages spirituels. — Nous savons déjà que de précieuses indulgences sont attachées au chemin de la croix : cette seule considération pourrait suffire pour nous encourager à le pratiquer avec dévotion. Mais nous devons considérer encore qu'il procure bien d'autres avantages spirituels, non moins appréciables; n'est-il pas, en même temps qu'une excellente oraison, un puissant encouragement aux principales vertus chrétiennes ?

Relisons la prière que l'on fait communément devant l'autel, avant de se rendre à la première station : « O Jésus, notre aimable Sauveur, nous voici humblement prosternés à vos pieds, afin d'implorer votre divine miséricorde pour nous et pour les âmes des fidèles défunts. Daignez nous appliquer à tous les mérites infinis de votre Passion, que nous allons méditer. Faites que, dans cette voie de soupirs et de larmes où nous entrons, nos cœurs soient tellement contrits et repentants, que nous embrassions avec joie toutes les contradictions, les souffrances et les humiliations de cette vie. Et vous, ô divine Marie, qui la première nous avez enseigné à faire le chemin de la croix, obtenez de l'adorable Trinité qu'elle daigne accepter, en réparation de tant d'injures qui lui sont faites, les affections de douleur et d'amour dont l'Esprit vivificateur nous favorisera pendant ce saint exercice. » Une large application à tous, vivants et morts, des mérites de la Passion, des sentiments de contrition et de repentir, des affections de douleur et d'amour pour Notre-Seigneur, l'acceptation courageuse des souffrances et des humiliations de cette vie : l'exercice du chemin de la croix ne produit-il pas tout cela, et tout cela n'est-il pas capital aux yeux de la foi?

Suivons Jésus, du prétoire de Pilate jusqu'au saint sépulcre.

1. *Jésus est condamné à mort.* « ... O adorable Jésus, puisque ce sont nos crimes qui vous ont conduit au trépas, faites que nous les détestions de tout notre cœur, afin que notre repentir et notre pénitence nous obtiennent pardon et miséricorde. »

2. *Jésus est chargé de sa croix.* « Considérons avec quelle douceur notre divin Maître reçoit sur ses épaules meurtries et ensanglantées le terrible instrument de son supplice. C'est ainsi qu'il veut nous enseigner à porter notre croix, en acceptant avec la plus grande résignation les maux qui nous sont envoyés du ciel, ou qui nous viennent de la part des créatures... »

3. *Jésus tombe sous le poids de sa croix.* « ... Voilà comment il a voulu expier toutes nos chutes, et nous apprendre à nous relever par les austérités de la pénitence, quand nous avons eu le malheur de tomber dans l'abîme du péché... »

4. *Jésus rencontre sa très sainte Mère.* « ... O Marie, Mère de douleurs, obtenez-nous cet amour ardent avec lequel vous accompagnâtes Jésus-Christ sur la montagne sainte, et cette fermeté que vous fîtes paraître au pied de la croix, afin que nous y demeurions constamment avec vous et que rien ne puisse jamais nous en séparer. »

5. *Simon le Cyrénéen aide Jésus à porter sa croix.* « Considérons la grande bonté de Jésus-Christ envers nous. S'il permet qu'on l'aide à porter sa croix, ce n'est pas qu'il manque de force, étant celui qui soutient l'univers; mais il veut nous enseigner à unir nos

souffrances aux siennes et à partager avec lui son calice d'amertume... »

6. *Une femme pieuse essuie la face de Jésus-Christ.* « Considérons l'action héroïque de cette sainte femme, qui s'avance à travers la foule des soldats pour voir son divin Maître. Elle l'aperçoit tout couvert de crachats, de poussière, de sueur et de sang. Un tel spectacle attendrit son âme jusqu'aux larmes; et, son amour la mettant au-dessus de toute crainte... »

7. *Jésus tombe par terre pour la seconde fois.* « ... C'est encore pour nous donner des preuves de son amour infini que Jésus-Christ permet cette seconde chute. Il veut aussi nous montrer par là que, retombant si souvent dans le péché, nous ne devons néanmoins jamais perdre confiance, mais tout espérer de sa miséricorde, et qu'au milieu des plus grandes afflictions il ne faut pas se laisser aller au découragement... »

8. *Jésus console les femmes d'Israël qui le suivent.* « Admirons ici la générosité incomparable de Jésus-Christ. Il oublie, pour ainsi dire, ses propres souffrances, afin de ne s'occuper que de celles des saintes femmes et de leur procurer les consolations dont elles ont besoin... En leur recommandant de ne point pleurer sur lui, mais plutôt sur elles-mêmes et sur leur perfide patrie, il nous fait sentir que son cœur serait peu sensible à notre compassion, si nous ne commencions par pleurer nos péchés, qui sont la cause de ses douleurs... »

9. *Jésus tombe pour la troisième fois.* « Considérons l'adorable Jésus arrivé au sommet du Calvaire... Ce qui l'occupe en ce moment ce sont nos chutes sans fin et l'inutilité de son sang pour un grand nombre de pécheurs. Cette pensée cruelle... jette son âme dans une si profonde tristesse que, ses forces venant à lui manquer... »

10. *Jésus est dépouillé de ses vêtements.* Et Jésus n'ouvre point la bouche pour se plaindre. Ah! que son silence est éloquent!

11. *Jésus est attaché à la croix.* « ... O péché, maudit péché, c'est toi qui fus la cause de cette mer de douleurs... Ah! chrétiens, quel excès d'amour, quelle immense charité! Qu'à cette vue nos cœurs se déchirent et s'embrasent... »

12. *Jésus meurt sur la croix.* « ... La nature entière s'attriste... O pécheurs, n'y aura-t-il que vous qui demeurerez insensibles à ce spectacle si attendrissant? Jetez un regard sur votre Sauveur; voyez l'état affreux où vos crimes l'ont réduit. Il vous pardonne cependant, si votre repentir est sincère... »

13. *Jésus est déposé de la croix et remis à sa mère.* « Considérons la douleur extrême de cette tendre mère... Daignez, ô Mère de miséricorde, obtenir notre pardon, et nous permettre d'adorer dans vos bras votre amour crucifié... »

14. *Jésus est mis dans le sépulcre.* « ... Ensevelissez dans ce même tombeau toutes nos iniquités et nos convoitises... »

Sans doute, parmi ces stations, il en est — la dixième, la quatorzième, d'autres encore — pour lesquelles on peut concevoir des considérations, des affections ou des résolutions non moins appropriées et tout aussi pieuses, tout aussi salutaires. Mais l'expérience ne prouve-t-elle pas que, telles qu'elles sont, ces descriptions, ces méditations, ces prières émeuvent profondément les âmes et leur inspirent les plus généreux sentiments, tout en imprimant en elles les plaies de Jésus crucifié?

Sancta Mater, istud agas :
Crucifixi fige plagas
Cordi meo valide

Pour plus de détails sur la deuxième partie de cet article, on lira avec profit l'*Étude historique sur le Chemin de la Croix*, par H. Thurston; traduction de l'anglais, par A. Boudinhon, Paris, 1907. J. Bricout.

2. Chemin de croix dans l'Art. — Les scènes de la vie du Christ et particulièrement de sa Passion furent une des principales sources de l'art médiéval; on en disposa les tableaux dans le pourtour de l'église, où la Crucifixion était placée en un lieu plus élevé que les autres sujets et où nous la trouvons souvent aux vitraux des fenêtres hautes dans l'axe du chœur (par exemple, dans le magnifique vitrail de la cathédrale de Poitiers, au XII^e^ siècle). Les cloîtres qui entouraient les cimetières attenants aux églises, les oratoires particuliers recevaient aussi la même décoration si merveilleusement propre à soutenir l'âme souffrante.

Cependant les tableaux, signés de noms souvent divers dans une même série et facilement disséminés, ne nous sont guère parvenus que par unités; c'est plutôt dans les vitraux à disposition légendaire et dans les gravures que l'on peut trouver l'ensemble de la Passion. Albert Dürer, dont l'esprit fut toujours préoccupé de ce thème, en donna quatre suites. Une *Grande Passion* qui tire son nom du format employé, gravée sur *bois* en douze feuilles, de 1498 à 1510, est composée de grandes scènes aux personnages nombreux, souvent gesticulants et caricaturaux. La *Petite Passion*, gravée sur bois et éditée en 1511, comprend une série de trente-six tableaux, dont l'idée est concentrée autour de la chute d'Adam, la Rédemption et le Jugement dernier; les personnages y sont moins nombreux et d'une conception plus calme que ceux de la Grande Passion. La *Passion verte*, ainsi nommée parce qu'elle est dessinée sur papier vert, est au musée Albertina de Vienne. La composition pyramidale y est très généralement observée et l'on y sent une recherche de style que ne présentait pas la première série. Enfin, la *Petite Passion*, gravée sur *cuivre* en quinze feuilles, est la dernière en date, et la plus belle par la simplicité de sa composition et la finesse de son exécution.

Sculpteurs, émailleurs, peintres verriers, s'inspirèrent des *Passions* d'Albert Dürer et les copièrent pendant tout le XVI^e^ siècle. Il ne s'agit encore, cependant, que de scènes choisies selon le gré de l'artiste ou de celui qui fit la commande; elles portent le nom de *Passion* et non pas de *Chemin de Croix ;* c'est seulement à la fin du XVII^e^ siècle, lorsque celui-ci fut définitivement fixé dans ses quatorze stations et officiellement approuvé par les papes, que l'art commença de trouver en lui le thème presque invariable que nous connaissons.

La transformation ne fut d'ailleurs pas immédiate; on sait qu'il peut suffire d'indiquer par une croix chacune des stations : à plus forte raison une simple représentation symbolique ajoutée à cette croix est-elle acceptée par l'Église. Dans la chapelle de Versailles, à l'époque même où une dévotion nouvelle se portait vers cet exercice et où saint Léonard de Port-Maurice en allait être le plus zélé promoteur, c'est par des anges tenant les instruments de la Passion que furent évoquées les dernières souffrances du Christ. Ces figures, sculptées sur les piliers carrés à la naissance des arcades de la nef, sont d'un art délicat et charmant; des trophées d'une composition ingénieuse comprenant des objets consacrés au culte et de petites scènes inscrites dans des médaillons, viennent commenter chacun des sujets. La lanterne, la torche, l'escarcelle de Judas rappellent l'arrestation de Jésus; le voile de Véronique, l'éponge et le vase de fiel, le manteau et les clous dans un panier, la montée au Calvaire. Au pied du crucifix est le serpent qui tenta la première femme. Les stations sont au nombre de seize. Une certaine liberté dans le choix des sujets devait subsister quelque temps, puisqu'on peut encore voir, à Paris, à l'église Saint-Roch, contre le pilier du chœur, la première station d'un chemin de croix exécuté par

le sculpteur Coustou en 1757 et représentant Jésus au jardin des Oliviers.

Mais le thème définitif était fixé : le fils de Jean-Baptiste Tiepolo, Domenico, l'avait observé déjà lorsqu'il avait peint, en 1749, le chemin de croix de l'église de San Paolo. On y retrouve, quoique la délicatesse des figures y soit peut-être parfois moins grande que dans les œuvres de Jean-Baptiste, la facture magistrale et la technique, la clarté vive, l'harmonie des couleurs et l'animation des lignes qui caractérisent celui-ci. Domenico dédia au patricien Aloysius Cornelio la gravure qu'il fit des quatorze tableaux de son œuvre. Un frontispice porta à 15 le nombre des planches et réunit les instruments de la Passion : le coq dont le chant annonça le reniement de saint Pierre, l'échelle, la croix, le linceul, la couronne d'épines, les croix des deux larrons dressées sur la colline.

Les eaux-fortes d'une jolie qualité traduisent les transparences du clair-obscur de la peinture à l'huile. L'intelligence de la lumière y est servie par une facture savante et libre aux tailles rarement croisées, gardant tout le charme des gris et la vigueur des noirs.

A côté de trouvailles pittoresques, de détails d'orientalisme dont le goût lui vient de son père, l'artiste y exprime, en des accents pathétiques et quelquefois d'une ironie mordante pour l'incompréhension humaine, le sentiment religieux de sa compassion..

La *Condamnation de Jésus* ne le montre pas devant un tribunal mais couronné d'épines, sanglant, méconnaissable, présenté du haut de la terrasse d'un palais à la foule hostile où se retrouvent les haillons et les costumes somptueux de la Venise du XVIIIe siècle, où les amis du Christ, agenouillés, tendant vers lui les bras dans un geste éperdu, coudoient les furieux qui réclament sa mort. Se profilant à contre-jour sur la muraille grise, un juif hirsute et sensuel et un bourreau qui tient la croix opposent la force bestiale et mauvaise à la mansuétude du condamné divin. Plus loin, quelle douce figure triste, mais aussi quelle profondeur de pensée et de sentiment a ce Fils rencontrant sa mère! Le bourreau lui-même courbe le front, consent à une courte halte et s'assied au bord du chemin, les forcenés qui tout à l'heure encore accablaient leur victime sont graves maintenant, et leurs figures sommairement indiquées sont reléguées au dernier plan tandis qu'un gros homme important, un pharisien sans doute, reste seul insensible en regardant Marie. Dans la septième station, lorsque Jésus tombe pour la deuxième fois, c'est encore au dernier plan qu'est la meute hurlante où l'on ne distingue que trois ou quatre têtes. Vers le bourreau qui, pitoyable, l'aide à se relever, le condamné lève un inoubliable regard. La croix rugueuse, énorme, pèse sur ses épaules... mais ce qui occupe presque la moitié de la largeur du tableau ce sont trois personnages confortablement vêtus dont on voit seulement le dos ou un profil perdu. Ils passent... Le Juste succombe, la brute même en a pitié... D'une démarche molle et comme sensuelle ou dans l'indifférence de l'orgueil satisfait, ils passent! Cette page est dans sa simplicité une des plus belles de l'ensemble.

La multiplicité des chemins de croix à fournir aux églises fut cause d'une fabrication par série, dont l'art est trop souvent banni; mais l'intervention personnelle d'un véritable artiste produit de nos jours comme au temps passé des œuvres intéressantes et émouvantes.

Citons un autre ensemble, publié en album à Fribourg-en-Brisgau par les moines du Mont Beuron à la fin du XIXe siècle. Si quelques parties y sont faibles ou banales, une ferveur intense, un magnifique souffle de foi ennoblissent tout. L'influence de l'école de David s'y mélange à celle des préraphaélites et surtout de Walter Crane; les soldats romains, d'un froid classicisme, y sont conventionnels, mais les saintes femmes, Madeleine, Véronique, évoquent les types élégants et jolis de jeunes grecques de la Renaissance et les tendres figures des modernes anglais.

L'église Sainte-Clotilde, à Paris, possède un chemin de croix dont les sept premiers bas-reliefs sont de Pradier et les autres de Duret; dans la chapelle paroissiale de Saint-Honoré d'Eylau, de claires figures détachées par Joseph Aubert sur un fond d'or éclatant tirent leur caractère de la simplicité même des compositions et sont d'un joli sentiment et d'un effet décoratif.

Un chemin de croix de M. Maurice Denis nous montre, lui aussi, la note moderne. Si la douce figure du Christ y pousse parfois la délicatesse jusqu'à l'exagération, des détails charmants ou profondément sentis s'y rencontrent : dans la scène magistralement traitée de la première station, un Pilate indifférent et sceptique; plus loin, un athlétique Simon de Cyrène ému et pitoyable révèlent l'observation de la vie par un artiste original et puissant; et, dans la scène peut-être trop précieuse et contournée de la sixième station, un enfant grave, apitoyé, sincère, suit des yeux le geste de sainte Véronique.

On trouve aussi les stations du chemin de croix hors des églises; au soubassement ou à l'entour de nos calvaires de Bretagne et de l'Est, des bas-reliefs les reproduisent. Au flanc de certaines montagnes ou de simples élévations de terrain, des crucifix ou des groupes sculptés commémorent les étapes de la montée tragique. L'Italie en possède de célèbres; nos grands pèlerinages en font ériger, et ce pourrait être l'occasion magnifique d'affirmer le talent de nos sculpteurs chrétiens.

Carletta DUBAC.

3. CROIX (SIGNE DE LA) — Le *Catéchisme du diocèse et de la province de Paris* ne contient sur le signe de la Croix que trois questions : « Y a-t-il un signe du chrétien plus abrégé que le symbole ? Comment fait-on le signe de la Croix ? Quand fait-on le signe de la croix ? » On se bornera ici à développer les réponses qui y sont faites.

1° *Signe du chrétien.* — Le symbole des Apôtres est un signe que l'on entend ; le signe de la croix, tel qu'on le pratique d'ordinaire, est un signe que l'on peut tout ensemble entendre et voir, puisqu'il se compose à la fois d'un geste et d'une formule. Il est bien évident que quiconque se signe pieusement, montre par là même qu'il croit à la Très Sainte Trinité, dont il nomme les adorables personnes, et à la Rédemption opérée par l'Homme-Dieu, notamment sur le bois sacré de la croix. Et ce signe, très expressif, est plus abrégé que le symbole des Apôtres lui-même, déjà si bref pourtant.

2° *Comment on fait le signe de la croix.* — « On fait le signe de la croix, disent tous nos catéchismes, en mettant la main droite au front, puis à la poitrine, ensuite à l'épaule gauche et enfin à l'épaule droite, en disant : Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il. » C'est bien ainsi, en effet, que se fait aujourd'hui, dans notre Église, le signe ordinaire ou, comme on dit, le grand signe de croix. Mais nous allons voir qu'il y en a eu et qu'il en est encore d'autres que celui-là.

D'abord, une simple réflexion. N'est-il pas un peu surprenant que, en traçant sur nous une croix, nous prononcions les noms du Père, du Fils et du Saint-Esprit ? Ne serait-il pas plus naturel que nous exprimions notre vénération de la croix et notre reconnaissance pour le Sauveur crucifié, en disant, par exemple : « Loué soit Jésus-Christ qui nous a sauvés par sa

sainte croix! » Avant de faire le grand signe de croix, les pieux Espagnols, encore de nos jours, en font d'abord le petit signe, sur le front, les lèvres et la poitrine, en disant : « Par le signe de la sainte croix, délivrez-nous, Seigneur, notre Dieu. » Ce sont là des paroles si bien adaptées au geste qu'elles paraissent dater d'une antiquité fort lointaine.

Quoi qu'il en soit de ce point précis, il est sûr que les paroles prononcées actuellement, complètent à merveille la profession de foi que le seul geste implique déjà. Le signe de croix proclame du même coup notre croyance aux trois principaux mystères de la religion : Sainte Trinité, Incarnation et Rédemption.

Il est certain aussi que c'est par le petit signe de croix que l'on a débuté, dès les temps apostoliques, sur le front du chrétien d'abord, et bientôt, surtout après le triomphe du christianisme, sur les objets les plus variés. Au VI^e^ siècle, et peut-être auparavant, on se signe le front et la poitrine. Plus tard seulement apparaît notre triple petit signe de croix, sur le front, les lèvres et le cœur, tel que nous le faisons, à la messe, avant de lire ou d'entendre lire l'évangile. Quant à notre grand signe de croix, il date du VIII^e^ siècle au plus tôt, tant en Occident, semble-t-il, qu'en Orient. Il ne paraît pas que le moyen signe de croix (du front au menton), qu'on voit usité dans l'Espagne du Moyen Age, soit antérieur au grand signe; on pense plutôt qu'il lui est postérieur, attendu que l'on paraît avoir signé le front et la poitrine avant les lèvres. Au surplus, les usages pouvaient varier d'un pays à l'autre. Ici, on imitait les grecs et, dans le grand signe de croix, on portait la main de l'épaule droite à l'épaule gauche; là, comme chez nous présentement, on allait de gauche à droite. Ici, on faisait le grand signe de croix avec trois doigts seulement, en souvenir et en honneur des trois personnes de la Sainte Trinité; là, mais un peu plus tard, on le fit, comme les bénédictins, avec la main entière. Cf. pour cet historique du signe de la croix, le *Month*, de décembre 1911, et la *Revue du Clergé français*, du 1^er^ octobre 1912; L. Rouzic, *Les plus belles prières*, Paris, 1923, t. I.

Aujourd'hui donc, outre le signe de croix que le prêtre fait, sans les toucher, sur les personnes ou les choses qu'il bénit, le grand et le petit signes de croix restent couramment usités parmi les chrétiens. C'est le grand qui est surtout le signe ou la marque publique de la foi; le petit est plutôt un moyen, tout privé, de dire à Notre-Seigneur qu'on croit en lui (front) et qu'on veut conformer ses paroles (lèvres) et ses sentiments ou sa vie (poitrine ou cœur) à sa foi au saint Évangile. Il est des cas où l'on ne peut guère tracer sur soi le grand signe; le petit, s'il est fait pieusement, suffira pour prouver à Dieu, au Christ Jésus, qu'on pense à lui, qu'on lui reste fidèle et qu'on l'aime.

Ainsi chargé de foi et d'amour reconnaissant, le signe de la croix demande à être fait lentement, gravement, avec piété. On a dit du célèbre jésuite de Ravignan, conférencier de Notre-Dame, que ses signes de croix étaient des sermons, et que ceux de Bernadette, la sainte voyante de Lourdes, avaient quelque chose de céleste. Pourquoi les nôtres sont-ils si peu édifiants! Il serait si facile, cependant, de nous mettre tout de suite en « état de prière » par un bon et beau signe de croix, fait simplement et chrétiennement, sans respect humain comme sans grimace ni affectation d'aucune sorte!

3° *Quand faut-on le signe de la croix ?* — Le catéchisme de Paris répond : « On fait le signe de la croix avant et après les prières et quand il est nécessaire de montrer que l'on est chrétien. » Le catéchisme, évidemment, ne parle là que pour les fidèles : il n'avait pas à rappeler aux prêtres les signes de croix qui leur sont prescrits par la liturgie. Comme lui, bornons-nous à ce que comporte la vie ordinaire de tout chrétien.

Il est assez rarement « *nécessaire* de montrer que l'on est chrétien, » bien qu'il *convienne* plus souvent de le faire : par exemple, quand on passe devant une église, à côté d'un convoi funèbre, etc. Mais « avant et après les prières » est chose plus fréquente, pourvu que l'on prenne au sérieux la parole de Notre-Seigneur : « Il faut prier toujours. » Un bon chrétien commence et finit sa journée, ses repas, son travail par la prière, donc par le signe de la croix, grand ou petit. Et que d'autres occasions où il prie! Est-il tenté ou en danger, il appelle Dieu à son aide; éprouvé de quelque façon, il exprime à Dieu sa soumission; heureux, il dit à Dieu sa reconnaissance. Il prie pour ses frères comme pour lui-même, pour les morts comme pour les vivants. Or chacune de ses prières, même la plus brève « oraison jaculatoire », serait fort heureusement accompagnée d'un signe de croix, ne fût-ce que sur le cœur, car ce signe est déjà lui-même une prière très agréable à Dieu et très efficace. Bref, le seul fait de se signer « avant et après les prières » implique des signes de croix assez fréquents.

Il faut donc, si l'on veut qu'ils soient une profession de foi ou une prière, se mettre en garde, non seulement contre le lâche respect humain, mais encore contre la pernicieuse routine.

M. l'abbé E. Duplessy rapporte le joli trait suivant, *Histoires de catéchisme*, Paris, 1924, t. I, p. 32 :

> Le Sénat s'était constitué en Haute-Cour pour juger un procès politique. Le poète breton, Théodore Botrel, avait été cité comme témoin. Lorsque fut venu son tour de comparaître, le président l'invita à prêter serment. Botrel cherche des yeux le crucifix. Ne l'apercevant nulle part, il dit :
>
> — Je suis chrétien, je suis donc un crucifix vivant.
>
> Alors, faisant un grand signe de croix, il ajouta :
>
> — Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, je jure de dire la vérité.
>
> On dit (ajoute malicieusement M. Duplessy) que quelques sénateurs faillirent s'évanouir.

Si tous les chrétiens avaient ainsi conscience de ce que représente vraiment le signe de croix le plus modeste, ils le feraient plus souvent et, surtout, beaucoup mieux.

J. Bricout.

4. « CROIX », Journal. — La *Croix* a été fondée par le P. Vincent de Paul Bailly. La question d'un journal quotidien populaire était, depuis longtemps déjà, envisagée par le célèbre assomptioniste et son supérieur général, le P. Picard. « L'*Univers*, grand journal de doctrine, occupait une place illustre, la première, dans la presse religieuse; mais par la haute tenue de sa rédaction et aussi par son prix élevé, il s'adressait à une élite et ne visait pas les masses. Or c'est le grand public qu'on voulait atteindre, et il fallait pour cela un journal d'information populaire et à très bon marché » (Lacoste). La création en fut décidée en mai 1883. Le P. Bailly annonça sans tarder l'heureuse nouvelle dans le *Pèlerin*, — ce premier-né de la Bonne Presse, qui depuis a mis au jour tant de publications aussi utiles que variées. D'assez grosses difficultés surgirent aussitôt. Je ne parle pas du manque d'argent, qui eût arrêté des fondateurs moins confiants en la Providence; ni des burlesques poursuites dont on fut menacé par le gouvernement pour avoir imprimé que le journal « se vend *un sou* » (il fallait dire *cinq centimes*, afin de se mettre d'accord avec le système métrique!). Je parle surtout de la crise terrible qui faillit tuer la *Croix* lorsque, déférant au désir du cardinal Guibert, archevêque de Paris, elle supprima le grand Christ qu'elle avait fièrement arboré. Des sages ou des timides estimaient qu'il y a

profanation à placer un Christ en tête d'une feuille exposée à traîner partout! Dieu merci, l'épreuve ne dura pas : le Christ reparu, les abonnés revinrent, et depuis ils n'ont cessé de se multiplier, pour atteindre aujourd'hui le chiffre de 300 000.

Ce succès s'explique par la forte et intelligente organisation qu'on sut établir pour assurer la diffusion du journal, et aussi, il n'est que juste de le proclamer, par le mérite de ses rédacteurs, entre autres, le P. Bailly (le Moine), l'abbé Loutil (Pierre l'Ermite), Jean Guiraud, etc. Ajoutons que la *Croix* répond à de véritables besoins qu'aucun autre journal de Paris ou de la province ne satisfait au même degré. D'une part, elle est faite pour charmer les personnes simples et pieuses, et, d'autre part, la crânerie avec laquelle elle mena toujours le bon combat, plaît aux catholiques militants qui, mettant les intérêts religieux par-dessus tout, entendent se désintéresser, dans une large mesure, des querelles purement politiques.

Mais, précisément, cette belle hardiesse qui faisait l'attrait et la force du journal, lui valut de nombreux et redoutables ennemis. On ne lui pardonnait point le rôle qu'il avait joué dans l'affaire Dreyfus, ni surtout sa puissante manière de défendre l'Église. La congrégation des « moines-ligueurs » fut, en janvier 1900, condamnée à se dissoudre, et Léon XIII, pour éviter, pensait-il, un plus grand mal, invita les assomptionistes à ne plus participer désormais à la rédaction de la *Croix*. En soldats dociles et disciplinés, les assomptionistes obéirent généreusement, si pénible que fût le sacrifice qui leur était demandé.

Waldeck-Rousseau et ses amis croyaient être débarrassés de la *Croix*. Il n'en fut rien. M. Paul Féron-Vrau la sauva. La Société Jeanne d'Arc, puis une société anonyme, dont ce grand catholique est le président, devinrent propriétaires et maîtres de la Bonne Presse et du quotidien qui en est comme le héraut principal. Puissamment secondé par les *Croix* régionales, — auxquelles la *Croix* de Paris, tout en leur laissant leur autonomie et leurs responsabilités financières, concède gracieusement son titre et même, au besoin, une partie de sa rédaction, — notre journal catholique populaire a encore de beaux jours à vivre et de grands services à rendre.

La *Croix* ne paraît pas le lundi, afin de laisser à son personnel le repos du dimanche : ses lecteurs acceptent volontiers cette privation dans l'intérêt de leurs frères et dans l'espoir que ce bon exemple sera suivi. Mais elle trouve, pendant les six autres jours de la semaine, le moyen de donner toutes les nouvelles ou de traiter tous les sujets, d'ordres fort divers, qui sont de nature à intéresser ses myriades de lecteurs. Bien informée, suffisamment doctrinale, convenablement rédigée, elle fait honneur à l'Église et à la France, auxquelles elle est dévouée avant tout.

Sur les origines et les vingt premières années de la *Croix*, comme sur l'Œuvre de la Bonne Presse, on lira avec intérêt E. Lacoste, *Le Père V. de P. Bailly*, Paris, 1913.

J. Bricout.

CROIX-ROUGE FRANÇAISE. — Se compose de trois Sociétés reconnues d'utilité publique et rattachées au Service de santé de l'Armée : 1° la Société française de secours aux blessés militaires, 21, rue François Ier, Paris-8e (1864); 2° l'Union des Femmes de France, 16, rue de Thann, Paris-17e (1881); 3° l'Association des Dames françaises, 12, rue Gaillon, Paris-2e (1879).

Ces trois Sociétés, lit-on dans *Paris charitable, bienfaisant et social*, Paris, 1921, p. 884, sont régies par le décret du 19 octobre 1892, qui leur confère les mêmes droits et leur impose les mêmes obligations : créer des hôpitaux auxiliaires dans les places de guerre, villes ouvertes et autres localités désignées par le ministre de la Guerre; prêter leur concours au service de l'arrière en ce qui concerne les hôpitaux auxiliaires de ce service; faire parvenir aux destinations indiquées par les ministres de la Guerre et de la Marine les dons recueillis pour les malades et les blessés. En outre la Société française de secours aux blessés est chargée du service des infirmeries de gares. Les trois Sociétés, tout en préparant le matériel, en recrutant et en instruisant le personnel nécessaire aux formations sanitaires dont elles ont accepté la création, interviennent en temps de paix pour : seconder le service de santé militaire dans les expéditions coloniales par l'envoi de personnel et de matériel; secourir les victimes en cas de désastres publics en France ou à l'étranger; venir en aide aux Croix-Rouges étrangères, en envoyant personnel et matériel sur le théâtre des opérations; envoyer d'une façon permanente aux soldats aux colonies, vêtements, réconfortants, douceurs, livres, journaux, jeux, etc.; donner des secours aux soldats rapatriés convalescents, infirmes ou sans travail.

Ces Sociétés, de plus, assurent leur assistance aux familles des soldats sous les drapeaux, entretiennent des soupes populaires, des œuvres pour les enfants, etc. Elles comptent, à elles trois, presque trois cent mille membres, et c'est tout à l'honneur des femmes françaises.

J. Bricout.

CROMWELL Olivier, protecteur d'Angleterre, né à Huntingdon le 25 avril 1599. Il fit ses études au collège Sidney Sussex de l'Université de Cambridge, où prévalaient les idées puritaines. En 1628, il fut élu député d'Huntingdon, au parlement convoqué par le roi Charles Ier. Il n'y joua d'ailleurs aucun rôle, prit seulement la parole une fois, le 11 février 1629, pour réclamer la liberté de prêcher la doctrine puritaine et de développer les controverses religieuses. Lorsqu'il fut envoyé en 1640 au Court Parlement, puis au Long Parlement par la ville de Cambridge, il siégea forcément avec les hommes du parti avancé. Cromwell fut un des promoteurs les plus résolus de toutes les mesures qui furent prises pour subordonner l'armée au Parlement et pour mettre le pays en défense contre le roi. Dès le début de la guerre civile, il se joignit à l'armée parlementaire. Il se trouva, comme malgré lui, entraîné à poursuivre le roi, qui s'enfuit dans l'île de Wight (1647). Cromwell considérait les batailles comme des jugements de Dieu et déclarait que la Providence avait clairement manifesté sa volonté, à laquelle tous devaient se conformer. Charles Ier fut enlevé de l'île de Wight. On le mit en jugement, il ne pouvait échapper à une condamnation (1648). Cromwell fut le véritable auteur de l'exécution du roi. Il fut aussi son héritier. La guerre éclata entre tous les détenteurs du pouvoir. Finalement la dignité de Protecteur (*lord protector*), fut offerte à Cromwell qui l'accepta. Le 16 décembre 1653, il prit solennellement possession du pouvoir à Westminster en présence des officiers de l'armée, des autorités municipales de Londres, d'un grand nombre de fonctionnaires et de juges. Le 14 avril 1654, il s'installa dans les appartements royaux de Whitehall. Il possédait, sans le titre, l'autorité royale.

La législation nouvelle dont il dota le triple royaume lui fait honneur. En Angleterre la grosse affaire fut la réorganisation de l'Église. Un comité d'enquête examina les titres des candidats aux bénéfices; des commissions surveillèrent les mœurs des ecclésiastiques; des droits égaux furent accordés aux trois principaux groupes religieux : presbytériens, baptistes et indépendants. Les catholiques, considérés par Cromwell comme un parti politique, restaient exposés aux rigueurs des lois anciennes; mais Cromwell les traita avec une certaine douceur. Toutes les sectes protestantes étaient tolérées au même titre. Toutefois, après 1655, les anglicans épiscopaux ne purent plus célébrer leur culte que privément. Les prédicateurs anabap-

tistes qui attaquaient le gouvernement furent emprisonnés. Les sociniens étaient aussi maltraités que les papistes; on ne les regardait pas comme protestants. Les juifs chassés depuis quatre siècles furent tolérés à Londres. En somme, au regard de la tolérance religieuse, Cromwell était en avance sur son temps; et cela est à remarquer chez un puritain aussi fervent.

Des complots se tramèrent néanmoins contre sa vie. Un heureux hasard le sauva en janvier 1657, quand on essaya de le faire sauter dans sa chambre à coucher. Quelques coupables furent exécutés; et des fêtes célébrèrent le salut du Protecteur. Ses amis profitèrent de l'enthousiasme du peuple pour proposer au Parlement de donner à Cromwell le titre de roi. Le 25 mars, 123 voix contre 62 décidèrent de l'inviter à prendre le titre, la dignité et la fonction de roi d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande. Après mûre réflexion Cromwell refusa.

Il y aurait long à dire sur sa politique extérieure. Notons seulement que la grandeur maritime de l'Angleterre lui doit beaucoup. Bref, Olivier Cromwell fut un grand homme d'État, doublé d'un mystique. L'étude de ses lettres ne permet guère de suspecter sa sincérité; d'un bout à l'autre de sa vie il s'est regardé comme un instrument de Dieu. Il mourut le 3 septembre 1658, et il mourut calme, persuadé qu'il était en état de grâce. Ses funérailles furent célébrées avec une splendeur inouïe; on y dépensa 80 000 livres sterling. Son corps fut déposé dans l'abbaye de Westminster, d'où on devait le tirer plus tard outrageusement.

Guizot, *Histoire de la République d'Angleterre et de Cromwell*, 2 vol., Paris, 1870; bibliographie détaillée dans le *Dict. of national Biography* de Leslie Stephen, t. XIII, p. 184-186, au mot *Cromwell*.

E. VACANDARD.

CROOKES William. — Né à Londres en 1832, mort en 1919, mathématicien, chimiste, physicien, membre de la Société royale de Londres, l'inventeur du thallium, d'un quatrième état de la matière dit matière radiante, du photomètre de polarisation, du microscope spectral, William Crookes nous intéresse ici pour ses recherches sur le spiritisme. Il expérimente d'abord avec Daniel Douglas Home et miss Kate Fox, une des célèbres sœurs Fox américaines, chez qui s'étaient produites les premières manifestations spirites. Pareilles manifestations se produisent en sa présence : mouvements de corps pesants avec ou sans contact, phénomènes de percussion à distance, lévitation de tables, de chaises, de corps humains, écriture directe, apparition de globes lumineux. En janvier 1874, commencent ses expériences avec miss Florence Eliza Cook, une jeune fille de dix-huit ans, qui se disait en communication avec un esprit désincarné du nom de Katie King. Dans une série de séances l'esprit se matérialise. Une forme enveloppée de tissus blancs se montre à l'ouverture d'un rideau ou à côté du rideau, bien plus se promène par la chambre, tandis que le médium Florence Cook, qui lui prête son fluide, demeure étendue, en une profonde léthargie, dans le cabinet noir fermé par le rideau.

Sur quoi il convient de faire trois observations :

1° Si l'on étudie exactement les procès-verbaux des séances, on voit que jamais Florence Cook et le fantôme de Katie King ne se sont montrés manifestement comme deux êtres matériels distincts, ayant chacun sa personnalité et sa vie. Quand le fantôme apparaît, ou le médium reste invisible ou, à sa place, se voit une forme mal définie, comme un paquet de vêtements.

2° Après la séance du 21 mai 1874, où le fantôme de Katie King fit ses adieux à l'assistance, William Crookes s'enferma dans un silence absolu au sujet de ces manifestations. Il ne le rompit qu'en 1898. Il maintenait les comptes rendus publics, mais déclarait que, s'il avait à étudier présentement ces questions, il s'y prendrait autrement.

3° Le 9 janvier 1880, Florence Cook, alors Mme Comer, opérait. Un esprit, du nom de Marie, auquel elle prêtait son fluide, apparaissait : le médium était censé rester lié derrière le rideau sur une chaise. Tandis que le fantôme se montrait dans la salle, deux assistants se lèvent. L'un lui coupe la retraite, l'autre, écartant le rideau, découvre aux spectateurs la chaise vide et les vêtements que le médium avait laissés.

William Crookes, *Recherches sur les phénomènes du spiritualisme*, Paris, s.-d.; Lucien Roure, *Le merveilleux spirite*, 5e édit., Paris, 1923, p. 29-49.

Lucien ROURE.

CROSSE. — Bâton pastoral que portent les évêques et certains abbés, la crosse ne fut d'abord qu'une canne recourbée, ou terminée soit par une sorte de bouton soit en forme de T grec (*tau*). La matière et l'ornementation en étaient des plus variables. Saint Burchard, évêque de Wurzbourg, avait un simple bâton de sureau; mais celui-ci est cité comme une exception et la partie supérieure de cet emblème de la dignité épiscopale n'était guère exécutée en bois sans que l'or, l'argent ou les pierres précieuses ne le vinssent enrichir. La corne, le cristal de roche, les métaux communs ou précieux, l'ivoire étaient fréquemment choisis.

La forme dite *férule*, bâton terminé par un simple bouton, comportait naturellement moins de décorations artistiques que le *tau* ou la *crosse* proprement dite. On la trouvait représentée dans les premiers vitraux exécutés au XIIe siècle pour Notre-Dame de Paris; mais c'est justement à cette époque qu'on l'abandonna. Un *tau* d'ivoire conservé au musée de Rouen, orné de rinceaux, d'animaux et de figures, est attribué au IXe ou Xe siècle; celui de saint Héribert, à Deutz près de Cologne, comprenait un bas-relief central sur chacune des deux faces, une monture d'argent gravé et deux têtes de dragons infléchies qui formaient les extrémités de la traverse.

La *crosse* recourbée devint d'un usage exclusif à partir du XIIIe siècle. Elle se relie à la hampe par un *nœud*, sorte de boule ou d'ornement en relief. Des dragons étouffés par la croix, luttant avec le lion ou avec le bélier et l'agneau ou bien encore mordant une pomme, broutant un feuillage où passent des animaux, constituent la partie arrondie; d'autres fois ce sont des tiges fleuronnées, à fleurs épanouies. Dans l'espace circonscrit par cette tige, la victoire de saint Michel sur le démon, l'Annonciation, la Vierge et l'Enfant, la Crucifixion, le Christ bénissant, le Couronnement de la Vierge, etc., rappellent la Rédemption, le triomphe du Christ et de l'Église. Aux XIVe et XVe siècles, le nœud prend fréquemment la forme d'un édifice architectural dont les arcades abritent des statuettes; au XVIe, la volute se cambre et rejoint son point de départ, formant ainsi une figure fermée, souvent circulaire, de moins en moins ornée à l'intérieur au XVIIe et au XVIIIe siècle. Quant aux crosses modernes, elles dérivent de celles du Moyen Age et sont rarement cambrées.

Carletta DUBAC.

CROUZIL Lucien, né en 1875 au Faget (Haute-Garonne), aumônier du lycée de Toulouse, professeur de droit civil ecclésiastique à l'Institut catholique, vice-président de l'Académie de législation, membre de plusieurs autres sociétés savantes.

A collaboré ou collabore à un assez grand nombre de journaux ou revues catholiques: l'*Univers*, la *Revue du Clergé français*, le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, la *Revue catholique des institutions et du droit*, la *Revue de l'Action populaire*, etc.; ainsi qu'à maintes revues techniques : l'*Année administrative*,

la *Revue générale du droit*, la *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, la *Revue critique de législation et de jurisprudence*.

Principaux ouvrages : *La liberté d'association*, Paris, 1907; *Traité de la police du culte*, Paris, 1908; *Les droits du curé dans son église*, Paris, 1910; *Le prêtre et les libertés publiques*, Paris, 1911; *Le régime légal du culte catholique*, Reims et Paris, 1911; *Guide juridique du clergé et des œuvres catholiques* (en collaboration avec M. Tony Catta), Paris, 1914; *Associations cultuelles et associations diocesaines*, Paris, 1924.

Tous les articles de droit civil ecclésiastique, pour ce *Dictionnaire*, lui ont été confiés.

J. Bricout.

CROYANCE. — La croyance est l'action de croire, c'est-à-dire, au sens le plus général, de donner l'adhésion de son esprit à quelque objet. Ceci permettrait à la rigueur de nommer « croyance » tout jugement que nous portons; mais en parlant de croyance, on attire l'attention sur la modalité de cette adhésion, si bien que, les modalités de cette adhésion pouvant être très différentes, il ne faut pas s'étonner de la multiplicité des nuances que peut comporter l'emploi du terme croyance. La plus fréquente est celle d'adhésion sur la foi d'autrui, par acceptation de son autorité : en ce sens croyance et foi seraient strictement équivalents; mais la foi devant être traitée à part, on se bornera ici à l'examen philosophique de la valeur des croyances et de leur genèse subjective.

On peut se placer tout d'abord au point de vue du degré de fermeté de l'adhésion; pour classer les croyances de ce point de vue, il faudrait parcourir toute la gamme des degrés de fermeté possibles, depuis la conviction religieuse la plus enracinée, capable de faire de quelqu'un le *martyr de sa croyance*, jusqu'à l'opinion la moins consistante, *vague croyance* que son titulaire ne se justifierait même pas à lui-même s'il y prêtait attention. Pratiquement, il faut donc préciser, quand il y a lieu, ce degré de certitude ou de probabilité : croyance absolument certaine, celle que mérite notre foi catholique; croyances de certitude relative ou même croyances qui ne sont que des opinions plus ou moins probables, celles qui sont dues par exemple aux dires de notre entourage ou des auteurs que nous lisons.

Il faut remarquer ensuite que ce qui caractérise la croyance d'une façon générale, — caractère commun par conséquent à toutes les nuances de croyance qui viennent d'être mentionnées, — c'est le fait que l'adhésion en quoi consiste une croyance n'est pas une adhésion relevant uniquement de causes intellectuelles. Croyance s'oppose à science; à parler strictement, un mathématicien ou un astronome ne croient pas les conclusions qu'ils ont établies, ils les *savent*. De ce point de vue, les croyances doivent être classées selon leur valeur comme acte intellectuel, et voici de nouveau toute la gamme, depuis l'inestimable possession de la vérité religieuse jusqu'à l'erreur la plus grossière. Le fait que l'objet cru est aimé par le cœur en même temps que saisi par l'esprit, ou même n'aurait pas été saisi au cas où auraient manqué certaines dispositions morales, n'infirme pas nécessairement la valeur de cette saisie intellectuelle. La possibilité d'un tel cas a été analysée à l'article Certitude libre; voir aussi l'article Foi. Le contenu de notre foi catholique est croyance pour nous et non pas science, c'est-à-dire que l'adhésion que nous y donnons ne dépend pas seulement de causes intellectuelles, mais dépend aussi de causes morales; ce contenu est au contraire la suprême science si on examine uniquement sa valeur intellectuelle en tant que telle. A l'extrême opposé, le fait que la croyance dépend immédiatement de la volonté libre rend possible l'existence d'une adhésion très ferme là où le contenu intellectuel est parfaitement indigne de cette adhésion; c'est le cas des préjugés invétérés, des aveuglements d'origine sentimentale, bref de toutes les erreurs tenant à ce qu'on a cru ce qu'on voulait qui fût au lieu de vouloir ne croire qu'après avoir vu ce qui était — quel qu'il pût être. En pratique, il faut s'adresser perpétuellement à soi-même le conseil que Newman, au moment précis où par son abjuration il allait faire à l'amour de la vérité le sacrifice le plus complet, adressait à son lecteur dans les dernières lignes de l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* : « ... ne décide pas que la vérité est ce que tu désires qu'elle soit, et ne fais pas une idole des préjugés que tu chéris. » Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX^e^ siècle*, t. I, p. 319.

Chez la plupart des modernes depuis Kant, l'opposition de la croyance à la science est généralement exagérée; de ce que l'adhésion-croyance ne se justifie *pas uniquement* par des raisons d'ordre intellectuel, on passe à prendre pour entendu que ses raisons intellectuelles sont insuffisantes dans leur ordre; or cette insuffisance est possible et souvent réelle, mais le contraire est possible aussi. On oublie tout simplement qu'entre des raisons intellectuelles nécessitantes par elles seules et des raisons intellectuelles insuffisantes, il y a place pour une troisième catégorie : des raisons intellectuelles suffisantes mais non nécessitantes par elles seules. Ceci évidemment ne se conçoit que dans le cas d'un objet d'assentiment assez complexe pour prêter à la discussion et gros de conséquences capables de solliciter la partialité pour ou contre. Pratiquement, il faut se refuser à cette exagération qui nie la valeur intellectuelle des objets de croyance pour ne voir en celle-ci que la satisfaction de tendances instinctives, ou d'un besoin moral, ou même d'un vain penchant à forger au delà de l'usage légitime de notre raison des conceptions transcendantes et chimériques. Non, abstraction faite du point de vue de la bonne foi subjective, en soi la croyance comme tout assentiment de l'esprit n'est légitime qu'à un titre, au titre de vérité.

L'article *Croyance* du *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III, col. 2364 sq., contient, outre de nombreuses indications omises ici, une bibliographie du sujet.

P. Monnot.

CRYPTESTHÉSIE. — Sous ce nom qu'il a créé lui-même, Charles Richet range presque toute la métapsychique subjective, ce que jadis les magnétiseurs entendaient par *Lucidité* ou *Clairvoyance* : mots compris de tout le monde qu'il eût été désirable de garder. Fr. Myers disait *Télépathie* et *Télesthésie* : mots plus simples, dont le premier a fait fortune, mais qui ont le défaut de préjuger le mode de transmission de la connaissance. La *télépathie*, en effet, non d'après l'étymologie du vocable, mais selon l'opinion vulgaire, implique transmission par un milieu vibratoire ou par un fluide émis.

De tout temps, des phénomènes de lucidité ou de clairvoyance ont été signalés. Il est difficile de savoir ce qu'il y a d'exact dans les faits rapportés. De nos jours, deux savants ont particulièrement étudié ces phénomènes : le docteur Charles Richet et le docteur Eugène Osty. Le premier a réuni de nombreuses observations faites en dehors de lui, en particulier par la *Society for Psychical Research*, de Londres. Dans ces dernières années, cette société a fait porter son principal effort sur l'étude des faits de clairvoyance. L'*Institut Métapsychique International*, de Paris, s'en est occupé dès le début (1919). Récemment, sous le coup des déconvenues que lui avaient attirées ses expérimentations de métapsychique objective (voir ce mot), déplacements d'objets, lueurs, apparitions,

elle a annoncé son dessein de donner sa principale attention aux phénomènes de métapsychique subjective. Le second, le docteur Osty, s'est livré sur ce point à des enquêtes personnelles, méthodiques. Nous résumerons l'exposé de leurs travaux, en y ajoutant quelques observations.

I. Ce que pense de la cryptesthésie le docteur Charles Richet. — *a)* Prenons d'abord les individus *normaux*, c'est-à-dire doués d'une sensibilité normale. On leur donne à deviner des cartes, des dessins, des photographies. Les réussites l'emportent sur les échecs plus que la moyenne obtenue par le calcul des probabilités le demanderait. Il est donc permis de dire qu' « il existe à peu près chez tous les hommes, même les moins sensibles en apparence, une faculté de connaissance autre que les facultés de connaissance habituelles. Mais, chez les non-sensitifs, cette faculté de connaissance est extrêmement faible, presque négligeable. Sans doute, cette connaissance s'exerce plus facilement pour une grande émotion, pour une scène tumultueuse, que pour la représentation d'un chiffre abstrait, ou d'une carte de jeu. Pourtant, on réussit (très faiblement) même en employant un chiffre abstrait ou une carte de jeu. » *Traité de métapsychique*, 2e édit., p. 101-117.

Observations. — Il est superflu et gratuit de parler d'une faculté nouvelle de connaissance. Il suffit de dire que, sous certaines conditions, nos facultés de connaître acquièrent une puissance, une portée, une pénétration qu'elles n'ont pas à l'état normal. Supposer des facultés inconnues impressionnées par des forces inconnues, c'est une hypothèse trop commode, n'expliquant rien, car elle revient à ramener un phénomène X à une cause X. — Les expériences méthodiques, donnant lieu à une application scientifique du calcul des probabilités, ont porté précisément non sur des événements sensationnels, mais sur des chiffres et des cartes.

b) « Il est établi que l'*hypnotisme* augmente la cryptesthésie. Mainte personne, incapable, quand tous ses sens sont éveillés, de donner quelque phénomène transcendental, deviendra, par moments, lucide quand on l'aura hypnotisée. Au lieu de supposer l'existence, très douteuse, d'un fluide magnétique (inconnu) qui aurait provoqué la cryptesthésie, il vaut mieux admettre que l'état hypnotique facilite la cryptesthésie, parce qu'elle abolit ou diminue l'esthésie normale. C'est une hypothèse, mais une hypothèse vraisemblable. » En d'autres termes, l'état hypnotique, en atténuant les sensations trop fortes, laisse le champ libre aux sensibilités mystérieuses. On ne peut attribuer au hasard les réponses, si nombreuses, de clairvoyance, faites par des sujets en état d'hypnotisme ou de somnambulisme. *Ibid.*, p. 137-164.

Observations. — On peut admettre que l'hypnotisme donne plus d'acuité à certains modes de nos facultés de connaître. Mais défions-nous des somnambules-lucides de profession, et des sujets à expériences de cliniques.

c) « Dans les expériences spiritiques, continue M. Charles Richet, où une personnalité étrangère semble apparaître et dicter des réponses, et spécialement chez les grands médiums, comme Mme Piper, par exemple, la preuve de la cryptesthésie apparaît avec une évidence éclatante, sans que cependant il soit possible, en toute rigueur scientifique, de conclure à l'intervention d'une personnalité étrangère, intelligente. » *Ibid.*, p. 272.

Observations. — M. Charles Richet distingue ce cas du précédent parce qu'il arrive, dit-il, aux médiums de recevoir des communications en plein éveil. Mais il reste vrai que les communications des médiums se font surtout en état de transe, et cet état, s'il est sincère, semble bien un mode de l'état hypnotique. Fr. Myers, Oliver Lodge, William James, R. Hodgson, J. Hyslop ont proclamé la lucidité de Mme Piper. Mais quand un cas de clairvoyance spirite a pu être analysé, disséqué scientifiquement, l' « évidence éclatante » dont on parle pâlit singulièrement. Les partisans de la clairvoyance, et parmi eux Charles Richet, se rejettent sur la masse des faits : il est inadmissible, disent-ils, que la fraude, l'erreur ait pu persister en cette multitude de communications. Mais une masse de probabilités, contrebalancées par des doutes sérieux, peut-elle engendrer une certitude véritable ?

d) Il y a des cas où la sensibilité tactile, auditive, visuelle, est extraordinairement accrue. Un sujet perçoit au toucher, à l'audition, à la vue un objet soigneusement enveloppé, tenu éloigné, séparé par un obstacle. Un sujet lit une lettre qu'on lui met sur le front. Il se fait une transposition des sens. *Ibid.*, p. 222-257.

Observations. — M. Richet observe lui-même que la connaissance du monde extérieur nous arrive par la voie des cinq sens, et qu'avant d'imaginer des sensibilités fantaisistes ou des transpositions réelles, il convient de se demander si nos sens ordinaires, agissant en de certaines conditions, ne suffisent pas à rendre compte de ces perceptions anormales.

II. Ce que pense de la cryptesthésie le docteur Eugène Osty. — Le Dr E. Osty étudie la cryptesthésie sous le nom de *Connaissance supra-normale.*

1. Il y a d'abord, dit-il, une connaissance supra-normale qui se rapporte au *sujet lui-même.*

a) Communément, chacun n'a de ses tissus et de ses organes qu'une sensation confuse. En certains sujets, il arrive que la sensibilité prend une acuité étrange et s'accompagne de représentations mentales nettes. C'est ce que l'on appelle l'*Autoscopie.*

b) En outre, les *pressentiments* vagues ne sont pas rares, quoique déjà déconcertants. Mais parfois un être humain, en pleine santé, sans nulle donnée de sa perception normale, sent nettement l'approche de sa mort accidentelle ou naturelle et des circonstances de cette mort. Sans vouloir expliquer pareille divination, on peut dire que l'être humain est une personnalité psychique à double aspect. Un psychisme supérieur montre la pensée travaillant sur les apports des sens et selon un processus mental déterminé. Un autre plan de fonctionnement révèle une intelligence latente qui « s'informe à d'autres sources que celles d'où viennent nos sensations et construit sa connaissance par des procédés autres que ceux de l'intelligence consciente. » *La connaissance supra-normale*, p. 35. Les *intuitifs* ne seraient-ils pas ceux chez qui s'effectue avec une facilité et une qualité diverses le passage au conscient des connaissances constituées dans l'étage subconscient ? Certains *tristes* ne seraient-ils pas des sensitifs anxieux d'un avenir douloureux ?

Observations. — Nous parlerons plus loin de l'autoscopie. Rien n'oblige à imaginer une intelligence latente distincte de l'intelligence consciente. Celle-ci peut agir selon divers procédés, selon des modes indéfinis de pénétration.

2. Il y a une connaissance supra-normale qui se rapporte *aux choses du dehors.*

Elle peut avoir pour objet les qualités secrètes de la matière, telle la science des sourciers; elle peut avoir pour objet les événements soit présents soit futurs. Les hyperconnaisseurs se sont jusqu'ici présentés comme spécialisés. Tel pénètre les vies individuelles, le secret des consciences, qui ne connaît rien du réel, un objet perdu, un trésor caché. Et ici qui peut le plus ne peut pas nécessairement le moins : tel à qui se dévoile l'avenir ignore ce qui se passe dans une chambre voisine.

Pour déterminer, si possible, le mécanisme de la

connaissance supra-normale à objectif humain, il importe d'étudier, tout ensemble, le rôle du sujet métagnome (doué de connaissance supra-normale) et le rôle de l'être humain objet de ses perceptions métanormales. Quelle est l'action de l'un et de l'autre ?

a) Pour désigner des affections morbides cachées, le clairvoyant inculte se sert de locutions ou d'images défectueuses et imprécises. Mais il sera pour le médecin d'une utilité comparable à celle du chien pour le chasseur. Il excelle surtout à découvrir l'origine des psychonévroses, avec beaucoup plus de succès que ce qu'on obtient par l'hypnose ou la psycho-analyse.

Appliqué à la personnalité humaine, tel sujet suit dans ses grandes lignes le déroulement de toute une vie; tel autre saisit la succession des menus détails. L'auteur a rencontré des sujets dévoilant l'avenir de *certaines* personnes, aucun l'*avenir* en général. Quelques sujets exercent leur faculté dans l'hypnose, d'autres, les plus nombreux, dans l'état apparent de veille.

Quand ils travaillent sur une personne placée près d'eux, certains ont besoin de la toucher, d'autres ont assez de la proximité, d'autres se trouvent mieux de tenir en mains un objet, un papier écrit venant d'elle. Une fois touché, l'objet garde sa vertu révélatrice. Quand ils travaillent sur des personnes distantes dans l'espace et dans le temps, la plupart doivent avoir en mains un objet de ces personnes.

Des sujets ont besoin d'un artifice excitateur : main, écriture, cartes à jouer, verre d'eau, boule de cristal, flamme de bougie, marc de café, tas d'épingles.

Le métagnome n'est pas nécessairement un névrosé. Il opère dans un *état second*, où il y a dissociation entre le psychisme supérieur et le psychisme inférieur. Mais lors même que cet état second va jusqu'au sommeil artificiel, le métagnome, à la différence des personnes mises au même point d'hypnose, n'est pas un automate à la discrétion de celui qui l'a endormi : il garde sa liberté de jugement et de résistance aux suggestions verbales. Cette dissociation fonctionnelle de l'activité psychique est une condition nécessaire de la mise en exercice de la faculté métagnomique. C'est en tant que l'hystérie provoque cette dissociation qu'elle peut favoriser la métagnomie.

Il ne semble pas que le sujet saisisse la réalité par des images qui lui seraient superposables, par ce qu'on pourrait appeler une *hallucination véridique*. Il n'a pas des représentations figurées de l'objet de la scène. Mais il lui arrive de la réalité des informations, des notions qu'il traduit et exprime par des images.

b) La personnalité humaine à traduire exerce son influence sur le sujet. Certaines sont bien traduites par l'ensemble des sujets; d'autres le sont bien ou mal selon le sujet; il s'en trouve d'à peu près intraduisibles par tous, de réfractaires à toute pénétration.

De la pratique expérimentale se dégage cet enseignement : Quand un sujet métagnome révèle les états de vie d'une personne, c'est de cette personne que lui viennent ses connaissances paranormales. Le milieu, les objets ne sont qu'excitateurs.

Observations. — Disons qu'il y a dans toute l'étude du docteur Osty un effort méritoire pour définir, décomposer, classer les faits de clairvoyance, pour réduire la part de l'*a priori* dans leur explication. A cet égard, le livre marque un progrès véritable sur beaucoup de ses devanciers. Quelques conclusions dépassent cependant les prémisses, comme les considérations sur « la puissance illimitable », la « puissance créatrice » du foyer dynamo-psychique que nous portons en nous. P. 224.

La question qui soulève le plus d'objections reste celle des sources. A quelle critique ont été soumis les faits rapportés ? Pour les faits empruntés, il en est dont les narrateurs n'offrent qu'une garantie insuffisante : ne citons parmi les morts que de Rochas. Pour les faits étudiés directement par l'auteur, il doit avouer que les voyants ou voyantes qui apportent des résultats dignes d'être étudiés sont extrêmement rares. Et parmi ceux-ci il fait beaucoup de cas des réponses et des auto-analyses d'un certain M. de Fl., dont il loue la finesse et l'éclat. Mais précisément, à notre sens, il y a là des morceaux d'une littérature psychologique trop avertie et trop réfléchie : la spontanéité manque.

III. *L'Autoscopie*, dont font mention le docteur Osty et aussi M. Charles Richet, a été étudiée spécialement par le docteur Paul Sollier, *Les phénomènes de l'autoscopie*. On connaît les merveilles de la radioscopie, grâce à laquelle on peut examiner, comme à découvert, le squelette d'un individu. Certains sujets semblent avoir à leur usage un instrument plus merveilleux encore : ils aperçoivent tout leur organisme et le décrivent avec la précision, sinon avec les vocables d'un anatomiste ou d'un biologiste de profession. Telle malade décrit une de ses articulations avec son liquide, avec les cordes qui font mouvoir les os, ou encore la configuration de son cœur, de son estomac, de ses organes intestinaux. Telle autre décrit par le menu toute sa circulation sanguine et jusqu'aux globules du sang. A une autre les poumons apparaissent comme des branches de corail. Et ces malades ne semblent pas avoir étudié l'anatomie ni en avoir entendu savamment parler. En voici une qui précise la forme exacte d'un morceau d'os, ou d'un morceau de plomb avalé par mégarde.

Observations. — Quelle est l'explication de ces phénomènes ? Nous en demanderons les éléments au docteur Sollier lui-même. Rien n'indique que le sujet soit doué du don de vision à travers l'opacité de son corps. Il s'agit plutôt d'un trouble de la sensibilité. A l'état normal, nous n'avons qu'une conscience diffuse de notre corps et du fonctionnement de notre vie organique. Cette conscience diffuse générale se compose de la somme de nos consciences diffuses particulières. Mais, sous certains excitants, ces consciences particulières peuvent s'accuser, se préciser, s'exaspérer, s'imposer avec une acuité obsédante. C'est cette sensation particulière que le malade décrira. Parfois dans sa description, il s'aidera de ce qu'il a vu, de ce qu'il sait par ailleurs. Quand les malades parlent de la couleur de leur sang, ce n'est pas nécessairement qu'ils le voient rouge; mais tout le monde sait que le sang est rouge. Chacun aussi a pu voir à quelque étal de boucher des poumons, un cœur, un cerveau, des intestins, et il est probable que beaucoup de malades complètent par ces connaissances normales leurs représentations morbides. Mais on peut admettre qu'en certains cas ils parlent de leur intérieur comme d'une chose sentie plutôt que d'une chose imaginée par souvenir et comparaison. Une sensation particulière peut avoir cette acuité de se localiser et comme de prendre figure.

IV. A la cryptesthésie se rattache le *Willing game*, appelé aussi *Cumberlandisme*, du nom de Cumberland, qui l'a pratiqué un des premiers. Charles Richet le décrit ainsi. Un individu A... sensible, ou soi-disant sensible, en tout cas très intelligent, se fait fort, en tenant la main d'une personne quelconque, de deviner sa pensée, de trouver un objet caché dans la salle par cette personne, d'y reconnaître celui des assistants auquel elle pense mentalement. Ouvrage cité, p. 78-79.

Observations. — Ici, rien de bien mystérieux. A... se contente d'interpréter habilement les mouvements inconscients, involontaires, naïfs du sujet qu'il tâche de mettre en émotivité ou qu'il a choisi spécialement émotif. Les sujets totalement froids et neutres en de

pareilles expérimentations sont extrêmement rares. La plupart trahiront par des modifications organiques leur état d'âme à l'égard de la question en cause : un esprit très exercé tirera de ces modifications les déductions révélatrices.

Charles Richet, *Traité de métapsychique*, 2e édit., Paris, 1923; Eugène Osty, *La connaissance supra-normale*, Paris, 1923; Paul Sollier, *Les phénomènes de l'autoscopie*, Paris, 1903; Lucien Roure, *Le merveilleux spirite*, 5e édit., Paris, 1919, p. 159-176.

Lucien ROURE.

1. CULTE (CÉRÉMONIES DU). — Il faut ici distinguer suivant qu'il s'agit de cérémonies célébrées dans une église ou hors d'une église.

I. CÉRÉMONIES CÉLÉBRÉES A L'INTÉRIEUR D'UNE ÉGLISE. — Après la condamnation des cultuelles les églises sont restées ouvertes et à la disposition des catholiques. L'art. 5 § 1er de loi du 2 janvier 1907 a légalisé cette situation en déclarant qu' « à défaut d'associations cultuelles les édifices affectés à l'exercice du culte, ainsi que les meubles les garnissant, continueront... à être laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte, pour la pratique de leur religion. » Cette affectation cultuelle est exclusive et une église, quelle qu'elle soit, ne peut, par exemple, servir pour des réunions politiques (art. 26, loi du 9 décembre 1905).

Le texte de l'art. 5 § 1er reconnaît d'abord des droits au curé. Il n'est pas vrai que la commune, propriétaire légale de l'église, n'a, en face d'elle, en cette hypothèse, qu'un public vague, indéterminé, incapable de devenir le sujet d'un droit : il ne peut, d'abord, être question que d'*un seul* ministre du culte pour chaque église, à savoir le prêtre qui, aux termes d'un arrêt de la Cour de cassation du 6 février 1912, « se soumet aux règles générales d'organisation du culte dont il se propose d'assurer l'exercice, notamment à celles de la hiérarchie ecclésiastique, et qui demeure en communion avec son évêque. » — Les paroissiens qui, d'après le droit canonique, constituent un groupement bien limité, ont aussi des droits sur leur église, puisque l'art 5 § 1er met celle-ci « à la disposition des fidèles et des ministres du culte... » Paroissiens et curé ont le droit de garder et de réclamer l'usage de l'église; si donc un prêtre schismatique veut se substituer au curé légitime, si une association cultuelle prétend à la jouissance de l'église en vertu d'un contrat passé avec le préfet ou avec le maire, si un tiers veut détourner le mobilier de son affectation..., le curé et les fidèles ont qualité pour agir en justice, soit de concert, soit séparément.

Mais les droits du curé et des paroissiens ne sont pas égaux. D'après le *Codex juris canonici*, le curé seul est chargé de maintenir le bon ordre dans l'église (can. 1178 et 2182), d'administrer les offrandes pour l'entretien de l'église, les frais du culte et les œuvres paroissiales (c. 1182), de pourvoir à l'exercice du culte (c. 1184), de faire sonner les cloches pour les cérémonies, de régler tout ce qui concerne les quêtes, les annonces, les places, l'usage des ornements (c. 1184), de nommer, en principe, les serviteurs de l'église (c. 1185).

La jurisprudence est tout à fait conforme à ces principes. Il est vrai que la Chambre criminelle de la Cour de cassation (arrêts du 1er décembre 1910 et du 12 janvier 1911) a dénié aux ministres du culte tout droit de police proprement dite; personne ne songe, en effet, à assimiler les droits des curés avec ceux qui sont définis par les articles 8 et suivants du Code d'instruction criminelle ou par les articles 148 et suivants du décret du 20 mai 1903 sur les attributions de la gendarmerie, mais la Cour a déclaré qu'il résulte des dispositions qui garantissent la liberté religieuse « que les ministres du culte possèdent tous les droits qui leur sont nécessaires pour assurer le libre exercice du culte dans les lieux où il est pratiqué; que, dans cette limite, et sous les réserves spécifiées par la loi dans l'intérêt de l'ordre public, ils exercent seuls le droit en question. »

En plein accord avec les principes posés par la Cour de cassation, les tribunaux ont décidé que le curé peut réserver des places spéciales à un chœur de jeunes filles ou aux enfants des diverses écoles (arrêt de la Cour de Pau, 6 mars 1909; jugement du tribunal de Saint-Palais, 17 décembre 1909). Le curé a le droit d'inviter une femme à quitter telle place qu'elle ne doit pas occuper pour la faire conduire, sans violence, à telle autre place qu'il croit devoir lui assigner (jugement du tribunal de simple police de Vorey, 10 février 1913). C'est au curé qu'il appartient de déterminer les heures des offices et des cérémonies, les heures d'ouverture et de fermeture de l'église (arrêts de la Cour de Pau, 6 mars 1909 et 27 juin 1910). Le curé peut faire apposer sur les murailles ou sur les portes de l'église tous les avis relatifs à l'exercice du culte (jugement du tribunal correctionnel de Béziers, 10 mars 1910); régler, sauf l'intervention du maire par voie d'arrêté de police, l'usage des cloches, nommer les serviteurs de l'église, etc. A noter que le curé seul a le droit d'avoir une clé de l'église, quand l'entrée de cette dernière est indépendante de celle du clocher (arrêts du Conseil d'État, 24 février 1912, 20 juin 1913, 6 mars 1914).

A défaut d'obéissance de la part des fidèles, lorsqu'il use de son droit de police sacerdotale, le curé a des moyens de coercition indirects, tels que, du moins dans certains cas où la liturgie et le droit canon l'autorisent, la suspension de la cérémonie qu'il préside. Le curé peut aussi parfois recourir au maire, qui a qualité particulière pour intervenir si des désordres graves venaient à se produire. Le maire a comme mission générale d'assurer l'ordre et la tranquillité dans la commune, mais l'article 97 de la loi du 5 avril 1884 lui attribue un droit de police spécial à l'intérieur des églises :

« La police municipale a pour objet d'assurer le bon ordre, la sûreté et la salubrité publiques. Elle comprend notamment... le maintien du bon ordre dans les endroits où il se fait de grands rassemblements d'hommes, tels que les foires, les marchés, les réjouissances et cérémonies publiques, spectacles, jeux, cafés, *églises* et autres lieux publics. »

Au surplus, l'article 49 § 3 du règlement d'administration publique du 16 mars 1906 porte expressément que la surveillance des autorités s'exerce sur les réunions cultuelles publiques conformément à l'article 9 de la loi du 30 juin 1881 et à l'article 97 de la loi du 5 avril 1884. Il convient de remarquer que, seul, cet article 97 est appliqué, lorsqu'il se produit des désordres qui compromettent l'ordre public; l'article 9 de la loi du 1881 qui permettrait au fonctionnaire de l'ordre administratif ou judiciaire délégué par le préfet, le sous-préfet ou le maire, de dissoudre une réunion, s'il se produisait des collisions ou voies de fait, n'a, du moins à notre connaissance, jamais été appliqué aux réunions publiques du culte.

La police municipale appartenant exclusivement au maire, c'est à lui que le curé doit s'adresser pour éloigner, s'il y a lieu, des églises, les foires et marchés, les jeux ou amusements publics qui seraient de nature à empêcher, à troubler les cérémonies et les exercices du culte.

L'article 32 de la loi de 1905 punit d'une amende de 16 à 200 francs et d'un emprisonnement de six jours à deux mois ou de l'une de ces peines seulement « ceux qui auront empêché, retardé ou interrompu les exer-

cices d'un culte par des troubles ou désordres causés dans le local servant à ces exercices. »

Les exercices du culte dont il est question dans cet article visent d'abord les cérémonies, comme les messes, les vêpres, les bénédictions du Saint-Sacrement, mais il semble bien qu'ils visent aussi la confession, les catéchismes, les prières isolées et collectives.

Il n'est pas indispensable, pour qu'il y ait lieu d'appliquer l'article 32, que celui qui cause le désordre ou le trouble soit présent dans l'église; il suffit que le trouble ou le désordre volontairement causé se soit manifesté à l'intérieur de l'édifice du culte.

L'article 33 déclare que les dispositions de l'article 32 ne s'appliqueront qu'aux troubles, outrages ou voies de fait dont la nature ou les circonstances ne donneront pas lieu à de plus fortes peines d'après les dispositions du Code pénal. L'article 37 de la loi de 1905 déclare enfin que l'article 463 du Code pénal, sur les circonstances atténuantes, et la loi du 26 mars 1891, dite *loi de sursis*, sont applicables à tous les cas dans lesquels la loi de 1905 édicte des pénalités et donc dans les cas prévus par l'article 32.

II. Cérémonies célébrées hors des églises. — Pour qu'une cérémonie soit *extérieure* et relève des principes que nous allons exposer, il faut : 1° qu'elle ait lieu en dehors d'une église; 2° qu'elle soit faite en public.

1° La cérémonie a lieu hors d'une église lorsque le point principal de l'action est transporté à l'extérieur des portes; par exemple est intérieure une cérémonie accomplie à l'autel de paroisse, alors même que les portes seraient ouvertes et qu'une partie de l'assistance refluerait dans une rue ou sur une place voisine. En revanche, serait extérieure une bénédiction du Saint-Sacrement donnée du haut du porche d'une église, en dehors des portes, en vue d'un public convoqué d'avance à cet effet.

2° Pour que la cérémonie soit extérieure, au sens spécial de notre paragraphe, elle doit être faite en public, c'est-à-dire pour le public et en vue du public, alors même qu'elle aurait lieu dans un endroit privé. La Cour de cassation a adopté plusieurs fois cette doctrine, soit avant, soit depuis la séparation. Avant la séparation, elle a considéré qu'il y avait cérémonie extérieure du culte dans l'acte religieux accompli sur une tour, dépendance d'une habitation bordant la voie publique et située sur le point le plus élevé d'une ville; l'arrêt, en date du 26 mai 1882, constate que la cérémonie avait eu lieu en vue du public, en présence d'une foule qui, provoquée à se réunir pour cet objet, couvrait les rues voisines. Dans un arrêt du 4 mars 1892, la Cour de cassation a décidé qu'il y avait cérémonie extérieure dans une procession faite dans un enclos bordé par des voies publiques et par des maisons habitées, alors qu'il est constaté souverainement, par les juges du fait, que cet enclos est en terre-plein et assez surélevé pour que les passants aient pu apercevoir toutes les phases de la procession, que le public avait été convoqué auparavant et que l'entrée de l'enclos lui avait été ouverte.

Depuis la séparation, la Cour a vu une cérémonie extérieure dans une procession faite dans un parc privé longé partiellement par un chemin public, dont le surplomb permettait aux passants d'apercevoir la cérémonie. (Arrêt du 5 mars 1909.) Par contre, dans un arrêt du 8 janvier 1910, la Cour a décidé qu'il n'y avait pas cérémonie extérieure lorsqu'une cérémonie n'a lieu ni sur la voie publique, ni dans un endroit d'où elle puisse être aperçue de la voie publique, et qu'elle n'a et ne peut avoir d'autres témoins que ceux qui veulent y assister. L'arrêt précise formellement qu'il ne suffit pas, pour qu'il y ait cérémonie extérieure, que le public y soit librement admis : jurisprudence fort peu libérale, en somme, qui méconnaît en partie la liberté du domicile qu'en d'autres matières la Cour de cassation et le Conseil d'État ont fortement protégée contre les entreprises de l'autorité administrative.

C'est l'article 27 § 1er de la loi du 9 décembre 1905 qui régit la matière des cérémonies extérieures du culte :

« Les cérémonies, processions et manifestations extérieures d'un culte continueront à être réglées en conformité des articles 95 et 97 de la loi municipale du 5 avril 1884. »

Par *cérémonies* il faut entendre les actes religieux prévus et réglementés par les livres liturgiques, tels que le Rituel et le Pontifical; sont des cérémonies, par exemple, la messe, les vêpres, les bénédictions, les funérailles religieuses, l'administration des sacrements, etc.

Antérieurement à la séparation, la jurisprudence, qui garde, sur ce point, toute sa valeur, définissait la *procession* un cortège religieux avec chants et prières, précédé par un prêtre revêtu de son surplis ou d'ornements sacerdotaux et comportant habituellement la présence de serviteurs de l'église, tels que suisses, bedeaux ou enfants de chœur.

Il est question aussi, dans l'article 27, des *manifestations* extérieures *du culte*. Il faut les distinguer des *manifestations d'opinion religieuse*, qui, comme telles, ne sauraient être réglementées ou interdites : ainsi le port de la soutane qui relève de la liberté individuelle (arrêt de la Cour de cassation du 23 mai 1901) ne saurait être interdit; ainsi, s'il appartient à un préfet d'interdire la vente, la distribution et le port d'insignes aux couleurs nationales revêtus d'emblèmes religieux, effectués dans le but de participer à des manifestations collectives de nature à troubler l'ordre, aucun motif de cette nature ne peut être invoqué pour légitimer l'interdiction d'actes purement individuels tels que le port isolé des mêmes insignes. (V. douze arrêts du Conseil d'État du 10 août 1917.) — Si les manifestations d'opinion religieuse ne relèvent pas de l'article 27, quelles sont les manifestations du culte visées par ce texte? Je suis d'avis qu'étant donné la précision avec laquelle nos livres liturgiques réglementent les actes publics du culte, tous ces actes doivent être dénommés *cérémonies;* il ne reste guère de place, sous le titre de *manifestations du culte* que pour la prière publique.

En vertu de l'article 27 § 1er un maire peut réglementer ou même interdire les cérémonies, processions et manifestations extérieures du culte, mais pour des motifs tirés de la nécessité d'assurer le bon ordre et la tranquillité publique. Un arrêté municipal pris en ces matières peut être déféré au Conseil d'État par recours pour excès de pouvoir : 1° si la loi est violée, si, par exemple, le libre exercice du culte garanti par l'article premier de la loi de 1905 est compromis; 2° pour incompétence, si, par exemple, le maire veut réglementer une cérémonie qui n'aura pas lieu sur le territoire de sa commune; 3° pour violation des formes, si, par exemple, l'arrêté n'est pas régulièrement publié; 4° pour détournement de pouvoir, lorsque le maire use de ses pouvoirs dans un but autre que celui pour lequel ces pouvoirs lui ont été concédés. Tel était le cas d'un arrêté du maire de Marconne (Pas de-Calais), uniquement motivé par cette considération « que le passage des processions dans le chemin dit *du Marais* serait de nature à troubler la tranquillité publique par le fait que les personnes occupées au jardinage se croient obligées de quitter leur travail pendant la durée des processions. » (V. arrêt du Conseil d'État, 26 mars 1920, annulant cet arrêté.) — Le recours pour excès de pouvoir, dispensé du ministère d'un avocat, doit être intenté, en principe, dans le délai de deux mois à dater

de la notification ou de la publication de l'acte attaqué. Au delà du délai de 2 mois on peut user, il est vrai, du recours en appréciation de validité, mais ce recours peut faire annuler l'arrêté et il n'aboutit qu'à une *déclaration* d'illégalité. — Pendant longtemps le Conseil d'État annula, de façon régulière, tous les arrêtés qui interdisaient le port du saint viatique ou les cérémonies funèbres et qui ne s'appuyaient pas sur des raisons sérieuses tirées de l'ordre et de la tranquillité publique. Par contre, le Conseil, jusqu'en 1920, traita les processions d'une façon plus défavorable: il n'examinait ni les motifs invoqués par les maires, ni les circonstances de fait; tout arrêté interdisant les processions était présumé légal. Depuis 1920, par une intéressante évolution jurisprudentielle, le Conseil d'État tend à assimiler les processions aux autres cérémonies.

La Cour de cassation intervient aussi en cette matière lorsqu'elle est saisie de pourvois contre les décisions des juges de simple police qui ont poursuivi les contrevenants aux arrêtés municipaux. La Cour de cassation, moins favorable que le Conseil d'État, tend à considérer tous les arrêtés réguliers en la forme comme légaux.

L'article 29 de la loi de 1905 indique les sanctions applicables : « Les contraventions aux articles précédents (art. 25, 26, 27 et 28) sont punies des peines de simple police », c'est-à-dire d'une amende de 1 à 15 fr. inclusivement ou d'un emprisonnement de 1 à 5 jours. (Art. 137 du code d'Instruction criminelle; art. 465 et 466 du Code pénal.) L'article 29 ajoute : « Sont passibles de ces peines dans les cas des articles 25, 26 et 27, ceux qui auront organisé la réunion ou manifestation, ceux qui y ont participé en qualité de ministres du culte, et, dans les cas des articles 25 et 26, ceux qui ont fourni le local. »

Lucien Crouzil, *Le régime légal du culte catholique*, Paris, 1911; L. Crouzil et T. Catta, *Guide juridique du clergé et des œuvres catholiques*, Paris, 1914; J. Eymard-Duvernay, *La séparation des Églises et de l'État*, Paris, 1906; id., *Le Clergé, les églises et le culte catholiques dans leurs rapports légaux avec l'État*, Paris, 1911; Dalloz, *Manuel des cultes*, Paris, 1911, etc.

Lucien Crouzil.

2. CULTE JUIF. — C'est surtout du culte juif au temps de Notre-Seigneur qu'il sera parlé dans le présent article. Pour les siècles qui précédèrent, on se bornera à un rapide aperçu historique d'ensemble.

I. Aperçu historique. — Comme les premiers hommes que mentionne la Genèse, les patriarches d'Israël rendaient un culte à Dieu. Avaient-ils été favorisés d'apparitions divines en un lieu déterminé, celui-ci, devenu un lieu sacré, était un centre de pèlerinage pour leurs descendants. Tels, entre autres, Béthel et Bersabée. On y bâtissait des autels, on y érigeait des stèles, on y accomplissait des rites religieux, surtout on offrait des sacrifices. Déjà la circoncision était pratiquée. Au XV^e^ ou XIII^e^ siècle avant J.-C., Moïse donne à son peuple l'organisation religieuse qui fera sa force. Les lois cérémonielles que renferme la Tôrâh, le Pentateuque, se rapportent aux personnes chargées du culte de Iahveh, aux lieux, aux choses et aux temps sacrés. Israël y fut souvent infidèle, après comme avant la construction du temple de Jérusalem par le roi Salomon (X^e^ siècle). Ce temple est détruit par les Chaldéens (587). Les Judéens qui avaient fui en Égypte, sans se laisser séduire par les rites égyptiens, en viennent à élever, à Éléphantine, un temple où ils offrent des sacrifices au Dieu de leurs pères. Les captifs de Babylone, plus strictement fidèles à la Loi, se bornent, dans des réunions pieuses, qui semblent être le point de départ de l'institution des synagogues, à prier et à lire cette Loi, qu'ils vont bientôt, quand les plus zélés d'entre eux seront de retour à Jérusalem, s'efforcer d'observer et de faire observer dans toute sa rigueur. Le temple est reconstruit par Zorobabel et le culte y est rétabli conformément aux prescriptions mosaïques. Les vases sacrés avaient été rapportés de Babylone; mais l'arche d'alliance, que Jérémie, avant la captivité, avait cachée dans une caverne dont il obstrua l'entrée, ne fut pas retrouvée et ne reprit point sa place dans le Saint des saints. Ce second temple, élevé sur les ruines de celui de Salomon, était bas et étroit. Hérode, qui fut un grand constructeur, le suréleva et en fit un magnifique monument. Mais, l'ornementation en était à peine terminée, que Jérusalem était assiégée et prise par le romain Titus et le temple incendié (70 après Jésus-Christ). Il n'a pas été rebâti depuis, et le culte des Juifs, dispersés à travers le monde, ne comprend plus de sacrifice: il se réduit à ce que comporte le service des synagogues.

Venons-en, sans plus tarder, à ce qu'étaient le culte et la vie religieuse des Juifs contemporains de Notre-Seigneur. Nous n'en dirons que ce qui est strictement nécessaire pour l'intelligence des livres du Nouveau Testament, nous bornant à renvoyer, pour de plus amples détails, aux articles spéciaux du *Dictionnaire de la Bible*, et à résumer ou à citer le petit livre, si pratique, de l'abbé H. Lesêtre : *La clef des évangiles*, Paris, 1902, 2^e^ partie, chap. III-V, p. 63-87.

II. Le temple et les prêtres. — 1° Le temple était situé sur une esplanade presque carrée, de 200 mètres de côté environ, close de murs et de portiques, dans laquelle on pénétrait par plusieurs portes, et où l'on rencontrait d'abord ce qu'on appelait le *parvis des gentils*, c'est-à-dire la cour des païens. Les portiques servaient d'abris contre le soleil ou la pluie. On s'y réunissait pour discuter. C'est là ordinairement que Jésus se tenait quand il venait enseigner dans le temple, et c'est également près d'eux que les princes des prêtres laissaient les marchands s'installer à l'époque des fêtes. Tous, même les païens, pouvaient pénétrer dans ce premier parvis pour y prier debout. Il n'était pas permis d'y porter des fardeaux ni d'en faire un lieu de passage.

Les constructions du *temple proprement dit* étaient protégées par une enceinte rectangulaire formée d'un double mur peu élevé, avec treize portes et autant d'inscriptions défendant aux païens d'aller plus loin sous peine de mort. On rencontrait successivement le parvis (ou cour) des femmes, puis le parvis d'Israël, puis le parvis des prêtres, chacun plus ou moins élevé au-dessus du précédent. Tous les Juifs pouvaient pénétrer dans le parvis des femmes, mais celles-ci n'avaient pas le droit d'aller plus avant. Dans ce *parvis des femmes* se trouvaient treize troncs pour recevoir les offrandes, obligatoires ou volontaires, destinées aux services du temple. A la différence des parvis des femmes et des prêtres, le *parvis d'Israël* n'était profond que de quelques mètres. Comme les prêtres seuls pouvaient dépasser le parvis d'Israël, Notre-Seigneur ne s'avança jamais au delà dans le temple. Lorsque les hommes ou les femmes avaient à se présenter au temple pour l'accomplissement d'un rite sacré, ils se tenaient à la porte de leur parvis qui était la plus voisine du sanctuaire, et c'est là aussi qu'ils priaient. Dans le *parvis des prêtres* en face de l'entrée, se dressait l'autel des holocaustes, bâti en pierres brutes. On y voyait pareillement tout ce qui était nécessaire pour préparer et offrir les sacrifices. Aux angles ou sur les côtés des parvis des femmes ou des prêtres, des salles et des chambres étaient ménagées fort utilement. Dans les bâtiments du parvis des femmes habitaient, assez probablement, comme dit René-Marie de la Broise, *La sainte Vierge*, Paris, 1904, p. 55, « celles qui étaient le plus spécialement consacrées

au culte de Dieu. Là, sans doute, des femmes de prêtres ou des veuves élevaient dans la piété quelques enfants choisies, celles vraisemblablement qui, par suite d'un vœu, devaient passer près du lieu saint les années de leur adolescence. »

Le *sanctuaire* s'élevait dans le parvis des prêtres, à 34 mètres de l'entrée. Haut, large et profond de 45 mètres, il n'était isolé de l'enceinte extérieure que par un espace de 5 mètres. Il était tout de marbre blanc avec des ornements d'or. Le vestibule en était élevé de près de 3 mètres au-dessus du parvis des prêtres. Puis venait le Saint, large de 9 mètres et profond de 18, renfermant la table des pains offerts au Seigneur, le chandelier à sept branches, et entre les deux l'autel sur lequel on brûlait les parfums, matin et soir. Enfin le Saint des saints, séparé du Saint par le voile du temple, riche et grande tapisserie, n'avait que 9 mètres de côté. Il ne contenait qu'une pierre plate, sur laquelle le grand prêtre, au jour des Expiations, plaçait l'encensoir. Tandis que les parvis étaient à ciel ouvert, le sanctuaire avait un toit plat.

2° Les fonctionnaires du temple appartenaient tous à l'ordre sacerdotal ou à la race des *lévites*. Ils administraient les richesses du temple, faisaient la police du culte, préparaient les sacrifices et exécutaient ce qui concourait à la liturgie, le chant, le jeu des instruments, etc. Les richesses du temple étaient considérables. *a*) Pour l'entretien du temple et du culte public, tous les Israélites mâles, tant des pays étrangers que de Palestine, étaient tenus de payer un impôt annuel d'un didrachme, environ 1 fr. 40. Il s'y ajoutait des redevances de bois pour le feu des sacrifices et les dons volontaires. *b*) Pour leur subsistance, les prêtres recevaient des parts variables dans les sacrifices, suivant leur nature, les prémices des fruits de la terre, la dîme de certains produits, les premiers-nés des animaux, l'offrande faite à la place des enfants premiers-nés, les dons extraordinaires, etc. Tous ces biens, soit en nature, soit représentés en argent, étaient centralisés à Jérusalem, et partagés entre les prêtres, en fonction ou non, et les lévites. La tribu de Lévi n'avait, au partage de Canaan, reçu aucun territoire, parce que « Iahveh, Dieu d'Israël, est son lot » : le Seigneur et ses serviteurs fidèles s'attachaient à ne laisser manquer de rien ceux qui étaient voués à son culte.

Le *grand prêtre* était le chef suprême de tout ce qui concernait le culte divin. On le choisissait dans la descendance directe d'Aaron, et, en principe, les grands prêtres se succédaient ordinairement de père en fils. A l'époque de Jésus-Christ, le souverain pontificat était tombé dans l'avilissement, et ses représentants, à partir d'Hérode, étaient nommés et remplacés par l'autorité civile. Le titre de grand-prêtre ou de prince des prêtres restait à ceux qui avaient exercé temporairement la charge suprême; il se donnait même quelquefois à leurs fils.

Les *prêtres*, eux aussi, appartenaient à la famille d'Aaron. Ils remplissaient les fonctions de sacrificateurs dans le temple. Chacune des vingt-quatre classes en lesquelles ils étaient divisés, était de service au temple pendant une semaine. Les revenus du culte avaient beau être considérables : les prêtres étaient si nombreux et l'aristocratie sacerdotale se faisait si bien la part du lion, que beaucoup d'entre eux végétaient dans la pénurie et l'ignorance. Quelques-uns étaient chargés des fonctions de juges, de médecins; mais l'enseignement religieux et moral leur échappait presque entièrement.

III. Culte quotidien et fêtes. — 1° Pour remplir leur office, les prêtres commençaient par se baigner, selon les prescriptions mosaïques, puis prenaient leurs tuniques blanches et leurs autres vêtements sacerdotaux. Ils marchaient pieds nus dans le temple. *Chaque jour*, matin et soir, un agneau était offert en holocauste, et des parfums étaient brûlés sur l'autel du Saint, tandis que l'on jouait des instruments et que le peuple priait dans les parvis. Au cours de la journée, les prêtres offraient les différents sacrifices, sanglants ou non, réclamés par les particuliers pour l'expiation des fautes, la demande ou l'action de grâces.

Le jour du *sabbat*, — consacré à un repos absolu, comme chacun le sait, — on immolait deux agneaux au lieu d'un, le matin et le soir. Plus nombreuses encore étaient les victimes offertes aux jours de fête et dans leurs octaves.

2° La principale des fêtes juives était la *Pâque*. Elle rappelait le souvenir de la délivrance d'Égypte. On commençait la solennité dès le 14 nisan, vers le soir; le 15 était le grand jour de la fête; elle durait sept jours. Le 15 et le dernier jour, il était défendu de travailler. Le 16, on offrait les prémices de la moisson (c'était vers la fin de notre mois de mars) et la récolte pouvait commencer. A l'occasion de la Pâque, tous les Israélites mâles que n'arrêtait aucune raison majeure, devaient, dès l'âge de douze ans, faire le pèlerinage de Jérusalem. Les jours de la fête se nommaient aussi jours des azymes, ou des pains sans levain, parce qu'on n'y pouvait manger que des pains de cette espèce. Le jour de la Pâque, on célébrait le festin pascal, pour lequel on devait être au moins dix. L'agneau ou le chevreau, d'un an, était immolé le 14 nisan, au temple. Le festin se célébrait suivant un cérémonial déterminé, avec des prières et des chants propres à la circonstance, de multiples ablutions. Voir Cène. — La *Pentecôte*, comme son nom l'indique, venait le cinquantième jour après le 15 nisan. Elle marquait la clôture de la moisson et commémorait le souvenir de la promulgation de la Loi au Sinaï. En raison de son voisinage de la Pâque, on se rendait moins à Jérusalem à cette occasion. — La fête des *Tabernacles* avait lieu au septième mois, notre mois de septembre, alors que toutes les récoltes et les vendanges étaient terminées. Elle durait huit jours, et, en souvenir de la vie nomade des Hébreux au désert, on habitait pendant ce temps sous des « tabernacles » ou tentes de feuillage dressées sur les places et sur les toits des maisons. — Les trois fêtes qui viennent d'être mentionnées étaient les plus importantes et celles qui amenaient les pèlerins à Jérusalem. Aussi, pendant le mois qui précédait chacune d'elles, on réparait les chemins, etc.

Sans compter les *néoménies* (« nouvelle lune »), c'est-à-dire la fête du premier jour de chaque mois, quatre autres fêtes sont encore à signaler : la fête des *Trompettes* (premier jour du septième mois, donc simple néoménie plus solennelle), que Moïse avait ordonné de célébrer. On l'annonçait au son des trompettes, et elle préludait aux fêtes de l'Expiation et des Tabernacles, qui arrivaient dix et quinze jours après; — la fête de l'*Expiation :* toute la journée était consacrée, pour tous les Israélites, au jeûne le plus rigoureux; le grand-prêtre offrait des sacrifices, pénétrait dans le Saint des saints avec le sang de la victime et chassait dans le désert le bouc émissaire. C'était le seul jour de pénitence imposé aux Juifs par la Loi; — la fête de la *Dédicace*, qui durait aussi huit jours et se célébrait en décembre; elle avait été instituée en souvenir de la purification du temple profané par Antiochus Épiphane; — enfin la fête des *Sorts*, vers la fin de février, qui rappelait la délivrance des Juifs de Perse par Esther.

On aura remarqué le double caractère, patriotique et agricole, que présentent la plupart de ces fêtes, et compris pourquoi elles étaient si populaires en Israël, nation d'agriculteurs, et aussi nation qui devait tant à son Dieu.

IV. Les synagogues. — Les sacrifices et les cérémonies du culte proprement dit étaient réservés au temple de Jérusalem. Mais partout où se trouvaient des Juifs, il y avait des synagogues, et ils s'y rendaient pour prier et entendre la lecture de leurs livres sacrés. Les moindres villages pouvaient avoir la leur; dans les villes, elles étaient nombreuses, plus de 450 à Jérusalem. Presque partout, l'administration civile et l'administration religieuse étaient réunies entre les mains des anciens de la synagogue. Il n'était pas nécessaire d'être prêtre pour être, seul ou plusieurs, à la tête d'une synagogue. La salle de réunion, plus ou moins ornée, comprenait, outre des bancs pour l'assistance, une estrade sur laquelle se tenaient ceux qui avaient à parler et un coffre contenant les rouleaux des saints livres. Les réunions avaient lieu le jour du sabbat et aussi le lundi et le jeudi. Voici, écrit H. Lesêtre à qui nous empruntons tous ces renseignements, les différents exercices qui s'y succédaient : 1° la récitation de certaines prières tirées de la Bible; on priait debout et en se tournant vers le temple de Jérusalem; 2° la lecture de la Loi, habituellement par sept lecteurs consécutifs et d'abord par un prêtre, s'il s'en trouvait. La loi de Moïse était divisée en 153 sections, de façon qu'on put la lire tout entière en trois ans le jour du sabbat; 3° la lecture des livres historiques et prophétiques; comme les textes étaient lus en hébreu, il fallait traduire la lecture en araméen; 4° l'explication des textes : elle était confiée par le chef de la synagogue à celui des assistants qu'il en jugeait capable; 5° la bénédiction finale par un prêtre ou, à son défaut, par un autre membre de la communauté, qui bénissait alors sous forme de prière.

C'est dans la synagogue que se faisait la cérémonie de la circoncision, par laquelle on était agrégé au peuple d'Israël. On la pratiquait, sur tout enfant mâle, le huitième jour après sa naissance, et en même temps on lui imposait un nom. Elle avait lieu en présence de dix personnes, dont le père de l'enfant et son témoin ou parrain. On croyait la circoncision si importante qu'elle était donnée même le jour du sabbat et qu'on l'opérait sur le cadavre des enfants morts avant le huitième jour : c'est que, au sentiment des Juifs, elle les constituait fils d'Abraham et assurait leur salut.

V. Autres exercices, plutôt privés. — Matin et soir, l'on récitait debout et la tête voilée, à la maison ou dans les rues, la prière dite à la synagogue, trois passages de la Loi recommandant la fidélité à Dieu. Une autre prière, composée de dix-huit formules, paraît bien avoir été récitée, au temps de Notre-Seigneur, trois fois le jour. On priait également avant et après le repas. Les docteurs enseignaient des prières spéciales à leurs disciples. — Outre le jeûne de l'Expiation, il y avait vingt-six jeûnes d'usage, à l'époque évangélique, pour commémorer différents malheurs du passé. Les sanhédrins locaux pouvaient, de plus, ordonner des jeûnes pour conjurer des fléaux. Enfin, les zélés (on se rappelle le pharisien de la parabole) jeûnaient régulièrement deux fois la semaine, le lundi et le jeudi. — Les Juifs faisaient, régulièrement aussi, l'aumône, mais seulement à leur « prochain », au Juif. Outre ce qui était recueilli dans les synagogues, il y avait à la disposition des indigents un coin qu'on ne moissonnait pas dans chaque champ, le glanage, etc. — Les questions de pureté ou d'impureté légale tenaient une place capitale dans les préoccupations des Juifs. L'impureté se contractait par l'usage ou le contact de choses impures, animaux interdits, cadavre humain, sépulcres, entrée dans la maison d'un païen, et cent autres choses. Il fallait recourir fréquemment à des purifications, et, dans certains cas, faire offrir au temple des sacrifices. Ces exigences de la Loi, aggravées par les docteurs, établissaient une séparation radicale entre les Juifs et les païens.

VI. Juifs de la dispersion (diaspora) et prosélytes. — Après la captivité de Babylone, les Juifs s'étaient répandus en grand nombre non seulement en Asie, mais dans les pays d'Europe et d'Afrique que baigne la Méditerranée. Ces Juifs dispersés avaient leurs synagogues, ils célébraient leurs fêtes, envoyaient régulièrement leur didrachme au temple de Jérusalem et tâchaient de visiter la ville sainte au moins une fois avant de mourir. Bien plus, ils vivaient dans un certain isolement à part des gentils, pour se soustraire aux rites idolâtriques dont la souillure s'étendait jusqu'aux moindres détails de la vie ordinaire dans les centres païens, et pour pratiquer les prescriptions mosaïques sur la pureté légale. — On appelait « prosélytes » ceux qui, nés hors du judaïsme, consentaient à s'y incorporer. Chaque communauté juive de la dispersion, véritable centre de propagande, était entourée de personnes « craignant Dieu », reconnaissant le Dieu unique et prenant une certaine part à la vie religieuse des Juifs. Pour être admis dans la communauté juive comme membre effectif, le prosélyte devait recevoir la circoncision, passer par un baptême de purification qui lui conférait la pureté légale et offrir un sacrifice. Les femmes étrangères entraient dans la société juive en remplissant les deux dernières de ces conditions. Une fois incorporé au judaïsme, le prosélyte était considéré comme un Juif de naissance, soumis aux mêmes devoirs et jouissant des mêmes droits.

De tout cet ensemble de prescriptions et de pratiques, dont on ne peut contester la bienfaisance en certains lieux et temps déterminés, le christianisme naissant allait laisser tomber ce qui était devenu caduc et nuisible, pour ne garder que ce qui est adapté à sa *catholicité*, à son universelle mission de salut.

J. Bricout.

1. CULTES (Régime des). — La loi du 9 décembre 1905 a mis en vedette deux idées principales, en ce qui concerne le régime des cultes : 1° les Églises sont désormais séparées de l'État; 2° l'État garantit la liberté de conscience et la liberté du culte.

I. Principe de la séparation. — L'article 2, § premier, de la loi de 1905 déclare que « la République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte. » La conséquence la plus importante de ce principe a été la rupture, très irrégulière d'ailleurs, du Concordat de 1801, rupture spécifiée en l'article 44, qui abroge « la loi du 18 germinal an 8, portant que la convention passée le 26 messidor an IX entre le pape et le gouvernement français, les articles organiques de ladite convention et des cultes protestants, seront exécutés comme lois de la République. »

L'article 2 § 2 formule une autre conséquence du principe posé dans le § 1er : « En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice du culte. Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics, tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons. »

Ne sont interdits par ce paragraphe que les salaires et subventions qui constitueraient une reconnaissance officielle du culte; telles seraient une allocation pour la seconde messe, une somme fixe votée à titre d'abonnement au casuel. Mais un curé pourra fort bien être rémunéré comme secrétaire de la mairie; une commune pourra voter une somme en vue d'un service religieux célébré lors de l'inhumation au cimetière des corps des soldats ramenés du front (Arrêt du Conseil d'État du

6 janvier 1922). Dans ces cas et dans d'autres semblables, il s'agit de dépenses étrangères à l'exercice du culte et de dépenses accidentelles, qui ne comportent aucune reconnaissance officielle du culte.

A cette règle de non-subvention des cultes, la loi elle-même apporte quelques dérogations : 1° Le texte de l'article 2 § 2 permet l'inscription aux budgets de l'État, des départements et des communes des dépenses relatives à certains services d'aumônerie, mais le gouvernement a restreint plutôt qu'étendu l'application de ce texte et a supprimé, avec des modalités diverses, beaucoup de services d'aumônerie organisés avant la loi de 1909. 2° Les communes peuvent pourvoir à l'entretien des églises, depuis la loi du 13 avril 1908 qui a modifié ainsi l'article 13 de la loi de séparation : « L'État, les départements et les communes pourront engager les dépenses nécessaires pour l'entretien et la conservation des édifices du culte dont la propriété leur est reconnue par la présente loi. » 3° L'article 11 de la loi de 1905 prévoit le paiement de pensions et d'allocations temporaires au profit de certains ministres du culte en fonctions lors de la promulgation de la loi.

La troisième conséquence du principe de séparation est formulée par l'article 2 § 2 : « Les établissements publics du culte sont supprimés, sous réserve des dispositions énoncées à l'article 3. » Ont donc été supprimés : 1° les menses archiépiscopales et les menses épiscopales; 2° les menses capitulaires; 3° les menses curiales et succursales; 4° les séminaires; 5° les caisses diocésaines de secours pour les prêtres âgés ou infirmes; 6° les fabriques.

L'article 3 décidait que ces établissements continueraient provisoirement à fonctionner conformément à la législation concordataire, jusqu'à l'attribution de leurs biens aux associations cultuelles et au plus tard jusqu'à l'expiration du délai d'un an à partir de la promulgation de la loi. Dans l'intervalle il devait être procédé, par les agents de l'administration des Domaines, à l'inventaire descriptif et estimatif des biens mobiliers et immobiliers des établissements supprimés et des biens de l'État, des départements et des communes dont les mêmes établissements avaient la jouissance.

Enfin la dernière conséquence, fort importante aussi, de l'article 2 est la neutralité et la laïcité de l'État. Le pouvoir civil n'intervient plus dans l'organisation intérieure des cultes ni dans la discipline ecclésiastique; les tribunaux civils sont incompétents pour apprécier la régularité canonique des mesures prises vis-à-vis des ministres du culte ou des simples fidèles par leurs chefs hiérarchiques, qu'il s'agisse de la révocation d'un curé par son évêque (arrêt de la Cour de cassation, 5 février 1912), d'un refus d'*imprimatur* (jugement du tribunal civil de la Seine, 13 février 1912), etc. Seules sont maintenues les dispositions de la loi qui ont un caractère d'ordre public.

Ainsi l'article 44 de la loi de 1905 déclare abrogées toutes les dispositions contraires à cette loi et toutes les dispositions relatives à l'organisation des cultes antérieurement reconnus par l'État.

Sont donc abrogées les dispositions en vigueur sous le régime concordataire et relatives aux points suivants : nécessité d'une autorisation gouvernementale pour la tenue en France de conciles, synodes ou assemblées délibérantes, pour la réception, la publication, l'impression de bulles, brefs, expéditions de la Cour de Rome ou de décrets de synodes étrangers et de conciles généraux; exercice des fonctions de nonce, légat, vicaire ou commissaire apostolique; droits et prérogatives reconnus auprès du Saint-Siège au chef du gouvernement; prières officielles pour le gouvernement ou pour le chef de l'État; intervention du pouvoir civil dans le choix des titulaires ecclésiastiques, — il faut néanmoins noter qu'un droit de regard a été accordé au gouvernement français depuis le rétablissement des relations avec le Vatican (v. *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg, avril 1924, p. 248); intervention de l'État dans la création ou l'administration des établissements ecclésiastiques; interdiction pour les ministres du culte de correspondre avec une puissance étrangère; honneurs et préséances en faveur des titulaires ecclésiastiques; protection du costume; répression des outrages contre les objets du culte; autorisation accordée aux ministres du culte de donner l'instruction à quatre jeunes gens destinés à l'état ecclésiastique; incompatibilité des fonctions ecclésiastiques avec celles de juré et de tuteur; inéligibilité à certaines fonctions et à certains mandats; exemptions de juridiction, exemptions de taxes postales, etc.

L'article 44 abroge d'une façon expresse le décret du 22 décembre 1812 relatif au mode d'autorisation des chapelles domestiques et des oratoires particuliers qui, comme tout lieu de culte, peuvent aujourd'hui être ouverts en toute liberté; le décret du 30 décembre 1809 et l'article 78 de la loi du 26 janvier 1892 sur l'organisation et la comptabilité des fabriques; les §§ 11 et 12 de l'article 136 et l'article 167 de la loi du 5 avril 1884 relatifs à l'indemnité de logement des curés et desservants, aux grosses réparations des églises et à la désaffectation de certains immeubles à destination religieuse ou cultuelle; les articles 201 à 208 du Code pénal sur les troubles apportés à l'ordre public par les ministres du culte dans l'exercice de leurs fonctions (remplacés par les articles 34 et 35 de la loi de 1905); les articles 260 à 264 du Code pénal punissant les entraves du libre exercice du culte (remplacés par l'art. 32 de la loi de 1905); l'article 294 du Code pénal punissant tout individu qui, sans la permission de l'autorité municipale, accordait ou consentait l'usage de sa maison pour l'exercice d'un culte; les articles 100 et 101 de la loi de 1884 sur les sonneries de cloches et sur la détention de la clé du clocher (remplacés par l'art. 27 de la loi de 1905).

En revanche le législateur a maintenu les dispositions légales relatives aux jours fériés; les articles 199 et 200 du Code pénal qui interdisent aux ministres du culte de procéder au mariage religieux avant le mariage civil; l'art 378 du Code pénal qui réprime la violation du secret professionnel de la part des ministres du culte; l'article 909 du Code civil qui édicte à l'égard des ecclésiastiques l'incapacité de recevoir des dons et legs de la part des personnes qu'ils ont assistées dans leur dernière maladie; l'article 77 du Code civil, l'article 358 du Code pénal, le décret du 4 thermidor an XIII qui imposent au prêtre d'exiger un permis d'inhumer avant de procéder à des obsèques religieuses, etc.

II. Garantie de la liberté de conscience et de la liberté du culte. — L'article 1er de la loi de 1905 déclare d'abord : « La République assure la liberté de conscience.... » Par voie de conséquence, l'article 31 punit d'une amende de 16 à 200 francs et d'un emprisonnement de 6 jours à deux mois ou de l'une de ces deux peines seulement « ceux qui, soit par voies de fait, violences ou menaces contre un individu, soit en lui faisant craindre de perdre son emploi ou d'exposer à un dommage sa personne, sa famille ou sa fortune, l'auront déterminé à exercer ou à s'abstenir d'exercer un culte, à faire partie ou à cesser de faire partie d'une association cultuelle, à contribuer ou à s'abstenir de contribuer aux frais d'un culte. »

Ce texte, d'ailleurs fort vague et dangereux par son imprécision, garantit la liberté de conscience aussi bien contre les entreprises provenant de l'administration que contre les entreprises des particuliers.

Il est certain, d'autre part, que l'article 31 n'est pas applicable au curé qui subordonne la célébration d'un mariage au versement d'une contribution aux frais du culte (arrêt de la Cour de cassation du 9 avril 1910), ni au curé qui réclame, comme élément du prix d'un service funèbre, un droit pour les frais du culte (jugement du tribunal civil de Bazas du 23 novembre 1909).

La liberté de conscience est encore garantie par des sanctions civiles : léser un citoyen dans cette liberté, c'est lui causer un préjudice moral, c'est violer un de ses droits et donc encourir la responsabilité de l'article 1382 du Code civil, d'après lequel tout fait quelconque de l'homme qui cause à autrui un dommage oblige celui par la faute duquel il est arrivé à le réparer. Ainsi le tribunal civil du Mans a jugé, le 20 mars 1907, que celui qui adresse au Grand-Orient, sur le compte d'un officier, une fiche contenant des appréciations malveillantes sur ses opinions philosophiques ou religieuses, dans le but d'entraver son avancement, se rend coupable d'une faute justifiant l'application de l'article 1382, alors que le diffamateur n'a aucun mandat pour envoyer et le Grand-Orient aucune mission pour recevoir des renseignements de cette nature et que, d'autre part, de graves présomptions font croire que lesdits renseignements ont été adressés au ministère de la Guerre.

La liberté de conscience est enfin garantie par des sanctions administratives. La liberté de conscience est un droit acquis qui rend recevable, du chef de la violation de la loi, le recours pour excès de pouvoir. Le Conseil d'État doit donc admettre ce recours contre toute décision excluant un citoyen de tel ou tel emploi, de tel ou tel concours, du bénéfice de tel ou tel service public, parce qu'il est catholique, parce que ses enfants sont instruits dans une école religieuse, parce que lui-même a été élevé dans un collège libre... Dans des cas semblables, il y aura souvent double ouverture au recours, du chef de la violation de la loi et du chef du détournement de pouvoir.

Mais il est un autre aspect de la liberté de conscience qui résulte de l'ensemble de nos lois, que M. Hauriou a parfaitement décrit, et dont nous empruntons à cet auteur éminent les principales lignes, *Principes de droit public*, 2e édit., p. 471 :

1° Nul ne peut être inquiété pour ses opinions religieuses; c'est la formule même de la Déclaration des droits de 1791 (art. 10), et il convient même d'ajouter que du moment qu'il n'y a plus de cultes légalement reconnus, toutes les opinions religieuses sont sur pied d'égalité; nul n'est obligé de faire connaître à l'Administration sa confession religieuse,... le recensement administratif quinquennal ne comporte plus l'indication de la confession religieuse.

2° Nul ne peut être inquiété pour sa participation ou sa non-participation à un culte,... (art. 31, l. de 1905).

3° Les associations à but religieux sont complètement libres quand elles ne constituent pas des congrégations religieuses (L. 1er juillet 1901, art. 3), avec cette observation qu'au point de vue fiscal toutes les associations sont soumises au droit d'accroissement et à la taxe d'abonnement comme les congrégations...

4° Les réunions publiques sont libres, aux termes de la loi du 30 juin 1881 et de celle du 28 mars 1907, et les opinions religieuses peuvent s'y affirmer librement; les réunions privées sont entièrement libres.

5° La presse est libre aux termes de la loi du 29 juillet 1881, et par le livre, le journal, l'image, la parole, les opinions religieuses peuvent s'affirmer librement.

6° L'enseignement privé est libre à tous les degrés, sauf la restriction concernant les établissements congréganistes...

7° On peut librement arborer, non seulement dans sa maison, mais à l'extérieur de sa maison, même s'ils sont apparents de la rue, des signes et des emblèmes religieux.

8° Si les cérémonies, processions et autres manifestations extérieures d'un culte continuent à être soumises à la réglementation de la police municipale..., elles sont, par l'abrogation des articles organiques, placées sous le droit commun de toutes les manifestations d'opinion sur la voie publique.

Nous ajouterons que la liberté des funérailles, que nous étudierons plus tard (v. POMPES FUNÈBRES), est assurée par la loi du 17 novembre 1887, qui reconnaît à tout majeur ou mineur émancipé, en état de tester, le droit de régler les conditions de ses funérailles, notamment en ce qui concerne le caractère civil ou religieux à leur donner, et par la loi du 28 décembre 1904, d'après laquelle le matériel des pompes funèbres, fourni par les communes, doit être constitué aussi bien en vue d'obsèques religieuses que d'obsèques dépourvues de tout caractère confessionnel. D'après la même loi, les tarifs municipaux pour le service extérieur ne peuvent exiger aucune surtaxe pour les présentations ou stations à l'église.

Nous nous bornons ici à faire allusion à un certain nombre de dispositions de nos lois françaises qui, sous le prétexte d'assurer la liberté de conscience, avaient, longtemps avant la séparation, abouti à une laïcisation pratique de l'État; nous étudierons ces dispositions dans divers articles de ce dictionnaire.

Après avoir assuré la liberté de conscience, l'article 1er de la loi de 1905 garantit la liberté du culte : « La République garantit le libre exercice du culte, sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. »

A l'heure actuelle, le culte peut être exercé de quatre manières : 1° par voie de réunions privées; ces réunions sont absolument libres, mais il faut qu'elles aient lieu sur invitations individuelles, qu'il y ait un lien préexistant entre les organisateurs et les assistants, que l'entrée du local soit interdite à toute personne non munie d'une invitation; 2° par le moyen d'associations cultuelles; 3° par des associations du droit commun; 4° par voie de réunions publiques. Depuis la loi du 28 mars 1907, les réunions publiques peuvent être tenues en toute liberté, sans qu'on ait la moindre formalité à remplir; c'est sous ce régime que l'exercice public du culte catholique s'abrite aujourd'hui.

La liberté du culte est garantie à l'intérieur des églises par l'article 32 de la loi de 1905 (V. ci-dessus CULTE (CÉRÉMONIES DU).

A l'extérieur des églises, la liberté du culte, restreinte surtout par les dispositions de l'article 27, est assurée par les moyens du droit commun, notamment par l'article 479 n° 8 du Code pénal, qui punit d'une amende de 11 à 15 francs inclusivement les auteurs de bruits ou tapages injurieux troublant la tranquillité des habitants.

M. Hauriou, *Principes de la loi du 9 décembre* 1905, Paris, 1907; ouvrages cités à l'art. CULTE (CÉRÉMONIES DU).

Lucien CROUZIL.

2. CULTES RÉVOLUTIONNAIRES. — « On ne détruit, écrivait Auguste Comte, que ce qu'on remplace. » La Révolution française, pour détruire la religion catholique, essaya de la remplacer. — I. Culte de la Raison. II. Culte de l'Être suprême. III. Théophilanthropie. IV. Culte décadaire.

I. CULTE DE LA RAISON. — Le 6 octobre 1793, la Convention avait adopté le nouveau calendrier, duquel on avait, pour « tuer le fanatisme », éliminé les dimanches et les fêtes ainsi que les noms des saints et tout ce qui pouvait évoquer le souvenir de la religion chrétienne. Mais pour « tuer le fanatisme » il fallait oser davantage.

Tout exercice public du culte chrétien était devenu impossible; le 6 novembre, la Convention ayant décrété, équivalemment, que les administrations locales étaient libres de supprimer le culte chez elles, le Club des Jacobins demanda l'abolition du culte à Paris. L'évêque

constitutionnel de cette ville, Gobel, terrifié par les envoyés de la Commune de Paris, déclara, le 7 novembre, devant le Conseil général du département et devant la Convention, renoncer à « exercer ses fonctions de ministre du culte catholique ». Ce n'était pas l'apostasie à strictement parler; mais Chaumette, agent de la Commune de Paris, et Laloy, président de la Convention, prirent soin, aussitôt, d'affirmer que l'évêque venait de renoncer à son sacerdoce et d'abjurer; et Gobel n'osa point protester contre l'extension donnée à ses paroles. Bientôt la Commune fit fermer toutes les églises de Paris.

« L'évêque de Paris, avait dit Laloy, n'est plus qu'un être de raison. » Désormais, la foi a vécu; il n'y aura plus que la raison avec, bien entendu, la liberté. Aussi, Chaumette avait-il obtenu du Conseil départemental de Paris que les artistes de l'Opéra, célébrassent, au prochain décadi, 20 brumaire (10 novembre), dans la ci-devant église de Notre-Dame une fête en l'honneur de la libre Raison. Comme la Convention venait justement d'accepter, pour le même jour et dans le même temple, une fête qui serait donnée en l'honneur de la Liberté par la musique de la Garde nationale, on décida que les deux fêtes n'en feraient qu'une, et qu'on fêterait à la fois la Liberté et la Raison.

Un théâtre fut élevé à l'entrée de la nef de Notre-Dame. « Pour corser le spectacle, la statue de la Liberté (de la Liberté-Raison) fut remplacée par une artiste, vêtue d'une robe blanche, d'un manteau bleu et coiffé d'un bonnet rouge. » Par qui fut tenu, ce 20 brumaire, le rôle de la Liberté-Raison, on ne le sait pas au juste. Mais on sait que la déesse était vêtue; il est vrai, pourtant, que plus d'une fois, à Paris ou ailleurs, la Raison ressemble singulièrement à la Débauche. Les membres de la Commune avaient assisté à la cérémonie à 11 heures du matin. La Convention s'était abstenue.

Mais, continue P. Pisani, *L'Église de Paris et la Révolution*, t. II, p. 70-74, dans l'après-midi, les députés n'ayant pas été au spectacle, ce fut le spectacle qui alla aux députés : les membres de la Commune, introduits à la barre, annoncèrent que « le matin le peuple avait fait un sacrifice à la Raison dans la ci-devant église métropolitaine, et qu'il venait en offrir un autre dans le sanctuaire des lois. » Il n'y avait pas à reculer devant cette mise en demeure, et la Convention, obligée de s'exécuter, s'exécuta de bonne grâce. Les portes furent ouvertes et on vit défiler, comme en un cortège de Mardi-Gras, la musique, les figurants, les jeunes filles vêtues de blanc et ceinturées de tricolore, et enfin la déesse juchée sur un brancard que portaient quatre citoyens. C'était décidément la Raison, et non plus la Liberté; le plan de Chaumette l'avait emporté, et, pour qu'on n'en doutât pas, Chaumette donna dans un discours la signification de la fête. L'assemblée, pour réparer la tiédeur dont elle avait fait preuve, appela la déesse à partager les honneurs de la présidence : conduite au bureau, elle fut embrassée par le président et même par les secrétaires; elle s'assit à leurs côtés. Sur la proposition de l'ex-capucin Chabot, on vota ensuite par acclamation que Notre-Dame serait désormais le « Temple de la Raison », et enfin, la séance étant levée, les députés, marchant en corps, se rendirent à Notre-Dame, où une seconde représentation fut donnée en leur honneur...

Le culte de la Raison était fondé:.. il n'eut qu'une existence éphémère, mais,en attendant, il allait se propager avec une extraordinaire rapidité. (D'après Grégoire, *Histoire des Sectes religieuses*, il y eut en France 2 346 églises transformées en temples de la Raison.) Partout il servit de complément aux fureurs déchristianisatrices, et, après avoir saccagé les églises, renversé les autels, emprisonné les prêtres et massacré les suspects, les bons citoyens s'assemblèrent pour chanter de pauvres poésies, applaudir aux essais de quelque troupe improvisée, et s'attendrir en pensant que sur les ruines des superstitions s'élevait le temple de la Philosophie! Les bourgeois qui étaient dans le mouvement s'honoraient de voir leurs femmes et leurs filles jouer un rôle dans ces mascarades, et ceux qui avaient peur qu'on leur reprochât des antécédents peu révolutionnaires, faisaient plus de zèle que les autres. Puis, le culte de la Raison disparut, sans que personne songeât à le regretter.

II. Culte de l'Être suprême. — « Robespierre avait marqué le dégoût que lui inspiraient les manifestations anti-religieuses de brumaire an II, et il ne se gêna pas pour dire à quel point ces mascarades impies lui faisaient honte. Dès qu'il le put, il les supprima et ceux qui les avaient organisées eurent un jour à rendre compte de l'accusation d'athéisme, qui les conduisit à la guillotine. » Gobel (qui avait sincèrement regretté sa faiblesse) et Chaumette sont morts sur l'échafaud pour crime d'apostasie, de violence impie ou d'athéisme : n'avaient-ils pas, s'écriait Robespierre, discrédité la France et la Révolution aux yeux de l'Europe?

Ce n'est pas, on le sait bien, que Robespierre fût d'une douceur toute chrétienne; mais il se piquait de tolérance et il n'a pas montré à l'égard des prêtres « une animosité plus violente que celle qu'il portait à ses autres adversaires politiques. » Ce n'est pas non plus, nul ne l'ignore, qu'il eût conservé la foi de son enfance : il professait le déisme rationaliste de J.-J. Rousseau; mais il avait horreur de l'athéisme qui lui semblait trop « aristocratique » et antisocial. Bien plus, Dieu lui apparaissait comme une Réalité, une Personne, à qui l'individu et la société elle-même doivent l'hommage de leur adoration et de leur obéissance.

« Quand son pouvoir fut assuré par l'écrasement des Dantonistes et des Hébertistes, Robespierre se crut en mesure de faire de ses opinions philosophico-religieuses une espèce de dogme national; ainsi les gallicans, à la Constituante, avaient profité de leur prépondérance pour faire passer la substance de leurs théories dans la Constitution civile du clergé. La Convention, avec plus de docilité que de conviction, vota tout ce que Robespierre voulait : un décret sanctionna l'immortalité de l'âme et accorda à Dieu un « certificat d'existence ».

Six semaines après, en juin 1794, Robespierre pontifiait à la fête de l'Être suprême. « Dans le jardin des Tuileries, où était réunie la Convention et que remplissait une foule énorme, on voyait sur un bûcher la statue colossale de l'Athéisme; Robespierre, vêtu de son habit bleu, un bouquet de fleurs à la main, prononça un discours de circonstance, puis on lui présenta une torche allumée, et il mit le feu au bûcher; en s'écroulant, l'image de l'Athéisme laissa paraître celle de la Sagesse. »

Le pontificat de Robespierre devait être de courte durée. Les Conventionnels l'avaient escorté aux fêtes de l'Être suprême « comme ils avaient suivi Chaumette et Clootz aux fêtes de la Raison, comme ils auraient assisté à un office musulman, s'il avait plu au dictateur d'introduire en France la religion de Mahomet. La plupart ne virent cependant dans toutes ces parades et ces déclamations qu'une farce dépourvue de sel; les gens de goût et de sens commun, comme il en restait encore quelques-uns, les sceptiques, héritiers de l'esprit gouailleur de Voltaire, les hommes positifs qui voulaient à une situation embarrassée d'autres remèdes que des mots et des gestes, levèrent les épaules devant les attitudes de pontife de l'apôtre du nouvel évangile. » Sa dictature leur pesait à tous, athées, apostats, ambitieux ou gens peu rassurés sur le sort qui leur était réservé. « Quant aux catholiques, à qui on avait dit... que Robespierre voulait protéger la religion, ils s'offusquèrent à bon droit de ces parodies sacrilèges qui ressemblaient trop aux fêtes de la Raison, et ceux qui s'étaient fait quelques illusions se virent obligés d'y renoncer. Ils assistèrent en specta-

teurs désintéressés à la catastrophe du 9 thermidor » (28 juillet 1794). P. Pisani, *op. cit.*, t. II, p. 143-145.

III. Théophilanthropie. — Robespierre était tombé et, avec lui, le culte de l'Être suprême : le nouveau culte n'avait pas duré plus longtemps que le culte de la Raison. Il devait pourtant renaître bientôt sous un autre nom.

La séparation de l'Église et de l'État avait été votée. Mais la Convention, en dépit de la réaction religieuse qui commençait à se produire en France, entendait bien combattre toujours le « fanatisme ». Il fallut l'éloquence hardie, ironique, de l'abbé Grégoire pour l'empêcher de voter par acclamation le projet que, le 21 décembre 1794, Marie-Joseph Chénier lui présenta comme complément de la loi « laïque » sur l'instruction publique votée tout récemment. Marie-Joseph Chénier demandait qu'on instituât les « fêtes civiques » du « décadi » pour remplacer les dimanches et leur faire pièce. Nous verrons que son idée eut plus tard son heure de succès officiel; elle fut dès lors réalisée ici et là.

Les membres du Directoire « sont personnellement ennemis de la Religion (catholique). C'est bien la passion antireligieuse qui les excite : ne croyant pas, ils trouvent mauvais que d'autres croient; c'est un prosélytisme à rebours qui les inspire, et, violant toutes les garanties constitutionnelles qui protègent la liberté des consciences, ils engagent contre le catholicisme une campagne qu'ils poursuivront avec l'ardeur d'une haine savante, froide, réfléchie et inexorable. Cette campagne comprend deux périodes : pendant la première, on s'efforcera de supplanter le catholicisme en favorisant le développement de la théophilanthropie; puis, quand celle-ci aura avorté, on inventera le culte décadaire, qui sera un moment la véritable « irréligion d'État ». P. Pisani, *op. cit.*, t. III, p. 189.

La société des théophilanthropes, ou amis de Dieu et des hommes, existait déjà depuis plusieurs mois quand La Réveillère-Lepeaux, membre du Directoire, résolut de l'exploiter contre la religion catholique. Dans son idée première, la théophilanthropie n'est autre chose que le déisme de Rousseau et de Robespierre; dans sa forme spéciale de culte organisé, elle est l'œuvre du libraire Chemin et du philanthrope Valentin Haüy, fondateur de l'Institut des aveugles-travailleurs (frère de l'abbé Haüy, le créateur de la cristallographie).

Le but de la théophilanthropie était de remplacer les cultes « mystérieux et superstitieux » par une religion reposant sur la morale; mais, comme une religion, si morale qu'elle soit, ne peut se passer d'une base et d'une sanction, on y avait introduit deux dogmes, ceux de Robespierre, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; seulement on avait eu soin de les masquer sous le titre de « croyances de sentiment »... La prière [pas la prière de demande] était un devoir pour le théophilanthrope et aussi la recherche du bien... La direction de la société appartenait à deux comités : celui des administrateurs *(fabriciens)*, chargés de la partie matérielle et financière; celui de direction morale *(clergé* ou consistoire protestant), qui choisit les sujets de sermons, désigne les orateurs et soumet les discours, qui doivent être écrits, à un examen préalable; ce comité aura plus tard à nommer des *lecteurs*, ou prédicateurs; mais pour marquer qu'il ne veut pas renouveler l'organisation catholique, il décidera que les lecteurs doivent être mariés, ou tout au moins veufs. P. Pisani, *op. cit.*, t. III, p. 195-197.

C'est aux Catherinettes, hôpital où Valentin Haüy avait transporté son institut, que la première réunion cultuelle eut lieu, le 9 janvier 1797. On se réunissait, chaque dimanche et chaque décadi, dans la matinée, une fois, bientôt deux; entre les réunions, on faisait une sorte de catéchisme pour les enfants.

La Réveillère-Lepeaux, le 1er mai de cette même année, faisait à l'Institut l'éloge de la théophilanthropie, et bientôt jouait au grand pontife, multipliant les boniments grotesques et patronnant officiellement les nouveaux sectaires. Ceux-ci obtinrent de jouir, en commun avec les catholiques, insermentés ou constitutionnels, les églises rendues au culte. Mais malgré l'appui de La Réveillère et de la police, peut-être même en partie à cause de cet appui, la décadence se produisit rapidement : les réunions paraissaient ennuyeuses, et La Réveillère avait cessé de faire partie du Directoire. Au moment du Concordat, le Premier Consul n'eut pas de peine à retirer aux théophilanthropes l'usage des églises. Ils n'avaient guère vécu que deux ans à peine.

IV. Culte décadaire. — Le culte décadaire ne fit, lui aussi, que passer.

Les lois constitutionnelles proclamaient la liberté pour chacun de pratiquer son culte en paix, laissant à chacun le droit d'observer ou de ne pas observer tel ou tel jour de repos. Plusieurs municipalités, celle de Paris notamment, en novembre 1797, essayent néanmoins d'imposer l'observation du décadi et de proscrire le repos et les offices du dimanche. Au cours de l'année 1798, un arrêté du Directoire et plusieurs lois cherchent même à faire oublier ou violer le dimanche (et le vendredi) et à mettre en honneur le décadi.

« Le peuple étant tenu de suspendre tout travail et tout commerce le décadi, il fallait l'occuper. Il y avait deux genres d'amusements : le grand jeu et le petit jeu : l'assemblée décadaire pour les décadis ordinaires et de temps à autre les fêtes nationales. » On vantait naguère la simplicité touchante du culte théophilanthropique; on veut maintenant frapper les imaginations. « Les réunions théophilanthropiques rappelaient les scènes d'une grâce un peu mièvre qu'on aimait à peindre dans l'école de Greuze : de bons veillards qui bénissent, de timides jeunes filles qui rougissent et les spectateurs qui s'attendrissent. A ces tableautins on oppose maintenant sans transition les grandes compositions héroïques de David : des foules s'agitant dans un beau désordre, des Grecs, des Romains, avec leurs casques, des sentiments violents traduits par des gestes invraisemblables; mais tout cela n'est que du spectacle, du faux naturel, de l'enthousiasme de commande et du patriotisme de pacotille. » P. Pisani, *op. cit.*, t. III, p. 326-327.

Bien entendu, un certain nombre d'églises étaient ouvertes au culte décadaire, qui y succédait aux offices catholiques. Heureusement, les réunions décadaires n'y eurent bientôt de succès que quand on y célébrait un mariage. Pendant les premières années du Consulat, elles se poursuivront mesquinement; mais le culte décadaire, comme la théophilanthropie, n'eut pas même besoin d'être tué par le Concordat : il était mort déjà. Le calendrier républicain lui survécut quelques années, on s'y conforma officiellement jusqu'à la fin de l'année 1805.

Conclusion. — Donc, aucun des essais de culte tentés pour remplacer la religion catholique ne réussit. Pendant quelque temps ils obtiennent quelque succès de curiosité ou de politique; puis, bien vite, on s'en détourne, ils languissent et meurent. C'est qu'ils sont trop manifestement d'origine humaine, nés d'hier, sans autorité, sans prestige. Ils sont incapables de soutenir la comparaison avec le dogme et le culte chrétiens, qui eux, se recommandent de vingt siècles de vie et sont l'œuvre de Dieu ou des représentants de Dieu sur la terre. Et puis, si l'on en examine le contenu ou la forme, qu'ils apparaissent chétifs, pauvres, mesquins ou grotesques! Comment remplaceraient-ils ce qui leur est infiniment supérieur? Les vrais enfants de l'Église s'en détournent donc avec mépris, et les incroyants sont bientôt las de réunions prétendues cultuelles où ils perdent leur temps et où ils ne réussissent qu'à se

rendre ridicules, sans parvenir jamais à s'imposer ou à en imposer au public.

Au XIXe siècle et de nos jours encore, d'autres essais de religion, culte de l'humanité, religion naturelle, etc., ont été faits ou se poursuivent sous nos yeux. Les mêmes causes qui ont amené l'échec des cultes révolutionnaires, leur ont été ou leur seront fatales. Il est impossible de « remplacer » la religion de Jésus-Christ, et, par conséquent, de la « détruire ».

Outre l'ouvrage cité de P. Pisani, on peut lire, sur les cultes révolutionnaires, les livres de l'abbé Sicard, Mathiez, P. de la Gorce, etc.

J. Bricout.

CUNÉGONDE (lat. *Chunegundis* ou *Chunegundes*). — Cunégonde, fille de Sigefroy, premier comte de Luxembourg, fut mariée au duc de Bavière Henri, qui bientôt devait devenir empereur d'Allemagne sous le nom de Henri II. Au couronnement, qui eut lieu le 10 août 1002 à Paderborn, la nouvelle impératrice dota richement les églises de la ville. En 1014, elle accompagna son époux à Rome, et y reçut avec lui des mains du pape Benoît VIII la couronne impériale. Dès avant son mariage, elle avait fait vœu de chasteté perpétuelle, et elle le renouvela de concert avec son mari. Plus tard, elle fut affreusement calomniée et accusée d'adultère, ce qui impressionna fort le cœur de l'empereur. Pleine de confiance en Dieu, elle consentit à prouver son innocence par l'épreuve du feu, usitée en ce temps-là. Elle marcha pieds nus sur des socs de charrue rougis au feu, et n'en reçut aucune atteinte. Henri, confus de ses soupçons, lui en demanda pardon en public. Tous deux s'appliquèrent à favoriser la religion, à rendre leurs peuples heureux, à se sanctifier eux-mêmes. Ayant obtenu la guérison d'une maladie grave, elle accomplit le vœu qu'elle avait fait de bâtir un monastère à Kaffungen près de Cassel. A la mort de l'empereur, qui survint en 1024, elle donna le peu qui lui restait de biens, et, oubliant sa première dignité, reçut le voile des religieuses à Kaffungen, le jour anniversaire de la mort de son mari. Elle-même mourut le 3 mars 1040, et, sur son désir, fut enterrée à côté de son époux dans l'église de Bamberg. Innocent III l'a canonisée en 1200.

J. Baudot.

CUREL (**François de**), naquit à Metz en 1854. Après avoir conquis son diplôme d'ingénieur à l'École des Mines, il se consacra à la littérature. En 1889, il publia deux romans : *L'été des fruits secs* et *Le sauvetage d'un grand duc*. Leur seul mérite est d'avoir attiré l'attention de M. Charles Maurras sur les qualités de dramaturge qu'à son insu possédait M. de Curel. « A la scène! M. de Curel, à la scène! » lui dit-il. Cet avis fut entendu et suivi. M. de Curel n'a plus fait un seul roman, mais il a donné quatorze pièces, dont la plupart ont eu du succès et sont d'une facture originale : *L'Envers d'une sainte; Les Fossiles; L'Invitée; L'Amour brode; La Figurante; Le Repas du lion; La Nouvelle Idole; La Fille Sauvage; Le Coup d'aile; La Danse devant le miroir; L'Ame en folie; La Comédie du génie; L'Ivresse du sage; Terre inhumaine*. M. de Curel excelle à porter à la scène les plus hautes questions de psychologie, de morale, de sociologie et de religion, mais il ne conclut jamais. De plus, s'il ne cherche pas de parti pris les sujets grivois et les scènes lestes, il ne recule pas devant les pires aberrations de l'esprit ou des sens; il les étale crûment, brutalement quand il le juge utile à ses analyses psychologiques. Et cela arrive souvent, car il n'est presque pas de pièce où il ne prenne pour héros quelque détraqué, quelque hystérique, quelque tempérament exceptionnel. Par ailleurs, ses pièces sont solidement charpentées sinon toujours avec élégance et clarté; son dialogue concis et ferme a vraiment belle allure; ses analyses de caractère sont admirablement conduites; son théâtre a du relief et de la profondeur. Bref ce serait excellent si la morale et la religion étaient un peu moins malmenées. M. de Curel a été élu membre de l'Académie Française.

Léon Jules.

CURÉS. — I. Origine. II. Notion. III. Nomination et institution canonique. IV. Fonctions et droits. V. Devoirs. VI. Translation, amotion.

I. Origine.— 1° *Dans les trois premiers siècles* il n'y avait pas, comme aujourd'hui, de paroisses distinctes; aucun prêtre n'était exclusivement chargé de pourvoir aux besoins spirituels d'une partie déterminée du diocèse. L'évêque exerçait alors l'universalité des fonctions pastorales. Il était assisté par des prêtres et des diacres, formant ce que l'on appelait le *presbyterium*. L'évêque rassemblait tous ses fidèles autour de lui, surtout aux jours de fête, et ceux-ci accouraient non seulement de la ville, mais aussi des campagnes voisines pour assister aux fonctions liturgiques. Il était interdit aux simples prêtres de remplir ces fonctions sans une autorisation spéciale de l'évêque.

A Rome, il est vrai, dès le commencement du IIe siècle, on signale l'existence de *titres* presbytéraux. Mais ces titres ne constituaient nullement de vraies paroisses. Les prêtres n'y célébraient pas le saint sacrifice. On y préparait surtout les catéchumènes et les pénitents à la réception du baptême et de la pénitence. De même Alexandrie possédait, dès le IIIe siècle, plusieurs églises desservies par des prêtres, mais, dans les grandes solennités, tout le peuple se réunissait dans l'église épiscopale. Ainsi les églises secondaires, bâties dans les villes considérables, n'étaient que des annexes de l'église épiscopale et ne constituaient pas encore des centres religieux indépendants. La paroisse épiscopale gardait ses droits exclusifs pour la célébration des fêtes principales.

2° *Du IVe au XIe siècle.* — Jusqu'au IVe siècle aucun document ne mentionne les communautés rurales ni même l'existence d'un clergé distinct du *presbyterium* épiscopal. Au début du IVe siècle apparaît le clergé rural comprenant des prêtres et des diacres. Les groupes chrétiens devinrent de plus en plus nombreux hors de la ville épiscopale. Des églises nouvelles, centres de petites paroisses rurales, s'élevèrent peu à peu, par la force même des choses, sans que jamais l'évêque intervînt pour fractionner systématiquement son diocèse et créer à l'avance des circonscriptions paroissiales.

En Orient, des églises rurales rassemblent les fidèles trop éloignés du centre épiscopal. L'évêque délègue certains de ses pouvoirs aux chorévêques, évêques de campagne ou vicaires épiscopaux. Il se réserve l'ordination des prêtres de campagne. Ces prêtres supposent nécessairement l'existence d'églises rurales, dans lesquelles ils célèbrent, et les églises ainsi desservies ont autour d'elles un groupement qui n'est autre qu'une paroisse.

En Occident, les paroisses rurales apparaissent aussi dès cette époque. Les fondations les plus certaines du IVe siècle sont dues à l'activité extraordinaire de saint Martin. Après lui, l'histoire signale, parmi les plus zélés fondateurs d'églises, saint Hilaire d'Arles; Elaphius de Rodez; Patiens de Lyon; saint Germain d'Auxerre; saint Waast d'Arras; saint Césaire d'Arles; saint Sulpice de Bourges. — Un très grand nombre de paroisses doivent aussi leur origine aux moines qui exercèrent une action décisive sur la diffusion du christianisme dans les campagnes, aux grands propriétaires de villas qui construisirent des oratoires, y établirent des prêtres, et constituèrent dans leur domaine de vraies paroisses.

A partir du VIIe siècle, le régime paroissial se généralise sur tout le territoire de l'ancienne Gaule. Le roi, les évêques, les moines et les seigneurs travaillaient de

concert à cette multiplication des paroisses. La paroisse présente jusqu'au IXe siècle un caractère essentiellement familial. C'est la population elle-même qui fournit à son église locale et le clergé et les ressources pour la faire vivre. Ce clergé rend à ses compatriotes tous les services spirituels. Il a leur genre de vie, leurs habitudes, leurs idées dont il s'efforce de corriger les écarts. Il contribue ainsi à maintenir l'unité paroissiale très vivante et toujours originale.

Mais voici qu'entre le IXe et le XIe siècles, une transformation radicale va s'opérer dans le régime des paroisses. Un tel trouble règne alors dans la société que les faibles sentent le besoin de se placer sous la protection des puissants. Des évêques, des abbés, des clercs se « commendent » au roi. Les prêtres des paroisses se mettent pareillement sous la protection d'un puissant voisin, le propriétaire de la villa, et entrent dans sa clientèle. Insensiblement le droit de patronage et de défense se généralise, sur le désir des paroisses elles-mêmes. On ne connaît plus guère alors d'églises indépendantes. Les conséquences de cette sujétion sont déplorables.

3° *Du XIe siècle au concile de Trente.* — C'est alors qu'eut lieu le réforme de Grégoire VII qui devait affranchir les paroisses des deux plus grands abus dont elles souffraient : la sujétion à des maîtres laïques et cupides, et l'exercice du ministère sacré par des pasteurs scandaleux. Il n'est pas rare, même après cette époque, de rencontrer encore des diocèses privés d'organisation paroissiale; le concile de Trente, au XVIe siècle, dut obliger les évêques à compléter le système paroissial; il exigea que chaque circonscription paroissiale possédât son curé particulier et inamovible.

4° Aux termes du nouveau *Code*, le teritoire de chaque diocèse doit être divisé en parties territoriales distinctes; chacune d'elles ayant son église particulière, une population déterminée, son recteur particulier qui y sera, comme propre pasteur, chargé du soin des âmes. C. 216, § 1. On appelle paroisses les divisions ainsi faites dans les diocèses. C. 216, § 3. Les vicariats et préfectures apostoliques, dans les pays de missions, doivent être divisés de la même manière, partout où cette division sera facilement réalisable. C. 216, § 2. On appelle quasi-paroisses les parties d'un vicariat ou d'une préfecture apostolique quand un pasteur particulier leur a été assigné. C. 216, § 3. Ce pasteur s'appelle quasi-curé.

Il ressort de cet aperçu historique que les curés ne sont pas d'institution divine, comme l'ont enseigné certains théologiens du XVIIe siècle, mais surtout les jansénistes. Leur institution ne peut pas être rattachée à celle des soixante-douze disciples dont il est question dans l'évangile. Luc., x, 1. Aucune analogie ne saurait être établie entre les fonctions de ces disciples et le ministère paroissial. Ces envoyés devaient annoncer l'approche du royaume des cieux; ils n'étaient pas prêtres, le sacrement de l'ordre n'ayant été institué que le jeudi saint. Ils ne pouvaient non plus avoir été délégués pour administrer les sacrements, qui n'étaient pas encore établis. Vouloir trouver en eux les prédécesseurs des curés serait œuvre de pure imagination.

Les curés, comme tels, n'ont donc pas place dans la hiérarchie de droit divin. Le presbytérat, qui est un sacrement, est d'institution divine; le parochiat n'est qu'un office d'institution ecclésiastique.

II. Notion. — 1° Un curé est *un prêtre* ou *une personne morale* auquel une paroisse a été conférée en titre avec la charge d'âmes à exercer sous l'autorité de l'Ordinaire du lieu. C. 451, § 1. Jadis un simple clerc pouvait être nommé curé; d'après la discipline actuellement en vigueur, il faut avoir reçu l'ordre de prêtrise, pour que l'on puisse être appelé à régir une paroisse. C. 453, § 1; cf. III, *Institution canonique.* — De plus il est des personnes morales qui ont le titre de curés : ce sont les chapitres, les monastères auxquels des paroisses sont unies de plein droit. C. 452, § 1. L'Ordinaire du lieu ne peut faire cette union sans un indult du Saint-Siège (can. 452, § 1, can. 1423, § 2). La personne morale, à laquelle une paroisse a été unie de plein droit, ne doit conserver que la cure *habituelle* des âmes (c. 452, § 2), mais non la cure actuelle. La cure *actuelle* doit être confiée à un *vicaire* qui recevra, sur les revenus de la paroisse, un traitement convenable à déterminer par l'Ordinaire. A ce vicaire appartient exclusivement tout le soin des âmes, avec tous les droits et tous les devoirs des curés, conformément aux règles de droit commun, aux statuts diocésains approuvés ou aux coutumes légitimement établies. C. 471, § 4. On l'appelle un vicaire-curé.

Les quasi-curés, les vicaires paroissiaux munis d'un plein pouvoir paroissial sont assimilés aux curés, en ont tous les droits et toutes les obligations et en reçoivent le titre dans le droit. Les *quasi-curés* sont ceux qui régissent des quasi-paroisses. C. 451, § 2, 1°, parties territoriales d'un vicariat ou d'une préfecture apostolique, c. 216, § 3, dans les pays de missions. — Les *vicaires paroissiaux* qui ont plein pouvoir paroissial (c. 451, § 2, 2°) sont les *vicaires-curés*, dont nous venons de parler, les *vicaires-économes* et les *vicaires-coadjuteurs*. Le vicaire-économe est le prêtre chargé par l'Ordinaire du lieu d'administer une paroisse vacante jusqu'à la nomination d'un curé, c. 472, 1°. Il jouit des mêmes droits et est astreint aux mêmes devoirs que le curé en tout ce qui regarde le soin des âmes. C. 473, § 1. Le vicaire-coadjuteur est le prêtre qui remplace un curé devenu incapable de remplir convenablement son ministère pour cause de vieillesse, d'infirmité mentale, de cécité, etc., ou pour une autre cause durable. C. 475, § 1. S'il supplée le curé pour tout, il a les mêmes droits et les mêmes devoirs que lui. C. 475, § 2. Ceux que, en France, nous appelons vicaires, *sine addito*, sont plus exactement désignés dans le droit sous le nom de *vicaires-coopérateurs*, et ne sont pas, comme les précédents, assimilés aux curés. (Voir Vicaires.)

2° Un mot maintenant de la *juridiction des curés*. C'est une juridiction de droit ecclésiastique: nous l'avons dit. Ajoutons que c'est une juridiction *ordinaire* et non déléguée. La juridiction est dite ordinaire, si elle est attachée de droit à un office; elle est déléguée, si elle est confiée à une personne. C. 197, § 1. Or, le pouvoir des curés est un pouvoir *ordinaire*. Il tire son origine du droit commun qui en a fixé les caractères et défini les attributions, de telle sorte que le curé, par le fait de son institution canonique, n'est pas un simple délégué, mais se trouve chargé de certains devoirs et investi de certains droits que l'évêque ne pourrait restreindre sans motif légitime. Ceci n'empêche pas d'ailleurs l'évêque d'être aussi le pasteur ordinaire et immédiat de tous les fidèles de son diocèse, comme le pape de tous les fidèles de l'Église. L'évêque pourrait donc, même contre la volonté du curé, déléguer pour un juste motif dans n'importe quelle paroisse de son diocèse un autre prêtre pour accomplir un acte particulier du ministère paroissial. Il peut aussi, pour une cause juste et grave, soustraire à la juridiction du curé les familles religieuses ou les pieuses maisons situées sur le territoire de la paroisse et qui de droit commun ne jouissent pas du privilège de l'exemption. C. 464, § 2. Le curé, ayant le pouvoir ordinaire de juridiction, peut le déléguer à un autre, soit en totalité, soit en partie, sauf disposition contraire du droit. C. 199, § 1. Par exemple, il ne peut pas déléguer le pouvoir de confesser.

Un autre caractère essentiel de la juridiction des curés, c'est qu'elle s'exerce *seulement au for interne*.

Ils n'ont pas, dans le gouvernement de leur paroisse, les pouvoirs législatif, judiciaire et coercitif. Ils ne peuvent édicter des lois qui obligent tous leurs paroissiens, ni même donner des préceptes qui s'imposeraient, sous peine de péché, à des particuliers ou à certaines classes de personnes. Ils ont cependant le droit de prendre les mesures nécessaires pour la bonne organisation des œuvres, l'exercice du culte, comme aussi de tracer quelques règles pour favoriser les habitudes chrétiennes et déraciner les abus; mais ces règles ne peuvent obliger en conscience que si elles sont l'application d'un précepte divin ou d'une loi ecclésiastique et les sanctions que le curé pourrait annexer à ces règlements ne peuvent pas avoir pour effet de priver les fidèles de ce à quoi ils ont droit, mais seulement de ce qui ne leur est pas dû en justice (v. g., un supplément de cérémonies, etc.) De même, le curé ne peut, en principe, dispenser des lois générales de l'Église, ni des lois particulières. C. 83. Sauf dans les cas — et dans la mesure — où le code le lui accorde expressément (v. plus loin : IV. *Droits*). Enfin les curés n'ont pas le droit de porter des censures, v. g. une excommunication.

On distingue dans le droit les curés *inamovibles* et les curés *amovibles;* les curés *séculiers* ou *religieux*, selon qu'ils appartiennent au clergé séculier ou à une congrégation religieuse; les curés *locaux*, dont la juridiction est directement territoriale, et les curés *personnels* dont la juridiction est directement personnelle et s'exerce sur des personnes déterminées pouvant demeurer sur le territoire de paroisses différentes. Le code déclare que, sans un indult spécial du Saint-Siège, on ne peut constituer des paroisses pour des fidèles de langues ou de nationalités différentes dans une même ville ou sur un même territoire, ni des paroisses purement familiales ou personnelles. Quant aux paroisses déjà constituées, on ne doit rien changer sans consulter le Siège apostolique. C. 216, § 4.

III. Nomination et institution canonique. — Généralement, les paroisses sont à la libre collation de l'Ordinaire. Le code prévoit cependant que si certaines personnes jouissent du privilège d'*élire* le curé ou de le *présenter*, ce privilège n'est pas abrogé. L'Ordinaire, dans ce cas, donnerait seulement l'institution canonique au candidat ainsi élu ou présenté. Nous avons vu ailleurs (art. Bénéfices) combien l'Église était peu favorable, dans la discipline actuelle, au droit de patronage, et surtout au droit de présentation. Cette remarque faite, voyons : qui peut nommer un curé; — qui peut être nommé curé; — comment se fait la nomination; — et comment se fait l'installation.

1° Après le souverain pontife, le *droit de nommer et d'instituer* les curés appartient à l'*Ordinaire du lieu*. C. 455, § 1; 1432, § 1. Toute coutume contraire est réprouvée. Les privilèges légitimes d'élection et de présentation du candidat ne sont pas cependant abrogés. Le *vicaire général* ne peut nommer à une cure qu'en vertu d'un mandat spécial. C. 1432 § 2; 1466, § 2. Lorsque le siège devient vacant, c'est au *vicaire capitulaire* (ou à celui qui gouverne légitimement le diocèse) qu'il appartient de nommer aux paroisses de libre collation, mais seulement si la vacance du siège se prolongeait au delà d'une année. C. 455, § 2, 3°. S'il s'agissait de paroisses dont le titulaire, par privilège, est *élu* ou *présenté*, le vicaire capitulaire pourrait donner l'institution canonique au candidat ou élu ou présenté. C. 455, § 2, 2°.

Pour ce qui est des paroisses confiées à des religieux, le supérieur, auquel les constitutions donnent ce pouvoir, présente un prêtre appartenant à son institut à l'Ordinaire du lieu; celui-ci, après avoir reconnu que le candidat possède les qualités requises, lui donnera l'institution canonique. C. 456; 1425, § 2. — Quant aux quasi-curés, dans les vicariats ou préfectures apostoliques, s'ils appartiennent au clergé séculier, c'est le propre Ordinaire du lieu qui les nomme, après avis du Conseil qu'il a dû établir conformément aux prescriptions du droit, c. 457 : ce conseil est composé d'au moins trois membres, choisis parmi les missionnaires les plus âgés et les plus expérimentés, c. 302.

Enfin, dans les paroisses unies à une personne morale (chapitre, monastère, etc.) le droit de nomination du vicaire-curé appartient à cette personne morale, et l'évêque peut seulement examiner le candidat qui lui est présenté, avant de lui conférer l'institution canonique. Il faut cependant excepter le cas d'un privilège légitime ou d'une coutume, et celui où l'évêque, en dotant le bénéfice, s'en serait réservé la libre collation. C. 471, § 2.

2° *Qui nomme-t-on curé ?* — L'Ordinaire ne peut nommer à une cure un simple clerc. Pour qu'on puisse être appelé à régir une paroisse, en effet, il faut avoir reçu l'ordre de la prêtrise, et cette condition est requise sous peine d'invalidité. C. 453, § 1; cf. c. 154. Le droit ancien exigeait seulement 24 ans accomplis, et un simple clerc pouvait être nommé titulaire d'une paroisse, mais il devait se faire ordonner prêtre, dans l'année de sa prise de possession. L'Ordinaire du lieu est gravement tenu en conscience de conférer une paroisse vacante à celui qu'il juge le plus apte à la diriger, sans acception de personnes (c. 459, § 1); dans ce jugement, il doit tenir compte non seulement de la science, mais aussi de l'ensemble des qualités requises pour bien diriger la paroisse vacante, c. 459, § 2. Le candidat doit être de bonnes mœurs, posséder la science, le zèle, la prudence et les autres vertus et qualités requises tant par le droit commun que par un droit particulier pour la bonne administration de la paroisse vacante qu'on veut lui confier, c. 453 § 2. Pour s'assurer de l'existence de ces qualités et vertus, l'Ordinaire du lieu doit se procurer tous les éléments d'information qui pourraient lui être utiles, consulter les documents qui lui feront mieux connaître le prêtre qu'il se propose de nommer curé. Il pourrait même, s'il le jugeait opportun, étendre son enquête hors du diocèse, en procédant avec prudence, au besoin par des lettres confidentielles (c. 459, § 3, 1°). Il doit aussi tenir compte du résultat des examens que les prêtres ont à subir pendant les trois années qui suivent la fin de leurs études (c. 130, § 2). Enfin il soumettra le prêtre à un examen doctrinal, devant lui et les examinateurs synodaux. Cependant, du consentement de ces examinateurs, il peut en dispenser le prêtre qui serait réputé par sa haute science théologique (c. 459, § 3, 3°). Cet examen n'est pas nécessaire, s'il s'agit d'un curé inamovible qui est déplacé pour des raisons légitimes, ou d'un autre curé qui serait transféré d'une paroisse à une autre.

3° *Comment se fait la nomination.* — Dans les pays où la provision des paroisses se fait par un *concours*, soit qu'il s'agisse d'un concours général, soit qu'il s'agisse du concours spécial dont les règles ont été établies par Benoît XIV dans sa constitution *Cum illud* du 14 décembre 1742, on ne doit rien innover tant que le Saint-Siège n'aura porté à ce sujet aucune ordonnance (c. 459, § 4). Le concours *spécial* pour la promotion aux cures n'existe pas en France : par contre il existe en Italie, en Portugal, dans l'Amérique latine, etc. Dans certaines régions, par exemple en Autriche, il existe un concours *général :* une fois ou deux dans l'année, les clercs qui ont les qualités requises peuvent se présenter pour subir l'examen dit paroissial. L'examen passé, l'évêque, assisté du conseil des examinateurs, choisit, parmi les prêtres qui ont subi l'examen, celui qu'il juge le plus apte à régir la paroisse qui deviendra vacante.

4° *Comment se fait l'installation ou prise de possession.* — Le curé n'a charge d'âmes qu'à partir du moment où il a pris possession de sa paroisse (c. 461). La mise en possession d'une cure appartient à l'Ordinaire du lieu, qui peut déléguer un ecclésiastique pour le représenter (c. 1443, § 2). Cette mise en possession se fait selon le mode prescrit par le droit particulier, ou reçu par une coutume légitime, à moins que l'Ordinaire, pour de justes motifs, ne dispense expressément par écrit de ce mode ou du rit habituel; dans ce cas, la *dispense* tient lieu de prise de possession (c. 1444, § 1) L'Ordinaire du lieu doit fixer un *délai* pour la prise de possession; si le curé, sans empêchement légitime, laisse passer ce délai, il perd tous ses droits, et la paroisse sera déclarée vacante (c. 1444, § 2; 188, 2°). La prise de possession peut d'ailleurs se faire par un mandataire, muni d'une procuration régulière (c. 1445).

Voici comment se fait à Paris — et beaucoup de diocèses de France ont à peu près les mêmes cérémonies — l'installation d'un curé. A l'heure fixée, le clergé de la paroisse, précédé des confréries, se réunit au presbytère (ou à la sacristie, si les cérémonies extérieures du culte sont interdites), pour y chercher le nouveau curé, et le conduire processionnellement jusqu'au pied de l'autel. Après lecture en chaire, par un secrétaire de l'archevêché, de l'ordonnance épiscopale de nomination, le nouveau curé, à l'autel, lit la profession de foi devant son installateur. On entonne alors le *Veni Creator*, et, pendant que le chœur et les fidèles l'achèvent, et chantent d'autres cantiques (v. g. le *Benedictus*), l'installateur, au nom de l'évêque, remet au curé l'acte authentique de sa nomination, et lui impose l'étole; il ouvre ensuite le tabernacle, en retire le ciboire, que le nouveau curé remet aussitôt dans le tabernacle. Le nouveau curé accompagné de son installateur et du clergé va alors prendre possession en s'y asseyant de sa stalle et de son confessionnal, et de sa place au banc d'œuvre; puis il ouvre et ferme l'église, sonne la cloche, ouvre et ferme les fonts baptismaux. L'installation se termine par la prise de possession de la chaire. L'installateur adresse ensuite quelques paroles aux assistants, et le nouveau curé — au moins depuis 1924 — fait à son tour une courte allocution. La procession se reforme, et l'on se rend à la sacristie où il ne reste plus qu'à rédiger et à signer le procès-verbal d'installation.

Remarques. — Il est à remarquer qu'un curé ne peut avoir en titre qu'une seule paroisse, à moins qu'il ne s'agisse des paroisses unies d'une union également principale (c. 460, § 1), c'est-à-dire unies de telle sorte que, restant ce qu'elles étaient, sans dépendre l'une de l'autre (c. 1419), elles doivent toujours être conférées à un seul et même clerc (c. 1420, § 2). Enfin dans la même paroisse, il ne peut y avoir qu'un seul curé ayant la cure actuelle des âmes; toute coutume contraire est réprouvée, et tout privilège contraire est révoqué (c. 460, § 2).

IV. Fonctions et droits. — 1° *Fonctions.* — Sauf exceptions formulées par le droit, voici les fonctions qui sont réservées au curé, par le c. 462 :

1. *Conférer le baptême solennel.* — Le prêtre est le ministre ordinaire du baptême solennel; mais sa collation est réservée au curé ou à un autre prêtre autorisé par lui ou par l'Ordinaire du lieu; cette autorisation est légitimement présumée dans le cas de nécessité (c. 738, § 1). L'enfant né dans une paroisse étrangère doit être baptisé solennellement dans sa paroisse par son propre curé, quand il peut y être transporté sans danger ni retard; sinon, tout autre curé peut lui administrer le baptême solennel *sur son territoire* (c. 738, § 2). Le curé, hors de sa paroisse, ne peut conférer le baptême solennel, même à ses propres sujets, sans une permission régulière (c. 739). (Voir Baptême.)

2. *Seul il peut porter publiquement la sainte Eucharistie* aux malades sur le territoire de sa paroisse. Le droit de porter publiquement la sainte communion aux malades, même à ceux qui ne seraient pas ses paroissiens, appartient au curé sur son propre territoire (c. 848, § 1). Les autres prêtres ne le peuvent qu'en cas de nécessité, ou avec la permission, au moins présumée, du curé ou de l'Ordinaire(c. 848, § 2).

3. *Porter le saint viatique* aux malades et administrer l'*extrême-onction* à ceux qui sont en danger de mort. Un prêtre peut, il est vrai, porter secrètement la communion aux malades, avec l'autorisation, au moins présumée, de celui qui est préposé à la garde de la sainte Eucharistie (c. 849, § 1), mais, s'il s'agit du saint viatique, c'est au curé seul qu'il appartient de le porter, soit publiquement soit en secret (c. 850). Nous indiquerons plus bas les exceptions apportées par le droit à cette règle. En cas d'urgence ou avec la permission au moins présumée du curé, un autre prêtre pourrait administrer le viatique (c. 848, § 2). — Pour ce qui est de l'*extrême-onction*, le ministre ordinaire en est le curé du lieu où se trouve le malade. Mais en cas de nécessité ou avec la permission au moins raisonnablement présumée du curé ou de l'Ordinaire du lieu, tout autre prêtre peut administrer ce sacrement (c. 938, § 2). Les dignités ou chanoines d'un chapitre, d'après leur rang de préséance, administrent le viatique et l'extrême-onction à l'évêque (c. 397, 3°). Dans les instituts religieux de prêtres, les supérieurs, par eux-mêmes ou par leurs délégués, administrent les derniers sacrements aux religieux profès, aux novices, ainsi qu'à toutes les personnes qui demeurent jour et nuit dans leur maison comme serviteurs, élèves, malades, hospitalisés, etc. (c. 514, § 1); dans les couvents de moniales, le même droit appartient au confesseur ordinaire, ou à celui qui le remplace (c. 514, § 2).

4. *Publier les futures promotions aux ordres sacrés* pour que les fidèles qui connaîtraient quelque empêchement canonique à la collation des ordres puissent le révéler avant l'ordination (c. 998-999). De même, c'est au curé qu'il appartient d'*annoncer publiquement les mariages* qui sont en projet (c. 1022) : la publication des bans est l'un des moyens de découvrir les empêchements qui pourraient s'opposer à la célébration valide ou licite d'un mariage. — Le curé a seul le droit d'*assister au mariage* (c. 1020, §1); il est un témoin nécessaire; pour être valide, le mariage doit être célébré devant lui (c. 1094); le curé peut aussi accorder à un autre prêtre la permission d'assister au mariage dans les limites de son territoire (c. 1095, § 2). — Enfin *la bénédiction* solennelle ne peut être donnée aux époux que par celui qui a le droit d'assister validement et licitement au mariage (c. 1101, § 2), c'est-à-dire par le curé ou son délégué.

5. *Présider aux funérailles.* De droit ordinaire, en effet, l'église où le corps doit être transporté pour la célébration des funérailles est l'église de la propre paroisse du défunt (c. 1216, § 1). Le propre curé du défunt a le droit, sauf en cas grave de nécessité, de faire, par lui-même ou par un autre prêtre, la levée du corps, de l'accompagner jusqu'à son église paroissiale, et d'y *célébrer l'office des funérailles* (c. 1230, § 1). Si la mort est survenue sur le territoire d'une paroisse étrangère et si le corps peut être facilement transporté dans l'église de la propre paroisse du défunt, le propre curé de celle-ci a le droit, après en avoir informé le curé du lieu de décès, de faire la levée du corps, de l'accompagner jusqu'à son église et d'y accomplir la cérémonie des funérailles (c. 1230, § 2). En cas d'élection d'une église pour la cérémonie des funérailles, si

cette église n'est pas exempte de la juridiction paroissiale, la célébration des funérailles appartiendrait encore, sauf privilège particulier, non au recteur de cette église, mais au curé sur le territoire duquel est située cette église pourvu que le défunt ait été son paroissien (c. 1230, § 4). Si l'église des funérailles est une église de réguliers ou toute autre église soustraite à la juridiction du curé, les funérailles sont faites par le recteur de la dite église, mais c'est au curé à faire la levée de corps, et la conduite du corps à l'église (c. 1230, § 3). C'est celui qui a célébré l'office des funérailles qui a le droit et le devoir d'accompagner le corps jusqu'au lieu de la sépulture, soit par lui-même soit par un autre prêtre (c. 1231, § 2).

6. *Bénir les maisons* par les cérémonies décrites dans le rituel, le samedi saint ou tout autre jour selon les coutumes locales, est aussi une fonction réservée au curé. Les autres bénédictions (des cierges, des cendres, des rameaux) ne lui sont pas réservées (c. 462, 6°).

7. Enfin bénir les *fonts baptismaux*, le samedi saint, conduire les processions publiques hors de l'église, donner au dehors certaines bénédictions solennelles, à moins qu'il ne s'agisse d'une église capitulaire et que ce ne soit le chapitre qui remplisse ces fonctions (c. 462, 7°), sont encore des fonctions réservées au curé.

2° *Droits.* — 1. Le curé a droit à ce que ses paroissiens pourvoient à son entretien convenable. Cela résulte du caractère de sa charge et du droit divin lui-même. « Le Seigneur, disait saint Paul aux Corinthiens, a ordonné à ceux qui annoncent l'Évangile de vivre de l'Évangile. » I Cor., IX, 14. D'ailleurs, comment le curé pourrait-il remplir convenablement ses devoirs, s'il était obligé de pourvoir lui-même à ses besoins matériels? Il serait exposé à négliger le bien spirituel de ses ouailles et à se livrer à des occupations peu convenables à son état. Aussi le curé a *droit aux prestations* que lui attribue une coutume approuvée ou une taxe légitime (c. 463, § 1). Ces prestations qui lui reviennent en raison de son titre curial, sont considérées comme les revenus du bénéfice paroissial, sous la dénomination de droits d'étole (c. 1410). Le curé qui exigerait au delà de ce qui est dû serait tenu à restitution (c. 463, § 2). Lors même que l'office est fait par un autre, les émoluments reviennent au curé; toutefois, si le donateur avait majoré les honoraires dans l'intention de favoriser celui qui a rempli la fonction, celui-ci pourrait retenir tout ce qui dépasse le tarif ordinaire (c. 463, § 3). Le curé ne doit pas refuser son ministère à ceux qui ne pourraient offrir la somme fixée (c. 463, § 4).

2. Le curé *administre les biens* destinés à la réparation ou à la décoration de l'église paroissiale et à l'exercice du culte divin, à moins de disposition contraire établie, soit par la coutume, soit en vertu d'un titre particulier (c. 1182, § 1). Il administre également *les offrandes* faites au profit de l'église paroissiale ou d'une église située dans les limites de la paroisse, à moins qu'il ne s'agisse d'une église ayant son administration propre, distincte de celle de la paroisse, ou qu'un droit particulier ou une coutume légitime n'en décident autrement (c. 1182, § 2). Il doit administrer ces offrandes selon les règles du droit canon et rendre compte de leur gestion à l'Ordinaire du lieu (c. 1182, § 3). Il peut être aidé dans l'administration des biens de la paroisse par un Conseil de fabrique (c. 1184), dont les membres sont nommés (et peuvent être révoqués pour raison grave) par l'Ordinaire ou son délégué, à moins que de droit particulier un autre mode de nomination et de révocation n'ait été légitimement établi (c. 1183).

3. Bien qu'il n'ait pas de juridiction au for externe, le curé est autorisé par le code à *dispenser*, dans des cas particuliers et pour de justes motifs, des lois communes relatives aux fêtes d'obligation, au jeûne et à l'abstinence, ses paroissiens, même lorsqu'ils sont hors du territoire de la paroisse, ainsi que les étrangers de passage sur son territoire. Mais il ne peut accorder ces dispenses qu'à des personnes ou à des familles particulières (c. 1245, § 1). Nous expliquerons ailleurs dans quelles conditions il peut dispenser des empêchements de mariage, soit lorsqu'il s'agit de mariage *in extremis*, soit lorsqu'on ne découvre l'empêchement que trop tard, et que tout est prêt pour la célébration du mariage (Voir EMPÊCHEMENTS DU MARIAGE).

4. Le curé a le pouvoir ordinaire d'entendre *les confessions* (c. 873, § 1) et d'*absoudre;* il peut l'exercer en tout lieu à l'égard de ses sujets (c. 881, § 2), mais il ne peut pas le déléguer. De plus le droit lui-même accorde aux curés, pendant tout le temps pascal, le pouvoir d'absoudre leurs paroissiens de tous les cas réservés par les Ordinaires, de quelque nature que soit cette réserve (c. 899, § 3).

V. DEVOIRS. — 1° Avant la prise de possession ou dans l'acte même de prise de possession de sa paroisse, *le curé doit faire la profession de foi* (c. 461), dont la formule, établie par Pie IV et complétée par Pie IX, est placée en tête du nouveau Code. Cette profession de foi doit être émise devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué (c. 1406, § 1, 7°). Le curé ne satisferait pas à son obligation, s'il la faisait par procureur ou devant un laïque (c. 1407). — Celui qui, sans un juste empêchement, négligerait de la faire doit être averti, et mis en demeure de remplir ce devoir dans un délai fixé; le délai passé inutilement, il est contumace et doit être puni même par la privation de son office et, en attendant, il ne fait pas siens les fruits de sa charge (c. 2403). — Il est à remarquer qu'un curé transféré d'une paroisse à une autre doit renouveler la profession de foi (c. 1406, § 2).

A cette profession doit être joint le *serment antimoderniste.* Les décrets se rapportant à ce serment n'ayant, par leur nature même, qu'un caractère provisoire, n'ont pu être insérés dans le texte du nouveau Code. Mais le Saint-Office, le 22 mars 1918, a déclaré maintenues les prescriptions établies par Pie X dans le motu proprio *Sacrorum antistitum* (1er septembre 1910), jusqu'au jour où le Saint-Siège en aura autrement décidé. Les deux formules de la profession de foi et du serment anti moderniste, après avoir été émises de vive voix, devront être signées, puis conservées aux archives de l'évêché.

2° Le curé *doit résider* dans le presbytère, près de son église. Cependant l'Ordinaire du lieu peut, pour un motif juste, l'autoriser à demeurer dans une autre maison, pourvu qu'elle ne soit pas à une telle distance de l'église paroissiale qu'il en résulte quelque obstacle au bon accomplissement des fonctions curiales (c. 465, § 1). Cette obligation résulte directement de la charge confiée au curé. Comment, en effet, pourrait-il prendre soin des âmes, s'il ne demeure pas auprès de ses ouailles, pour les instruire et leur procurer tous les secours spirituels dont elles ont besoin, et qu'elles ont le droit de réclamer? Aussi la résidence dont il s'agit ne doit pas être seulement matérielle : il ne suffit pas au curé de demeurer assidûment dans la paroisse; elle doit être formelle, active : le curé doit y remplir personnellement les devoirs de sa charge.

L'obligation de la résidence admet cependant certains *tempéraments :* il est permis au curé de s'absenter pendant deux mois au plus par an; ces deux mois peuvent être pris sans aucune interruption, ou partagés en diverses périodes. Une raison grave pourrait, au jugement de l'Ordinaire lui-même, ou requérir une absence plus longue, ou ne permettre qu'une absence plus courte (c. 465, § 2). Les jours pendant lesquels le

curé s'adonne aux exercices de la retraite (mais seulement une fois par an) ne comptent pas dans les deux mois de vacances dont il vient d'être question (c. 465 §3). Toutes les fois que le curé doit s'absenter, pour plus d'une semaine, outre une raison légitime, il doit avoir une autorisation écrite de son Ordinaire et mettre à sa place un vicaire suppléant, qu'il devra soumettre à l'approbation de ce même Ordinaire; si le curé était un religieux, il aurait encore besoin de la permission de son supérieur, et le vicaire qui le remplacerait devrait être approuvé tant par l'Ordinaire que par ce même supérieur (c. 465, § 4). Si, pour une cause urgente et imprévue, le curé est obligé de partir et de s'absenter pendant plus d'une semaine, il doit aussitôt que possible avertir par lettre son Ordinaire, en lui faisant connaître la cause de son départ et le prêtre qui le remplace; puis il se tiendra prêt à se conformer aux prescriptions épiscopales (c. 465, § 5). Même pour une absence de moins d'une semaine, le curé doit pourvoir aux besoins spirituels de ses paroissiens, surtout lorsque quelque circonstance particulière l'exige (c. 465, § 6).

Si *le curé n'observe pas la loi de résidence*, l'Ordinaire doit lui adresser une monition ou avertissement et, en attendant, pourvoir, à ses dépens, à ce que le salut des âmes ne soit pas en danger (c. 2168, § 1). Dans cette monition l'Ordinaire rappellera les peines encourues par les clercs qui n'observent pas la résidence, les prescriptions du c. 188, n. 8, d'après lesquelles un office, quel qu'il soit, est vacant par le fait même et sans déclaration, lorsqu'un clerc abandonne illégitimement sa résidence, et, n'étant retenu par aucun empêchement légitime, n'obéit ni ne répond à la monition de l'Ordinaire, dans le temps que l'Ordinaire a prescrit; l'Ordinaire enjoindra aussi au curé de réintégrer sa paroisse dans le délai qu'il fixera lui-même (c. 2168, § 2). Si le curé revient dans sa paroisse, l'Ordinaire non seulement doit, si l'absence a été illégitime, le priver des fruits de son bénéfice, proportionnellement à la durée de son absence (c. 2381), mais il peut aussi, le cas échéant, le punir selon la gravité de sa faute (c. 2170). Si le curé, dans le délai fixé, ne revient pas et ne justifie pas son absence, l'Ordinaire déclarera la paroisse vacante (c. 2169), après avoir constaté que la monition est parvenue à son destinataire, et que celui-ci n'a pas été empêché d'y répondre (c. 2149). Si le curé ne revient pas, mais motive son absence, l'Ordinaire convoquera deux examinateurs et procédera au besoin à une enquête, pour apprécier la légitimité des raisons alléguées (c. 2171). Si, après avoir consulté les examinateurs, l'Ordinaire juge que les raisons apportées ne sont pas légitimes, il assignera au curé un nouveau délai pour qu'il réintègre sa paroisse, en maintenant toujours la privation des fruits du bénéfice proportionnellement à la durée de l'absence (c. 2172). S'il s'agit d'un curé *amovible*, ou bien ce curé ne revient pas dans le temps fixé, et alors l'Ordinaire peut immédiatement le priver de sa paroisse; ou bien il revient, et alors l'Ordinaire doit lui intimer l'ordre de ne plus s'absenter sans une permission signée de sa main, sous peine d'être, par le fait même, privé de sa paroisse (c. 2173). S'il s'agit d'un curé *inamovible*, qui allègue de nouvelles raisons, l'Ordinaire devra les examiner avec les mêmes examinateurs que précédemment (c. 2174, § 1). Si ces raisons ne paraissent pas légitimes, l'Ordinaire ordonnera au curé de revenir dans le délai qui lui a été fixé (ou lui donnera un nouveau délai) sous peine d'être, par le fait même, privé de son bénéfice (c. 2174, § 2). Si le curé ne revient pas, l'Ordinaire le déclarera privé de sa paroisse; s'il revient, il doit lui intimer l'ordre mentionné plus haut de ne plus s'absenter sans une permission signée de lui, sous peine d'être, par le fait même, privé de sa paroisse, c. 2174, § 3. Cependant, en aucun cas, l'Ordinaire ne doit déclarer le bénéfice vacant, avant d'avoir pesé avec les examinateurs les raisons alléguées par le curé pour justifier son absence, et constaté que la permission requise aurait pu être demandée par écrit par le délinquant (c. 2175).

3° Le curé qui a charge d'âmes a l'*obligation spéciale de célébrer les offices divins* (c. 467, § 1), la messe en particulier, toutes les fois que les fidèles eux-mêmes sont tenus d'assister au saint sacrifice, ou qu'ils demandent la messe pour un mariage, une sépulture, etc. En règle générale, il ne peut dire qu'une seule messe par jour. Mais il peut être autorisé à biner, s'il est seul à assurer le service de deux paroisses et que la distance soit assez grande pour que les deux populations ne puissent pas facilement se rendre à la même église, ou si tous les paroissiens ne peuvent en même temps assister à l'unique messe qui serait célébrée dans l'église paroissiale.

Le curé est tenu, à certains jours, d'appliquer à tous ses paroissiens le fruit du saint sacrifice. Le *devoir de l'application de la messe pro populo* (c. 466, § 1) résulte de la charge pastorale, comme l'a rappelé le concile de Trente, sess. XXIII, c. 1. Le curé y est obligé dès la prise de possession de sa paroisse L'exiguïté des revenus paroissiaux n'est pas une excuse suffisante pour que le curé soit dispensé de cette obligation; et toute autre exception est écartée par le droit (c. 239, § 1). L'obligation peut être remplie par la célébration d'une messe basse. Les jours où le curé doit dire la messe *pro populo* sont assez nombreux. La liste en a été établie par Urbain VIII en 1642, et complétée par Clément XI. Elle comprend, outre les dimanches, les fêtes suivantes : Noël, la Circoncision, l'Épiphanie, les lundi et mardi de Pâques, l'Ascension, les lundi et mardi de Pentecôte, la fête du Saint-Sacrement, l'Invention de la Sainte-Croix; la Purification, l'Annonciation, l'Assomption, la Nativité et l'Immaculée Conception de la sainte Vierge; la nativité de S. Jean-Baptiste; Saint Michel; toutes les fêtes principales des Apôtres; saint Étienne, les saints Innocents, saint Laurent, saint Sylvestre, saint Joseph, sainte Anne, la Toussaint, et le patron du lieu. Toutes les fêtes indiquées sur cette liste étaient autrefois de précepte. Bien que l'obligation pour les fidèles d'assister à la messe et de s'abstenir des œuvres serviles n'ait été maintenue que pour quelques-unes (10, dans le droit commun, 4 dans notre droit particulier français), l'obligation pour le curé de dire la messe *pro populo* a été maintenue pour toutes (c. 339, § 1). Plusieurs évêques, cependant, ont obtenu des indults leur permettant de dispenser les curés de l'application, de la messe *pro populo* aux jours de fête supprimés. Dans ce cas, les curés doivent célébrer à une intention particulière avec honoraire et transmettre cet honoraire à l'évêché pour y être appliqué à différentes œuvres.

Le messe *pro populo* doit être célébrée le *jour même de l'obligation*. Cependant l'Ordinaire du lieu, pour un juste motif, peut permettre au curé d'appliquer la messe *pro populo* un autre jour que celui auquel il est astreint par le droit (c. 466, § 3). Le jour de Noël et lorsqu'une fête de précepte tombe un dimanche, le curé n'est obligé qu'à l'application d'une seule messe (c. 339, § 2). Le curé qui a plusieurs paroisses unies d'une union également principale, c'est-à-dire unies de telle sorte qu'elles restent ce qu'elles étaient, sans dépendre l'une de l'autre, ou qui, outre sa propre paroisse, en a d'autres à administrer, n'est tenu à appliquer aux jours prescrits qu'une seule messe pour les fidèles qui lui sont confiés (c. 466, § 2). Si une fête est transférée, l'obligation du curé est reportée au jour où la fête se célèbre, mais seulement si l'obligation des fidèles d'assister à la messe et de s'abstenir

des œuvres serviles est transférée au même jour (c. 339 § 3).

Le curé doit célébrer *lui-même* la messe *pro populo*. Cependant, en cas d'empêchement personnel, non seulement il peut, mais il doit même recourir à un autre prêtre pour s'acquitter de son obligation; s'il ne peut se faire remplacer au jour fixé, il devra appliquer la messe un autre jour, par lui-même ou par un autre, et cela le plus tôt possible (c. 339, § 4). Le curé doit dire cette messe *dans l'église paroissiale*, à moins que des circonstances particulières n'exigent ou ne conseillent la célébration dans un autre lieu (c. 466, § 4). Si le curé est absent pour une cause légitime, il peut : ou dire la messe pour ses paroissiens dans l'endroit où il se trouve, ou charger le prêtre qui le remplace dans la paroisse de la dire (c. 466, § 5). Quand le curé n'a pu satisfaire à l'obligation dont nous venons de parler, il doit dire au plus tôt autant de messes *pro populo* qu'il en a omises (c. 339, § 6).

4° Le curé doit avoir soin de l'instruction religieuse des fidèles. C'est un devoir très grave, surtout pour les pasteurs des âmes, de donner au peuple chrétien l'*enseignement du catéchisme*, c. 1329. En conséquence, le curé doit, chaque année, à des époques déterminées préparer les enfants à la réception des sacrements de pénitence et de confirmation, par un enseignement suivi pendant plusieurs jours (c. 1330, 1°); les instruire, avec un soin tout particulier (c. 467, § 1), de ce qu'ils doivent savoir pour faire saintement leur première communion, de préférence au temps du carême, si rien n'y met obstacle (c. 1330, 2°). Il ne doit pas omettre, en outre, d'enseigner plus à fond le catéchisme aux enfants qui viennent de faire leur première communion (c. 1331). Dans l'instruction religieuse des enfants le curé peut, et même, s'il en est empêché légitimement, doit solliciter le concours des clercs qui demeurent sur le territoire de la paroisse, ou même, si cela est nécessaire, des pieux laïques; particulièrement de ceux qui sont affiliés à la confrérie de la doctrine chrétienne ou à toute autre association semblable (c. 1333, § 1). Le curé devra aussi, les dimanches et les autres jours de fête d'obligation, à l'heure qu'il jugera la plus favorable, expliquer le catéchisme aux fidèles adultes, dans un langage approprié à leur entendement (c. 1332).

Les prêtres et autres clercs non légitimement empêchés doivent aider leur curé dans l'enseignement du catéchisme, et l'évêque peut les y contraindre même par des peines canoniques, (c. 1333, § 2).

C'est le devoir propre du curé, d'*annoncer au peuple la parole de Dieu* — dans une homélie, habituellement — le dimanche et tous les autres jours de fête de précepte de l'année, de préférence pendant la messe qui réunit d'ordinaire un plus grand nombre de fidèles (c. 1344, § 1). Le curé ne peut satisfaire habituellement à cette obligation par le ministère d'un autre prêtre, si ce n'est pour un juste motif reconnu par l'Ordinaire (c. 1344, § 2). Les auteurs enseignent qu'un curé pècherait gravement si par négligence il laissait passer trois mois sans prêcher. L'Ordinaire peut permettre de supprimer cette prédication à certains jours de fêtes plus solennelles et même, pour un juste motif, quelques dimanches (c. 1344, § 3).

Dans la prédication les curés sont tenus d'exposer en premier lieu aux fidèles ce qu'ils doivent croire et faire pour arriver au salut (c. 1347, § 1). D'où il résulte que le Symbole des apôtres, le Décalogue, les commandements de l'Église, les sacrements, les vertus et les vices, les devoirs propres aux diverses classes de personnes, les fins dernières de l'homme, etc., doivent former la matière ordinaire de leur prédication. Ils doivent s'abstenir de parler de choses profanes ou abstraites, éviter les questions subtiles et vaines, se mettre à la portée de leurs auditeurs, mépriser tout l'appareil profane d'une vaine et ambitieuse éloquence, mettre en évidence la vertu surnaturelle de la parole divine, prêcher Jésus-Christ crucifié et non leur propre personne (c. 1347, § 2). Ils doivent exhorter vivement les fidèles à assister fréquemment aux prédications (c. 1348), à entendre la parole de Dieu (c. 476, § 2). L'utilité des prédications sous forme de missions a été reconnue par l'Église; c'est pourquoi le nouveau Code prescrit aux Ordinaires de veiller à ce que les curés procurent, au moins tous les deux ans, une mission au peuple qui leur est confié (c. 1349, § 1).

Au même devoir se rattache l'obligation d'annoncer aux fidèles les fêtes de la semaine, les jeûnes imposés par l'Église, les indulgences qui peuvent être gagnées, les neuvaines et les autres prières publiques, les réunions pieuses instituées pour développer la piété des fidèles, les ordonnances épiscopales, etc.

Le curé, enfin, *doit s'occuper des écoles*. Il rappellera d'abord aux parents leurs droits et leurs devoirs sur ce point : il leur fera comprendre qu'on ne peut les contraindre à envoyer leurs enfants aux écoles publiques, qu'ils peuvent et doivent exiger que l'enseignement des maîtres soit conforme à la vérité religieuse, qu'ils ne peuvent compromettre les intérêts supérieurs de leurs enfants en les maintenant dans une école où ils seraient exposés à perdre la foi. Le curé doit veiller à ce que rien ne s'y enseigne ou ne s'y passe de contraire à la foi ou aux mœurs (c. 469).

5° Le curé *doit administrer les sacrements* aux fidèles, toutes les fois que ceux-ci les demandent légitimement (c. 467, § 1). Or les fidèles ont le droit de réclamer les secours spirituels dont ils ont besoin, et particulièrement les moyens nécessaires au salut, pourvu qu'ils respectent en cela la discipline ecclésiastique (c. 682). L'obligation dont il s'agit est un devoir de justice pour les curés, car, par le fait même de leur institution, ils se sont engagés par un contrat tacite vis-à-vis de leurs ouailles : celles-ci doivent procurer au pasteur les ressources nécessaires à son honnête entretien; et le pasteur doit pourvoir à leurs besoins spirituels. Même au péril de leur vie, les curés sont tenus de conférer les sacrements nécessaires au salut, c'est-à-dire le baptême, la pénitence ou l'extrême-onction, lorsque les fidèles se trouvent en grave danger de mort.

En ce qui concerne *le baptême* le curé doit veiller à ce que les enfants soient baptisés le plus tôt possible et rappeler souvent aux fidèles cette grave obligation (c. 770); il doit faire en sorte que tous les fidèles en général, mais surtout les sages-femmes, les médecins et les chirurgiens, connaissent bien ce qui est requis pour l'administration du baptême, afin qu'ils puissent le conférer en cas de nécessité (c. 743); il doit veiller à ce que l'on donne au baptisé un nom chrétien; s'il ne peut l'obtenir, il aura soin d'ajouter un nom de saint à celui qui est proposé par les parents et inscrira l'un et l'autre nom sur le registre des baptêmes (c. 761). Voir Baptême. Les curés doivent veiller à ce que leurs paroissiens reçoivent le sacrement de *confirmation* en temps opportun (c. 787). — Le curé a le devoir de veiller à ce que les enfants ne s'approchent pas de la *sainte table* avant qu'ils aient l'usage de la raison ou qu'ils soient suffisamment préparés; il peut même s'en assurer par un examen préalable. D'autre part, il doit faire en sorte que tous ceux qui sont arrivés à l'âge de discrétion et ont les dispositions suffisantes, soient au plus tôt admis à communier (c. 854, § 5). Il doit exhorter les fidèles à communier souvent, et même chaque jour, conformément aux règles établies dans les décrets du Saint-Siège, et, lorsqu'ils assistent à la messe, à y faire non seulement la communion spirituelle, mais, s'ils sont dans les dispositions requises, la communion sacramentelle (c. 863). Chargé de l'instruction religieuse des

fidèles, le curé ne doit rien omettre pour exciter dans leurs cœurs la dévotion à la sainte Eucharistie; il doit surtout les exhorter à assister à la messe et aux offices de préférence dans l'église paroissiale (c. 467, § 2), et à visiter le très Saint-Sacrement, non seulement les dimanches et les jours de fêtes de précepte, mais encore les autres jours de la semaine, aussi souvent que possible (c. 1273). Le curé est tenu de veiller à ce que les impubères accomplissent le devoir pascal (c. 860). Il doit porter la communion aux malades qui sont sur sa paroisse (c. 848, § 1) et veiller avec sollicitude à ce que les malades reçoivent le saint viatique en pleine connaissance (c. 865).

Les curés sont gravement obligés en justice, d'entendre, par eux-mêmes ou par d'autres prêtres, les *confessions* des fidèles qui leur sont confiés, toutes les fois que ceux-ci le demandent raisonnablement (c. 892 § 1). — Le curé doit assister les mourants, avoir soin de leur administrer les sacrements et de recommander leurs âmes à Dieu (c. 468, § 1). Ministre ordinaire de l'*extrême-onction*, il est tenu en justice d'administrer ce sacrement par lui-même ou par un autre prêtre (c. 939); il doit veiller à ce que que les malades le reçoivent quand ils sont en pleine connaissance (c. 944). De plus, il doit demander à son Ordinaire les saintes huiles et les garder soigneusement à l'église, en un lieu sûr et décent et sous clef; il ne peut les conserver chez lui que par nécessité ou pour un autre motif raisonnable, avec l'autorisation de l'Ordinaire (c. 735, 946).

Nous avons dit que c'est aux curés qu'il appartient, de publier les futures promotions aux *ordres* sacrés : il doit faire ces publications un jour de fête de précepte pendant la messe solennelle ou un autre jour et à une autre heure, lorsqu'il y a un plus grand nombre de fidèles dans l'église (c. 998, § 2). Il doit, en outre, si l'Ordinaire le lui demande, s'enquérir avec soin sur la vie et les mœurs des ordinands auprès de personnes dignes de foi, et transmettre à l'évêché les lettres testimoniales, contenant le rapport sur l'enquête et la publication qui ont été faites (c. 1000, § 1).

Le curé doit instruire avec prudence ses paroissiens sur les sacrements de *mariage* et ses empêchements (c. 1018). Le curé auquel appartient le droit d'assister au mariage, doit auparavant, en temps opportun, faire avec le plus grand soin les recherches nécessaires pour savoir si aucun obstacle ne s'oppose à la célébration du mariage (c. 1020. § 1). Il interrogera les futurs, même séparément, avec les précautions voulues, pour examiner s'ils ne sont pas liés par un empêchement quelconque, si leur consentement, surtout celui de l'épouse, est bien libre, et si leur instruction chrétienne est suffisante; à moins que cette dernière interrogation ne soit inutile en raison de la qualité des personnes (c. 1020, § 2). Il doit annoncer publiquement les mariages qui sont en projet (c. 1022), trois dimanches ou autres jours de fête de précepte consécutifs, pendant la messe solennelle ou à tout autre office où il y a grande affluence de fidèles (c. 1024). L'enquête et les publications faites, le curé ne doit pas assister au mariage avant d'avoir recueilli tous les documents nécessaires (c. 1030, § 1); il doit, de plus, à moins de justes raisons, laisser passer trois jours après la dernière publication. Si aucun empêchement, ni douteux, ni certain, n'a été découvert, le curé doit admettre les parties à la célébration du mariage (c. 1031, § 3). Il ne doit pas omettre, en tenant compte des diverses conditions des personnes, d'instruire les époux de tout ce qui se rapporte à la sainteté du mariage, aux obligations mutuelles des conjoints, aux devoirs des parents à l'égard de leurs enfants; il doit les exhorter instamment à se confesser avec soin avant la célébration du mariage et à revevoir avec piété la sainte eucharistie (c. 1033). Enfin il doit avoir soin que les époux reçoivent la bénédiction nuptiale (c. 1101, § 1). Voir MARIAGE.

6° Le curé doit entourer d'une affection paternelle les *pauvres* et les malheureux (c. 467, § 1), visiter les *malades* avec tous les soins et la charité désirables, assister surtout les mourants (c. 468, § 1, cf. supra). Le Code donne au curé ou au prêtre qui assiste les moribonds le pouvoir de leur donner la bénédiction apostolique à laquelle est attachée une indulgence plénière à l'article de la mort, dans la forme prescrite par le rituel (c. 468, § 2).

Le curé qui négligerait gravement l'administration des sacrements, l'assistance des malades, l'instruction des enfants et du peuple, la prédication des dimanches et jours de fête, la garde de l'église paroissiale, de la sainte eucharistie et des saintes huiles, doit être contraint par l'Ordinaire à remplir son devoir (c. 2382). L'évêque lui adressera d'abord une monition, pour lui rappeler la stricte obligation qui lui incombe de remplir sa charge pastorale, et les peines établies par le droit pour la répression de tels délits (c. 2182). Si le curé ne s'amende pas, l'évêque convoque alors deux examinateurs, en laissant au curé le droit de se défendre. S'il est prouvé que les devoirs paroissiaux énumérés plus haut ont été négligés ou violés à diverses reprises en matière grave, pendant un temps notable, et que ces omissions ou violations sont sans excuse juste, l'évêque doit lui infliger une réprimande et une peine convenable proportionnée à la gravité de sa faute (c. 2183). Si le curé ne tient compte ni de la correction ni de la punition, et qu'après nouvelle enquête, il est établi que l'omission ou la violation des devoirs paroissiaux en matière grave persiste, l'Ordinaire peut aussitôt priver de sa paroisse un curé *amovible;* mais s'il s'agit d'un curé *inamovible*, l'Ordinaire le privera en tout ou en partie, selon la gravité de la faute, des fruits de son bénéfice, pour les distribuer aux pauvres (c. 2184). S'il était encore prouvé que le curé inamovible persiste dans sa mauvaise volonté, l'Ordinaire doit le retirer de sa paroisse (c. 2185).

7° Le curé doit créer ou favoriser les *œuvres* de charité, de foi et de piété (c. 469).

8° Il doit, enfin, avoir et tenir à jour les *registres paroissiaux :* 1. un registre des *baptêmes*, dans lequel il inscrira sans retard et avec soin les noms des baptisés en mentionnant le ministre, les parents et les parrains, le lieu et la date du baptême (c. 777, §1); il ajoutera les notes nécessaires pour que l'on sache si le baptisé a reçu dans la suite la confirmation, s'il a contracté mariage (c. 1103, § 2), reçu l'ordre sacré du sous-diaconat, ou émis la profession solennelle (c. 470, § 2); — 2. un registre des *confirmations*, dans lequel il inscrira les noms du ministre, des confirmés, de leurs parents et de leurs parrains, puis le jour et le lieu de la confirmation (c. 798); — 3. un registre des *mariages* dans lequel le curé consignera les noms des époux et des témoins, le jour et le lieu de la célébration du mariage, etc., conformément aux prescriptions du rituel et de l'Ordinaire, et cela lors même qu'un autre prêtre délégué par le curé ou l'Ordinaire a assisté au mariage (c. 1103, § 1); — 4. un registre des *décès*, dans lequel le curé inscrira le nom et l'âge du défunt, le nom de ses parents ou de son conjoint, la date de la mort, les sacrements qu'il a reçus, le nom du ministre qui les lui a donnés, enfin le lieu et la date de l'enterrement (c. 1238); — 5. un registre pour l'état des âmes (*liber de statu animarum*). Le *Rituel* demande que, dans ce livre, le curé indique, en les groupant par familles, les noms et âges de tous les paroissiens, marquant d'un signe spécial ceux qui ont été admis à la communion, ceux qui ont été confirmés, etc. Il serait utile, croyons-nous, que chaque famille ait sa fiche sur laquelle seraient notés tous les renseignements la concernant;

ces fiches mobiles, groupées alphabétiquement ou mieux par rues et quartiers avec répertoire alphabétique permettraient de retrouver facilement sur chacune de ces familles toutes les indications nécessaires.

Le curé conservera avec soin tous ces livres et se conformera, dans leur rédaction, à l'usage approuvé par l'Église ou prescrit par son propre Ordinaire (c. 470, § 1). A la fin de chaque année il transmettra à l'évêché une copie authentique des registres paroissiaux, à l'exception du livre concernant l'état des âmes (c. 470, § 3). Il doit avoir un *sceau* paroissial pour authentiquer les pièces, et des *archives*, pour y conserver, outre les livres indiqués, les lettres épiscopales et tous les autres documents qu'il peut être nécessaire ou utile de garder; il veillera religieusement à ce que tout cela ne tombe pas sous la main des personnes du dehors et le soumettra au contrôle de l'Ordinaire ou de son délégué, soit lors de la visite du diocèse, soit à un autre moment opportun (c. 470, § 4). Le curé qui n'observerait pas ces prescriptions devra être puni par l'Ordinaire, proprotionnellement à la gravité de sa faute (c. 2383; cf. c. 2406).

VI. Translation; Amotion. — Il est souvent question dans cet article des curés *inamovibles* et *amovibles*. Ce sont des expressions auxquelles nous étions habitués en France, où, depuis le Concordat de 1801, cette distinction entre les curés (inamovibles) et les succursalistes ou desservants (amovibles au gré de l'évêque) avait été introduite par la nécessité de se conformer aux règlements du pouvoir civil, mais qui sont nouvelles en droit commun. En principe, celui qui est placé à la tête d'une paroisse pour l'administrer et en être le propre pasteur, doit y rester d'une manière stable : ce qui n'empêche pas, dit le Code, qu'il ne puisse en être retiré, en se conformant aux règles du droit (c. 454, § 2). Ce principe établi, le Code consacre la distinction entre les curés inamovibles et les curés amovibles, en affirmant seulement que les uns et les autres ne jouissent pas de la même stabilité (*ibid.*, § 2). Il faut un indult du Saint-Siège pour transformer une paroisse inamovible en paroisse amovible; quant aux paroisses amovibles, elles peuvent être déclarées inamovibles par l'évêque (mais non par le vicaire capitulaire), après avis du chapitre.

Les nouvelles paroisses doivent être inamovibles à moins que l'évêque, de l'avis du chapitre, et vu les circonstances particulières de personnes et de lieux, n'ait jugé que l'amovilité soit préférable (c. 454, § 3). Par contre, sont amovibles toutes les quasi-paroisses (454, § 4); de même, les curés, appartenant à une famille religieuse, sont toujours personnellement amovibles au gré de l'Ordinaire du lieu pourvu qu'il prévienne le supérieur, et du supérieur pourvu qu'il en prévienne l'Ordinaire, sans qu'ils aient besoin du consentement l'un de l'autre, et sans avoir d'explications à fournir, sauf recours *in devolutivo* au Saint-Siège (c. 454, § 5; 471, § 3).

1° *Translation.* — Il y a translation, lorsque, comme le terme l'indique, un curé est transféré de la paroisse qu'il occupait à une autre, pour le *bien de cette autre* paroisse. La translation d'un curé d'une paroisse à une autre peut se faire sur la demande ou du moins du consentement du curé, ou même malgré lui; elle se justifie par le bien des âmes ou par les besoins du diocèse, même quand le curé dirige utilement sa paroisse. L'Ordinaire doit la proposer et conseiller au curé de l'accepter pour l'amour de Dieu et des âmes (c. 2162). Toutefois il ne peut, sans une autorisation spéciale du Saint-Siège, transférer malgré lui un curé *inamovible* (c. 2163, § 1). Quant au curé *amovible*, il peut être transféré même malgré lui, si la nouvelle paroisse à laquelle on le destine n'est pas trop inférieure à celle qu'il a, et en tenant compte des prescriptions qui suivent (c. 2163, § 2). Si le curé ne se rend pas au désir de l'évêque, lui proposant un changement, il doit exposer par écrit ses raisons (c. 2164). Si, malgré les motifs allégués, l'Ordinaire juge qu'il n'a pas à revenir sur sa décision, il doit, pour la validité de l'acte, prendre à ce sujet l'avis de deux curés-consulteurs, et examiner avec eux l'état de la paroisse que régit le curé amovible, de celle qu'il lui offre, ainsi que les raisons qui montrent l'utilité ou la nécessité de la translation (c. 2165). Si, après avis des curés, l'Ordinaire juge que la translation doit se faire, il exhortera de nouveau paternellement le curé à condescendre à la volonté de son supérieur (c. 2166). Si le curé refuse encore, l'Ordinaire lui ordonnera de se rendre à sa nouvelle paroisse, dans un temps déterminé, en lui signifiant par écrit que, passé ce délai, la paroisse qu'il occupe présentement sera, par le fait même, vacante (c. 2167, § 1). Ce délai passé inutilement, il déclarera vacante la dite paroisse (c. 2167 § 2). En règle générale, la première paroisse ne devient vacante que par la prise de possession de la seconde (c. 194, § 1). Et le curé transféré perçoit les revenus de son ancienne paroisse jusqu'au jour de cette prise de possession (c. 194, § 2). Aucun concours, aucun examen n'est requis dans la translation des curés, comme nous l'avons déjà dit (cf. III. *Institution canonique*).

2° *Amotion.* — Il y a amotion lorsqu'un curé est retiré de sa paroisse *pour le bien de cette paroisse*. Il y a lieu de considérer successivement l'amotion du curé inamovible et celle du curé amovible.

1. Le droit déclare qu'un curé *inamovible* peut être retiré de sa paroisse, même sans faute grave de sa part, pour des raisons qui rendent son ministère nuisible ou tout au moins inefficace (c. 2147, § 1). Ces causes sont principalement les suivantes : 1° l'incapacité; une faiblesse d'esprit ou une infirmité corporelle permanente, qui empêche le curé de remplir comme il faut les devoirs de sa charge, lorsque l'Ordinaire juge la présence d'un vicaire-coadjuteur insuffisante pour assurer le bien des âmes; 2° l'hostilité des paroissiens même injuste et non générale, pourvu qu'elle soit telle qu'elle empêche le ministère du curé d'être utile, et si tout fait prévoir qu'elle ne cessera pas de sitôt; 3° la mésestime des gens probes et sérieux, qu'elle résulte soit de la conduite actuelle du curé qui serait trop légère, soit d'une faute ancienne qui, récemment découverte, ne peut plus être punie à cause de la prescription, soit du fait des familiers et des consanguins avec lesquels le curé vit, si leur éloignement ne suffit pas au curé pour recouvrer sa bonne réputation; 4° l'imputation au curé d'un crime occulte dont la preuve peut être faite, si l'Ordinaire juge avec prudence qu'il pourrait en résulter dans l'avenir un grand scandale pour les fidèles; 5° une mauvaise administration des biens temporels de nature à causer un grave dommage à l'église ou au bénéfice, toutes les fois qu'on ne peut porter remède à ce mal, soit en enlevant l'administration au curé, soit de toute autre manière, bien que par ailleurs le curé exerce utilement son ministère spirituel (c. 2147, § 2). Les cinq causes que nous venons d'énumérer sont les principales, mais non les seules qui légitiment l'amotion des curés.

Chaque fois qu'au jugement prudent de l'Ordinaire il apparaît qu'un curé est tombé sous l'une des causes énumérées, l'Ordinaire convoquera lui-même deux examinateurs, discutera avec eux sur la vérité et la gravité de la cause, invitera ensuite le curé, par écrit ou de vive voix, à se démettre de sa paroisse dans un délai fixé, à moins qu'il ne s'agisse d'un curé atteint de maladie mentale (c. 2148, § 1). Cette invitation doit, sous peine de nullité, mentionner la cause qui détermine l'Ordinaire à la faire et les arguments qui l'appuient (c. 2148, § 2). « En donnant communication des arguments qui prouvent la vérité de la cause invoquée pour

obtenir la démission, qu'on prenne garde, dit le can. 11 du décret *Maxima cura*, de ne pas manifester les noms des personnes qui ont fait recours à l'Ordinaire ou des témoins, quand ils ont demandé le secret et, même s'ils n'ont pas demandé le secret, si les conjonctures font prévoir que ces personnes seraient facilement exposées à des vexations. De même, les rapports et documents qui ne peuvent être rendus publics sans danger de scandale grave pour le peuple, de rixes et de querelles, ne seront pas communiqués par écrit; on ne le fera même pas oralement sans avoir pris d'abord toutes les précautions afin que ces inconvénients ne se réalisent pas. » Si, dans le temps fixé, *le curé ni ne donne sa démission*, ni ne demande un délai supplémentaire, *ni ne combat les motifs* invoqués pour le déplacement, l'Ordinaire, après avoir constaté que l'invitation à démissionner, faite comme elle devait l'être, est parvenue à la connaissance du curé, et que celui-ci n'a eu aucun empêchement légitime de répondre, lui retirera immédiatement sa paroisse (c. 2149, § 1), sans être tenu de pourvoir le curé d'un autre office ou bénéfice, ou de lui fournir une pension (c. 2154). Si les deux conditions indiquées ci-dessus ne sont pas remplies, l'Ordinaire prendra les mesures opportunes, soit qu'il réitère au curé l'invitation à démissionner, soit qu'il proroge le temps utile pour répondre (c. 2149, § 2). — Si le curé *donne sa démission*, l'Ordinaire déclarera la paroisse vacante pour cause de démission (c. 2150, § 1). Le curé qui donne sa démission peut alléguer, en la donnant, au lieu du motif invoqué par l'Ordinaire, une autre cause moins grave ou moins désagréable pour lui, pourvu qu'elle soit vraie et honnête, par exemple celle de se conformer aux désirs de l'Ordinaire (c. 2150, § 2). La renonciation doit être faite dans les formes légales. Voir Bénéfices. Elle peut être pure et simple, mais aussi faite sous condition, pourvu que cette condition puisse être légitimement et soit en fait acceptée par l'Ordinaire (c. 2150, § 3). Si le curé *veut attaquer le motif allégué* dans l'invitation, il peut demander un délai pour préparer sa défense; l'Ordinaire peut le lui accorder, s'il le juge prudemment, pourvu qu'il ne soit pas préjudiciable au bien des âmes (c. 2151). L'Ordinaire doit alors, pour la validité de la procédure, consulter les examinateurs (dont il a été question au c. 2148) et peser avec eux les arguments allégués par le curé contre l'invitation qui lui a été faite; il les approuvera ou les rejettera (c. 2152, § 1). La décision affirmative ou négative sera signifiée au curé par décret (c. 2152, § 2). Si le décret prononce l'amotion, le curé peut recourir au même Ordinaire dans les deux jours qui suivent. L'évêque, sous peine de nullité, doit alors convoquer deux curés-consulteurs pour examiner avec eux les nouvelles allégations que le curé doit produire dans les dix jours qui lui sont accordés après son recours, ainsi que les arguments primitivement apportés, avant de les approuver ou de les rejeter (c. 2153, § 1). L'Ordinaire notifiera par décret sa décision au curé (c. 2153, § 3). Le décret *Maxima cura* ajoute : « Il n'est pas permis au curé, en vue d'empêcher sa démission ou son déplacement, d'exciter des troubles, de faire faire des pétitions publiques en sa faveur, de soulever la population par des discours ou des écrits, ou de faire toute autre chose qui puisse empêcher l'exercice légitime de la juridiction ecclésiastique; sinon, l'Ordinaire, dans sa prudence, lui infligera une punition proportionnée à la gravité de la faute » (c. 18 § 1).

Lorsque l'Ordinaire a ainsi éloigné un curé de sa paroisse, il doit prendre avis des examinateurs ou des curés-consulteurs qui ont pris part au décret d'amotion et s'efforcer de pourvoir au sort du curé, soit en le transférant à une autre paroisse, soit en lui assignant un autre office ou bénéfice, soit en lui attribuant une pension, selon le cas et les circonstances (c. 2154, § 1). Toutes choses égales d'ailleurs, dans la provision on doit favoriser le curé démissionnaire plus que le curé déplacé par décret (c. 2154, § 2). Ces dispositions concernant la situation qui sera faite au curé retiré, l'Ordinaire peut les notifier soit dans le décret même d'amotion, soit dans la suite, mais le plus tôt possible (c. 2155). Le prêtre ainsi retiré de sa paroisse doit au plus tôt laisser libre le presbytère et livrer au nouveau curé ou à l'économe envoyé provisoirement par l'Ordinaire tout ce qui appartient à la paroisse (c. 2156, § 2). S'il s'agit d'un prêtre malade qui ne peut sans danger être transporté ailleurs, l'Ordinaire doit lui laisser l'usage même exclusif du presbytère, tant que durera cette nécessité (c. 2156, § 2).

2. Beaucoup plus simple est la procédure à suivre à l'égard des *curés amovibles*. Les mêmes causes justes et graves précédemment énumérées, qui suffisent pour autoriser l'évêque à requérir la démission d'un curé inamovible, suffisent aussi à l'égard des curés amovibles (c. 2157, § 1). L'Ordinaire adressera d'abord une monition paternelle au curé, l'exhortera à renoncer à sa paroisse, en lui indiquant la cause qui rend son ministère paroissial nuisible aux fidèles ou tout au moins inefficace (c. 2158). Il n'est pas tenu de prendre avis de deux examinateurs avant d'inviter le curé à démissionner. Si le curé refuse de démissionner et donne par écrit les raisons de son refus, l'Ordinaire, pour procéder validement, doit les examiner avec deux examinateurs (c. 2159). Si l'Ordinaire ne juge pas les raisons alléguées acceptables, il doit réitérer au curé ses exhortations paternelles, en le menaçant de le retirer, si, dans un délai convenable qu'il lui fixe, il ne renonce pas de lui-même à sa paroisse (c. 2160). L'Ordinaire, après expiration de ce délai, qu'il peut proroger s'il le juge opportun, portera le décret d'amotion (c. 2161, § 1). Après la démission (ou le décret d'amotion) l'Ordinaire est tenu de pourvoir à la situation du curé déplacé dans les mêmes conditions que s'il s'agissait d'un curé inamovible (c. 2161, § 2).

F. Cimetier.

1. CURIE DIOCÉSAINE. — On appelle ainsi l'ensemble des personnes qui aident l'évêque (ou celui qui, à la place de l'évêque, régit le diocèse) dans le gouvernement de tout le diocèse (c. 363, § 1). En font partie : le vicaire général, l'official, le chancelier, le promoteur de la justice, le défenseur du lien, les juges synodaux, les examinateurs synodaux, les curés-consulteurs, les auditeurs, les notaires, les huissiers et appariteurs (*ib.*, § 2).

La nomination de ceux qui ont ces offices, ou qui remplissent les charges susdites, doit être consignée par écrit (c. 364, § 1).

Une fois nommés, ils doivent : 1. prêter serment entre les mains de l'évêque de remplir fidèlement leur charge sans acception de personnes; 2. traiter les affaires de leur ressort selon les règles du droit sous l'autorité de l'évêque; 3. garder le secret dans les limites et suivant le mode déterminé par le droit ou par l'évêque (c. 364, § 2).

Nous étudierons successivement : I. les auxiliaires de l'évêque dans l'exercice de son pouvoir *administratif;* II. les auxiliaires de l'évêque dans l'exercice de son pouvoir *judiciaire*.

I. Les Auxiliaires de l'évêque dans l'exercice de son pouvoir administratif. — Ce sont, de droit commun, le vicaire général, le chancelier, les notaires, les examinateurs synodaux et les curés consulteurs.

1° *Le vicaire général.* — Toutes les fois que le bon gouvernement d'un diocèse l'exige, l'évêque doit établir un vicaire général qui lui vienne en aide, avec pouvoir ordinaire, sur tout le territoire.

Le vicaire général est désigné librement par l'évêque qui peut le révoquer à volonté (*ad nutum*), c. 366,

§ 1 et 2. Il ne doit y voir en principe qu'un seul vicaire général, à moins que la diversité des rites ou la grandeur du diocèse (ce qui est le cas pour tous nos diocèses français) n'exige qu'il y en ait plusieurs. Toutefois si le vicaire général est absent ou empêché, l'évêque peut nommer un suppléant (*ib.*, § 3).

Le vicaire général doit être un prêtre du clergé séculier, âgé d'au moins trente ans, docteur ou licencié en théologie et en droit canonique (ou du moins connaissant bien ces sciences), recommandé par sa doctrine sûre, sa probité, sa prudence et son expérience des affaires.

Si le diocèse est confié à une congrégation religieuse, le vicaire général peut être un membre de cette congrégation. La charge de vicaire général ne doit pas être confiée au chanoine pénitencier, ni aux consanguins de l'évêque (surtout s'il s'agit du frère, de l'oncle ou du neveu), ni —en dehors du cas de nécessité — à un curé ou à d'autres prêtres ayant charge d'âmes. Mais il n'est pas défendu à l'évêque de prendre comme vicaire général un prêtre du diocèse (c. 367).

En vertu de son office le vicaire général a, dans tout le diocèse, la juridiction au spirituel et au temporel qui appartient de droit ordinaire à l'évêque, sauf pour les affaires que l'évêque s'est réservées, et pour celles qui de droit requièrent un mandat spécial de l'évêque (c. 268, § 1).

A moins de réserve expresse, le vicaire général peut exécuter les rescrits du Saint-Siège, adressés à l'évêque ou à son prédécesseur (vicaire capitulaire, administrateur apostolique) dans le gouvernement du diocèse. Il jouit aussi généralement des indults habituels accordés par le Saint-Siège à l'Ordinaire du lieu, qu'il s'agisse d'indults accordés pour toujours ou pour un temps, ou pour un nombre déterminé de cas (*ib.*, § 2 et c. 66).

Le vicaire général doit en référer à l'évêque pour les principaux actes de la curie, et l'informer de tout ce qui a été fait et de tout ce qui doit être fait pour sauvegarder la discipline dans le clergé et dans le peuple. Il doit veiller à ne pas user de ses pouvoirs contre l'esprit et la volonté de son évêque (c. 369). Si une faveur refusée par un vicaire général était ensuite obtenue de l'évêque, sans que dans la demande il soit fait mention du refus, cette faveur serait nulle; mais une faveur refusée par l'évêque et accordée ensuite par le vicaire général serait nulle en toute hypothèse, même si on avait prévenu le vicaire général du refus de l'évêque (c.44, § 2).

Même en présence de l'évêque, le vicaire général, en public et en particulier, a droit de préséance sur tous les clercs du diocèse, sans en excepter les dignités et les chanoines de l'église cathédrale, même au chœur et dans les actes capitulaires. Le seul cas excepté est celui où il s'agit d'un clerc ayant reçu la consécration épiscopale, alors que le vicaire général ne l'a pas reçue (c. 370, § 1).

Si le vicaire général est évêque, il a tous les privilèges honorifiques des évêques titulaires; s'il n'est pas évêque, il n'a — pendant qu'il est en fonctions — que les privilèges et insignes d'un protonotaire apostolique titulaire (*ib.*, § 2).

La juridiction du vicaire général expire : 1. lorsqu'il *renonce* à son office; 2. lorsqu'il est *révoqué* par l'évêque. Nous avons exposé ailleurs dans quelles conditions cette renonciation devait être acceptée, et cette révocation intimée (v. Bénéfices et offices); 3. lorsque le siège épiscopal est vacant. — La juridiction du vicaire général est suspendue lorsque la juridiction épiscopale est suspendue (c. 371).

2° *Le chancelier.* — Dans toute curie, l'évêque doit établir un prêtre comme chancelier. Le rôle principal de ce chancelier est de garder dans les archives les actes de la curie, de les classer par ordre chronologique et d'en dresser la table ou index. Si la nécessité l'exige, on peut lui adjoindre un vice-chancelier ou vice-archiviste.

Le chancelier est par là-même notaire (c. 372). Il doit en avoir les qualités, comme il en a les droits et les devoirs. Nous avons exposé ailleurs toute la législation canonique relative aux archives diocésaines (v. Archives).

3° *Les notaires.* — Outre le chancelier, l'évêque peut encore établir d'autres notaires dont les actes ou les signatures font foi. Il peut les nommer soit pour n'importe quels actes, soit seulement pour les actes judiciaires (et dans ce cas ils portent de préférence le nom de greffier, *actuarius*), soit même uniquement pour les actes de telle affaire ou de telle cause. A défaut de clercs, les notaires peuvent être choisis parmi les laïques, mais, dans les causes criminelles des clercs, le notaire doit être prêtre. Le chancelier et les autres notaires doivent être d'une réputation intègre, et au-dessus de tout soupçon.

Tous peuvent être révoqués ou suspendus par celui qui les a établis ou par son successeur ou par son supérieur, mais non par le vicaire capitulaire si ce n'est du consentement du chapitre (c. 373).

Les notaires ont pour office : 1. de rédiger les actes ou les documents relatifs aux dispositions, obligations, citations et intimations judiciaires, décrets, sentences et autres actes où leur intervention est requise; 2. de consigner fidèlement par écrit signé d'eux ce qui se fait avec indication du lieu, du jour, du mois et de l'année; 3. d'exhiber, dans les conditions réglementaires, les actes ou documents à ceux qui en demandent légitimement communication, et d'en délivrer des copies certifiées conformes à l'original.

Le notaire ne peut rédiger les actes que sur le territoire de l'évêque qui l'a choisi, ou pour l'affaire pour laquelle il a été légitimement établi (c. 374).

4° *Les examinateurs synodaux et les curés consulteurs.* — Dans tout diocèse il doit y avoir des examinateurs synodaux et des curés consulteurs, qui tous sont nommés dans le synode diocésain : l'évêque les propose, et le synode les approuve (c. 385).

Leur nombre est laissé à la prudente appréciation de l'évêque qui doit en choisir autant qu'il le croit nécessaire. Ils ne doivent pourtant pas être moins de quatre, ni plus de douze (*ib.*, § 2).

Lorsque, dans l'intervalle qui sépare deux synodes diocésains, des examinateurs et des curés consulteurs meurent ou, pour une autre raison, cessent leurs fonctions, l'évêque, après avoir pris l'avis de son chapitre cathédral, leur en substitue d'autres que l'on appelle alors *pro-synodaux*. C'est de cette manière aussi que doivent être nommés les examinateurs et les curés consulteurs toutes les fois qu'il n'y a pas de synode diocésain (c. 386).

Les examinateurs et les curés consulteurs — qu'ils aient été nommés en synode ou en dehors du synode — cessent leurs fonctions après dix ans écoulés, ou même avant s'il se tient un nouveau synode. Ils peuvent cependant mener à terme une affaire déjà engagée, comme aussi — dans les conditions légales — être de nouveau réélus.

Les examinateurs et curés consulteurs *substitués* ne gardent leurs fonctions que pour le temps pendant lequel ceux qu'ils remplacent auraient été en exercice (c. 387).

Les examinateurs et les curés-consulteurs ne peuvent être révoqués par l'évêque que pour une raison grave, et après avis du chapitre cathédral (c.388).

Les examinateurs synodaux aident l'Ordinaire surtout pour les examens des candidats à des paroisses vacantes; leur intervention est également requise ainsi que celle des curés-consulteurs dans certains procès

administratifs, comme la révocation des curés inamovibles. Quant aux autres examens (examen des clercs avant l'ordination, examen d'approbation des confesseurs ou prédicateurs, examens des jeunes prêtres) l'évêque peut recourir, s'il le veut, aux examinateurs synodaux, mais il peut aussi avoir recours à d'autres (c. 389).

Le même prêtre peut être à la fois examinateur et curé-consulteur, mais pas dans la même cause (c.390).

N. B. — De droit particulier, surtout dans les grands diocèses, l'évêque a souvent recours à d'autres auxiliaires : secrétaires, archiviste, directeur des œuvres, directeur de l'enseignement, directeur de l'administration temporelle, etc. Nous ne pouvons que renvoyer sur ce point aux renseignements contenus dans les *Ordos* des différents diocèses.

II. Les auxiliaires de l'évêque dans l'exercice de son pouvoir judiciaire. — Ce sont : l'official, le promoteur de la justice, le défenseur du lien, les juges synodaux, les auditeurs, les greffiers ou notaires, les huissiers et les appariteurs.

1° *L'official.* — Dans chaque diocèse, et pour toutes les causes qui ne sont pas expressément exceptées par le droit, le juge de première instance est l'Ordinaire du lieu. Celui-ci peut toujours — sauf s'il s'agit de ses droits ou biens temporels ou de ceux de la mense épiscopale ou de la curie diocésaine — juger lui-même l'affaire ou présider le tribunal collégial de 3 ou 5 juges, lorsque le droit exige ou permet ce nombre de juges. Mais il vaut beaucoup mieux qu'il confie l'exercice de la justice, surtout s'il s'agit de causes criminelles, ou de causes civiles (contentieuses) de grande importance, à un tribunal ordinaire à la tête duquel se trouve l'official (c. 1572 et 1578).

C'est pourquoi tout évêque est obligé de choisir un official qui aura, de par son office, le pouvoir ordinaire de juger les causes portées à la curie diocésaine. Cet official sera distinct du vicaire général, sauf si le peu d'importance du diocèse ou le petit nombre d'affaires conseillent de confier cet office au vicaire général lui-même. L'official constitue un seul et même tribunal avec l'évêque du lieu; mais il ne peut pas juger les causes que l'évêque se réserve.

A l'official peuvent être donnés des auxiliaires ou aides, appelés vice-officiaux.

Official et vice-officiaux doivent être prêtres, de réputation intègre, docteurs (ou du moins instruits) en droit canonique, âgés d'au moins trente ans. Ils sont amovibles au gré de l'évêque. A la vacance du siège, leurs fonctions ne cessent pas, et ils ne peuvent pas être révoqués par le vicaire capitulaire; mais à l'arrivée du nouvel évêque, ils ont besoin d'être confirmés dans leur office.

Celui qui est en même temps vicaire général et official cesse d'être vicaire général à la vacance du siège mais reste official.

Si l'official est choisi comme vicaire capitulaire, il nomme lui-même un nouvel official (c. 1573).

2° *Promoteur de la justice et défenseur du lien.* — On doit établir dans un diocèse un *promoteur de la justice* et un *défenseur du lien.* Le premier a son rôle dans les causes criminelles, et aussi dans les causes contentieuses (civiles) lorsque, au jugement de l'Ordinaire, le bien public y est intéressé; le second a à intervenir dans les causes où il s'agit du lien de l'ordination ou du lien du mariage (c. 1586).

Dans les causes où la présence du promoteur de la justice ou du défenseur du lien est requise, si on ne les cite pas, les actes sont nuls, à moins qu'ils aient de fait assisté quand même au procès. S'ils ont été régulièrement cités, et qu'ils n'aient pas assisté à certains actes du procès, les actes sont valables, mais il faut ensuite absolument les soumettre à leur examen pour qu'ils puissent faire de vive voix ou par écrit toutes les remarques et toutes les propositions qu'ils jugent nécessaires ou opportunes (c. 1587).

La même personne peut être à la fois promoteur de la justice et défenseur du lien à moins que la multiplicité des affaires et des causes ne s'y oppose. Le promoteur et le défenseur peuvent être nommés *ad universitatem causarum*, c'est-à-dire pour toutes les causes qui se présenteront, ou pour chaque cause en particulier (c. 1588).

C'est à l'Ordinaire de choisir le promoteur de la justice et le défenseur du lien. Ils doivent être prêtres, de réputation intègre, docteurs (ou du moins instruits) en droit canonique, connus et estimés pour leur prudence et leur zèle pour la justice. Dans un tribunal de religieux, le promoteur de la justice doit être de plus un membre de la congrégation (c. 1589).

Le promoteur de la justice et le défenseur du lien, lorsqu'ils ont été nommés *ad universitatem causarum*, conservent leur office pendant la vacance du siège épiscopal et ne peuvent pas être révoqués par le vicaire capitulaire; à l'arrivée du nouveau prélat, ils ont besoin d'être confirmés dans leur emploi.

Toutefois, l'évêque peut les révoquer pour une cause juste (c. 1590).

N. B. — Dans le diocèse de Paris, le défenseur du lien est distinct du *promoteur.* Il a même, pour le seconder, un adjoint au défenseur du lien. En raison du grand nombre de causes matrimoniales, qui se jugent à Paris, on dut en effet constituer deux sections dans l'officialité : une pour les causes contentieuses et disciplinaires, et une pour les causes matrimoniales. Le promoteur, ainsi déchargé des causes matrimoniales, s'occupe aussi des prêtres habitués et des prêtres étrangers, ainsi que du service religieux dans les prisons et les cimetières.

3° *Juges synodaux.* — Dans tout diocèse on doit choisir des prêtres d'une vie éprouvée et instruits en droit canonique pour siéger, comme assesseurs ou comme juges, avec pouvoir délégué de l'évêque, dans certains procès. Ces prêtres peuvent être choisis hors du diocèse; ils ne doivent pas être plus de douze. On les appelle *juges synodaux* ou *pro-synodaux* suivant qu'ils ont été nommés en synode ou hors synode.

Tout ce que nous avons dit plus haut des examinateurs synodaux et des curés consulteurs (nomination, remplacement, cessation des fonctions, révocation, etc.) s'applique aussi aux juges synodaux (c. 1574).

Lorsque le droit n'exige qu'un seul juge pour un procès, ce juge unique peut toujours s'adjoindre deux assesseurs avec voix consultative. Mais il doit les choisir parmi les juges synodaux (c. 1575).

Mais il est des cas où le droit exige nécessairement *plusieurs* juges : il faut *trois* juges, par exemple, pour les causes contentieuses ayant pour objet le lien de l'ordination ou du mariage, ou encore les droits ou biens temporels de l'église cathédrale, trois également pour les causes criminelles pouvant entraîner la privation d'un bénéfice inamovible, ou l'excommunication (à infliger ou à déclarer); il faut *cinq* juges pour les causes criminelles pouvant entraîner la déposition, la privation perpétuelle de l'habit ecclésiastique ou la dégradation. Dans ces différents cas, le Code révoque expressément toute coutume et tout privilège contraires (c. 1576, § 1).

De plus, l'Ordinaire peut aussi confier à un tribunal collégial de trois ou cinq juges la connaissance d'autres causes, et on lui recommande de le faire pour les causes particulièrement difficiles et importantes, eu égard aux circonstances de temps, de lieu et de personnes, et à l'objet du procès (*ib.*, § 2).

Dans ces différents cas, c'est parmi les juges synodaux que l'Ordinaire choisira les deux ou quatre juges

supplémentaires qui, avec le président, constitueront le tribunal collégial de trois ou cinq juges. Il les choisira à tour de rôle, à moins qu'il ne juge un autre choix plus opportun (*ib.*, § 3). C'est l'official ou vice-official qui préside ce tribunal collégial, dirige les débats, et décrète tout ce qu'exige la bonne administration de la justice dans la cause dont il s'agit. Mais les autres juges ont voix délibérative, et les sentences doivent être rendues à la majorité des voix (c. 1577).

N.B. — Le président du tribunal collégial doit désigner un des juges comme *Ponent* ou *Rapporteur*. Son rôle est d'être le rapporteur de la cause dans l'assemblée des juges et de rédiger par écrit les sentences. Le président peut, pour une cause juste, substituer un autre rapporteur à celui qui avait été d'abord désigné (c. 1584).

4° *Auditeurs.* — L'Ordinaire peut nommer, soit à titre permanent, soit pour une cause déterminée, un ou plusieurs *auditeurs* ou *juges d'instruction* (*actorum instructores*). Le juge aussi peut en nommer un, mais seulement pour une cause pendante devant lui, et si l'Ordinaire n'y a pas déjà pourvu (c. 1580).

Les auditeurs d'un tribunal diocésain doivent être choisis, autant que possible, parmi les juges synodaux; ceux d'un tribunal religieux doivent toujours être choisis suivant les constitutions parmi les membres de la congrégation (c. 1581).

Le rôle des auditeurs est de citer et d'entendre les témoins, et d'instruire les autres actes judiciaires selon la teneur de leur mandat, mais non de porter la sentence définitive (c. 1582).

A n'importe quel moment du procès, un auditeur peut être révoqué par celui qui l'a nommé, mais pour une cause juste, et sans porter préjudice aux parties (c. 1583).

5° *Greffier.* — A tout procès il faut qu'il y ait un notaire faisant fonction de greffier, pour rédiger les actes. Tout acte non rédigé de la main du greffier, ou du moins non signé par lui, est nul. C'est pourquoi le juge, avant de commencer à connaître d'une cause, doit choisir comme greffier un des notaires légitimement constitués, à moins que l'Ordinaire lui-même n'en ait déjà désigné un pour la cause en question (c. 1585).

6° *Huissiers et appariteurs.* — Le Code prévoit (c. 1591, § 1) que les tribunaux ecclésiastiques doivent avoir « des *appariteurs*, pour faire exécuter les sentences et les décrets du juge, et des *huissiers* (*cursores*) pour intimer les actes judiciaires », à moins qu'un autre usage approuvé ne soit en vigueur. Ils peuvent du reste être constitués pour toutes les causes, ou pour une cause en particulier. Le même peut être à la fois huissier et appariteur (§ 2). Huissiers et appariteurs doivent être laïques, à moins que la prudence ne conseille pour certaines causes de conférer ces fonctions à des ecclésiastiques (c. 1592). Les actes qu'ils dressent font foi (c. 1593). Pour leur nomination, suspension, ou révocation, on observe les mêmes règles que pour les notaires (v. plus haut).

F. Cimetier.

2. CURIE ROMAINE. — Les Romains appelaient *curia* le lieu des assemblées ordinaires du Sénat au forum. On entend maintenant par curie romaine l'*ensemble des organismes qui secondent le pape dans le gouvernement général de l'Église*. La curie est donc distincte du *Vicariat* de Rome, qui l'aide dans l'administration de son diocèse, et de la *Famille pontificale* qui forme sa maison souveraine. — I. Origine et développement historique. II. Organisation actuelle. III. Des recours à Rome.

I. Origine et développement historique. — 1° Dès l'origine le pape s'occupe — lorsque l'occasion lui en est offerte — des grands intérêts de la catholicité. Il en est en effet, comme successeur de saint Pierre, le chef suprême. Comme tous les évêques, il a son *presbyterium*, ou collège de prêtres, qu'il réunit pour demander leur avis. Cette réunion des prêtres-cardinaux sous la présidence du pape, prend de plus en plus d'importance : elle devient, sous le nom de *consistoire*, un rouage important de l'administration centrale; les évêques des diocèses suburbicaires y prennent part, et le pape les réunit de plus en plus souvent : dès le IX^e^ siècle une ou deux fois par mois, et sous Innocent III trois fois par semaine.

Parallèlement au développement des consistoires, il y aurait lieu de noter le développement des *conciles romains*, qui, composés d'abord du seul clergé de l'église de Rome, admettent peu à peu les évêques des autres provinces et deviennent, en 1123, des conciles œcuméniques : les quatre premiers conciles généraux tenus en Occident se sont en effet tenus au palais du Latran de 1123 à 1215.

2° En dehors des consistoires, au XVI^e^ siècle, les papes nommèrent des *commissions* cardinalices plus spécialement chargées de telle ou telle affaire. A ces commissions temporaires succédèrent des commissions permanentes ou *Congrégations*. Les consistoires ne furent plus dès lors que des séances d'apparat, et le vrai travail administratif fut fait dans ces congrégations.

La première en date de ces congrégations est celle du *Saint-Office*, organisée par Paul III en 1542 pour la défense de la foi contre le protestantisme et qui reçut de Paul IV sa forme définitive en 1558. La Congrégation de l'*Index*, pour l'examen détaillé des livres suspects, fut créée par Pie V en 1571. En 1564 avait été instituée la Congrégation du *Concile*, pour l'interprétation des décrets du concile de Trente.

Le pape Sixte V, par la bulle *Immensa æterni Patris*, du 22 janvier 1588, organisa définitivement tous les rouages du gouvernement de l'Église et établit 15 congrégations de cardinaux dont 6 devaient pourvoir à l'administration des États Romains, et les 9 autres à l'Église universelle. Ces diverses congrégations formaient comme autant de ministères ayant chacun ses attributions spéciales, ses bureaux, ses employés, et exerçant chacun son autorité dans une sphère déterminée du gouvernement de l'Église.

3° Pendant plus de trois siècles, la bulle de Sixte V est restée en vigueur, non toutefois sans quelques variations dans le nombre et les attributions de quelques dicastères. Peu à peu s'ajoutèrent des annexes successives avec l'inévitable effet de confondre les compétences et de rendre compliquée la procédure. De plus, après la disparition du pouvoir temporel, certaines congrégations se trouvaient sans objet, v. g. la Rote, et la Chambre apostolique, qui connaissaient surtout des affaires civiles du Saint-Siège. Enfin certains organes étaient devenus impropres à ce qu'on leur demandait. C'est pourquoi, le 29 juin 1908, Pie X publia la bulle *Sapienti consilio* qui réorganisait complètement la curie Romaine, délimitant avec une plus grande exactitude la compétence des divers services, et réalisant une meilleure répartition des affaires. entre les *Tribunaux*, chargés des affaires judiciaires, les *Congrégations*, chargées des affaires administratives, et les *Offices*. C'est cette réorganisation de Pie X — modifiée toutefois sur certains points — que consacre le Code de droit canonique dans son chapitre de la Curie Romaine (canons 242-264).

II. Organisation actuelle. — La Curie Romaine se compose de congrégations, tribunaux et offices, dont nous donnerons plus bas l'énumération et la description (c. 242).

Dans chacun de ces dicastères on doit observer les dispositions réglementaires et traiter les affaires

suivant les règles générales et spéciales établies par le souverain pontife. Tous ceux qui appartiennent aux dicastères de la Curie Romaine sont tenus de garder le secret dans les limites et suivant le mode déterminés pour chacun d'eux par les règlements (c. 243).

Rien d'important ou d'extraordinaire ne doit se traiter dans les dicastères sans que leurs chefs n'en aient parlé au préalable au souverain pontife.

Toutes les grâces accordées et les décisions prises ont besoin de l'approbation pontificale à l'exception de celles pour lesquelles des pouvoirs spéciaux ont été accordés aux chefs de ces dicastères ; exception faite aussi des sentences judiciaires de la Rote et de la Signature Apostolique (c. 244).

Les conflits de compétence entre les dicastères de la Curie Romaine sont tranchés par une commission de cardinaux désignés chaque fois par le souverain pontife (c. 245).

1° *Congrégations.* — A la tête de chaque congrégation se trouve un Cardinal-Préfet (ou un cardinal-secrétaire, pour les congrégations dont le pape lui-même est le Préfet). Leur sont adjoints d'autres cardinaux désignés par le pape, ainsi que des officiers et les employés nécessaires.

Les congrégations romaines sont au nombre de onze.

1. *La Congrégation du Saint-Office* a pour préfet le pape lui-même. Son rôle est de défendre la doctrine révélée (dogme et morale).

En conséquence, elle juge les délits qui lui sont réservés (hérésie, apostasie, schisme, sorcellerie, *sollicitatio ad turpia*, etc.) non seulement en appel mais aussi en première instance, si ces causes criminelles lui sont directement déférées.

Est de la compétence exclusive du Saint-Office tout ce qui touche directement ou indirectement en droit ou en fait, le privilège paulin (v. Divorce) et les empêchements de disparité de culte et de religion mixte. (v. Empêchements de mariage), comme aussi la dispense de ces empêchements. C'est pourquoi toute question relative à ces différents points doit être portée devant le Saint-Office; celui-ci peut cependant, s'il le juge à propos, renvoyer l'affaire, suivant les cas, à une autre congrégation ou au tribunal de la Rote.

Du Saint-Office relève aussi (et exclusivement, depuis que Benoît XV, par *motu proprio* du 25 mars 1917, a supprimé la congrégation de l'Index) non seulement l'examen attentif — et s'il le faut — la condamnation des livres qui lui sont déférés, ainsi que la permission de lire les livres condamnés; mais aussi l'enquête d'office — suivant les voies les plus opportunes — sur les publications de toutes sortes susceptibles d'être condamnées. C'est à lui aussi de rappeler aux Ordinaires l'obligation rigoureuse où ils sont de surveiller les écrits pernicieux et de les dénoncer au Saint-Siège.

Enfin le Saint-Office est seul compétent pour tout ce qui concerne le jeûne eucharistique des prêtres qui célèbrent la messe (c. 247).

2. La *Congrégation Consistoriale* a pour Préfet le pape lui-même. En font partie d'office les cardinaux suivants : le secrétaire du Saint-Office, le préfet de la Congrégation des séminaires et universités, et le secrétaire d'État, auxquels sont adjoints d'autres cardinaux. Parmi les consulteurs de la Consistoriale, se trouvent toujours l'assesseur du Saint-Office, le secrétaire de la Congrégation pour les Affaires ecclésiastiques extraordinaires, et le secrétaire de la Congrégation des séminaires et universités (c. 248, § 1).

Cette congrégation a pour mission non seulement de préparer tout ce qui doit être traité en consistoire, mais encore — dans les pays non soumis à la Propagande — *a)* de constituer de nouveaux diocèses, de nouvelles provinces, des chapitres cathédraux ou collégiaux; *b)* de diviser les diocèses déjà établis; *c)* de proposer les nominations d'évêques, d'administrateurs apostoliques, de coadjuteurs ou auxiliaires des évêques; *d)* de faire faire sur ceux qui doivent être promus à ces charges les enquêtes ou procès canoniques et d'examiner avec soin les informations recueillies; *e)* de faire passer aux candidats l'examen nécessaire (c. 248, § 2).

Toutefois, comme nous le verrons, dans les pays où ces questions doivent être traitées avec les gouvernements civils, c'est à la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires à s'en occuper (c. 255).

De la Consistoriale dépend tout ce qui concerne la constitution, la conservation et l'état des diocèses. C'est pourquoi elle veille à ce que les Ordinaires remplissent leurs obligations; elle examine les rapports écrits des évêques sur l'état de leur diocèse; elle prescrit les visites apostoliques et en examine les relations; en ayant soin de transmettre à chacune des congrégations compétentes ce qui dans ces rapports (des évêques ou des visiteurs apostoliques) les concerne spécialement, afin qu'elles en délibèrent (c. 248, § 3).

3. De la *Congrégation de la Discipline des Sacrements* relève toute la législation disciplinaire concernant les sept sacrements, sans préjudice de la compétence du Saint-Office (pour tout ce qui concerne la *doctrine* des sept sacrements, et, dans le mariage, le privilège paulin et les empêchements de disparité de culte et de religion mixte); et de la Congrégation des Rites (pour tout ce qui concerne les rites et cérémonies à observer dans la confection, l'administration et la réception des sacrements), c. 249, § 1.

C'est pourquoi tout ce qu'on a coutume de décréter ou de concéder dans la discipline du mariage et des autres sacrements, ainsi que dans la célébration du sacrifice eucharistique, revient de droit à cette congrégation, exception faite seulement de ce qui est réservé à d'autres congrégations (*ibid.*, § 2).

Elle est juge aussi, et elle seule, du *fait* de la non-consommation d'un mariage, et de l'existence des raisons qui légitiment dans ce cas une dispense, comme aussi de toutes les questions connexes. Mais elle peut cependant, si elle le juge à propos, en commettre l'examen à la Rote. On peut de même lui déférer toutes questions relatives à la validité du mariage; mais elle les renverra au tribunal compétent, si elles exigent une discussion ou une enquête plus approfondie. Et de même, pour les autres sacrements (c. 249, § 3).

4. La *Congrégation du Concile* a pour objet la discipline universelle du clergé séculier et du peuple chrétien. Aussi s'occupe-t-elle : de faire observer les commandements de la vie chrétienne (dont elle peut au besoin dispenser les fidèles); de régler tout ce qui concerne les curés et chanoines; les confréries et associations pieuses, même dépendant de religieux ou érigées dans leurs églises ou maisons; les legs pieux, les œuvres pies, les fondations et honoraires de messes; les bénéfices ou offices, les biens ecclésiastiques meubles ou immeubles, les impôts diocésains, les taxes des curies épiscopales, etc.

A elle est réservé le pouvoir : 1. de dispenser des conditions requises pour l'obtention des bénéfices, toutes les fois que leur collation appartient à l'Ordinaire; 2. d'admettre à composition ceux qui ont pris possession de biens ecclésiastiques, même appartenant à des religieux; 3. de permettre aux fidèles d'acquérir des biens ecclésiastiques usurpés par le pouvoir civil.

C'est elle aussi qui s'occupe de tout ce qui a trait à l'immunité ecclésiastique, ainsi que des controverses relatives à la préséance, sans préjudice du droit de la congrégation des religieux, ou de la congrégation cérémoniale.

En dehors des pays soumis à la Congrégation de la

Propagande, tout ce qui concerne la célébration des conciles et la reconnaissance de leurs décrets, comme aussi les assemblées ou conférences d'évêques, est du ressort de la congrégation du concile.

Cette congrégation est compétente pour résoudre toutes les controverses concernant les affaires qui lui sont confiées, lorsqu'elle juge devoir les traiter disciplinairement; pour les autres qu'elle estime devoir être traitées judiciairement, elle doit les renvoyer au tribunal compétent (c. 250).

5. La *Congrégation préposée aux affaires des religieux* est seule compétente, sans préjudice des droits de la Congrégation de la Propagande; pour tout ce qui concerne le gouvernement, la discipline, les études, les biens et les privilèges : 1. des religieux des deux sexes, à vœux solennels ou à vœux simples; 2. de ceux qui, ne faisant pas de vœux, vivent pourtant en commun à la façon des religieux; 3. des Tiers Ordres séculiers. Par conséquent, les questions qui doivent être traitées judiciairement étant renvoyées au tribunal compétent, et les droits du Saint-Office et de la Congrégation du Concile restant saufs quant aux affaires de leur ressort, c'est à la Congrégation des Religieux de résoudre disciplinairement toutes les questions de sa compétence. Toutefois, si la question Concerne à la fois un religieux et un non-religieux, elle peut aussi, surtout à la demande d'une des parties, si elle le juge équitable, renvoyer l'affaire à une autre congrégation ou à un tribunal.

Enfin, c'est à cette congrégation qu'est réservée la concession de toutes les dispenses du droit commun en faveur des religieux, sauf la dispense du jeûne eucharistique en faveur des prêtres réservée au Saint-Office (c. 251).

6. La *Congrégation* de la Propagation de la Foi, ou *de la Propagande*, est à la tête des Missions destinées à la prédication de l'Évangile et de la doctrine catholique. Elle y établit les ministres nécessaires, les change s'il y a lieu, et peut traiter, faire, exécuter tout ce qui en cette matière est nécessaire et opportun.

Elle s'occupe, dans les pays qui lui sont soumis, de tout ce qui concerne la célébration et la reconnaissance des conciles.

Sa juridiction est limitée aux pays où, la hiérarchie n'étant pas encore établie, c'est l'état de mission qui persévère. Mais elle s'étend aussi aux régions qui, malgré l'établissement de la hiérarchie, offrent encore quelque chose d'embryonnaire. Lui sont également soumis les sociétés d'ecclésiastiques et les séminaires qui n'ont été fondés que pour la formation des missionnaires pour les missions étrangères, surtout en ce qui concerne leurs règles et leur administration, et les concessions opportunes pour la collation des ordres à leurs sujets ou élèves.

La Propagande est obligée de renvoyer aux congrégations compétentes les affaires concernant la foi, ou les causes matrimoniales, ou les règles générales relatives à la discipline des rites sacrés, qu'il s'agisse de donner ces règles, ou de les interpréter.

En ce qui concerne les religieux, individuellement ou collectivement, ils dépendent de la Propagande en tant que missionnaires; mais de la congrégation des religieux, en tant que religieux (c. 252).

7. La *Congrégation des Rites* a le droit de s'occuper — même en portant des décrets — de tout ce qui concerne de *très près* (proxime) les rites et cérémonies de l'Église latine, mais non de ce qui ne se rapporte aux rites que de *loin* comme sont les droits de préséance et autres du même genre, que ces questions soient traitées disciplinairement ou judiciairement.

Par conséquent, c'est à elle de veiller à l'exacte observation des rites et cérémonies dans la célébration de la messe, des offices, l'administration des sacrements, et dans tout ce qui concerne le culte de l'Église latine, et d'accorder les dispenses opportunes. A elle aussi de concéder les insignes et privilèges honorifiques tant personnels et temporaires que locaux et perpétuels, et de prendre garde qu'en ces matières des abus ne s'introduisent pas.

Elle s'occupe enfin de tout ce qui concerne de quelque manière que ce soit la béatification et la canonisation des serviteurs de Dieu, ou les saintes reliques (c. 253).

8. La *Congrégation Cérémoniale* a pour objet de régler les cérémonies à la Chapelle et à la Cour Pontificale, et aux « fonctions » célébrées hors de la chapelle pontificale par des cardinaux. Elle règle aussi les questions de préséance soit des cardinaux soit des légats que différents États envoient auprès du Saint-Siège (c. 254).

9. La *Congregation des Affaires Ecclésiastiques extraordinaires* s'occupe d'établir ou de diviser des diocèses, et de mettre à la tête des diocèses vacants des hommes capables, toutes les fois qu'il faut traiter de ces questions avec les gouvernements civils. Elle étudie aussi les affaires que le souverain pontife soumet à son examen par l'intermédiaire du cardinal secrétaire d'État, prises surtout parmi celles qui ont quelque rapport avec des lois civiles, ou se rapportant aux conventions passées avec différents États.

10. La *Congrégation des Séminaires et Universités* veille sur tout ce qui concerne le gouvernement, la discipline, l'administration temporelle et les études des séminaires, réserve faite des droits de la Propagande. Elle règle aussi le gouvernement et les études des Universités ou Facultés dépendant de l'autorité de l'Église, même si elles sont dirigées par des religieux. Elle examine et approuve les nouvelles institutions; concède le droit de conférer les grades académiques suivant les règles qu'elle fixe, et s'il s'agit d'un personnage réputé pour sa science, peut les lui conférer elle-même.

Font partie de droit de cette congrégation le secrétaire de la Consistoriale (comme cardinal) et l'assesseur de la Consistoriale (comme consulteur), c. 256.

11. La *Congrégation pour l'Église Orientale* a pour préfet le souverain pontife. Lui sont réservées toutes les affaires — de quelque genre qu'elles soient — concernant les personnes, la discipline, ou les rites des Églises Orientales, même si ce sont des affaires mixtes, c'est-à-dire atteignant aussi des latins en raison de la chose ou des personnes dont il s'agit.

Aussi, pour les Églises de rite oriental, cette congrégation jouit de tous les pouvoirs que possèdent les autres congrégations pour les Églises de rite latin, réserve faite toutefois des droits du Saint-Office.

Cette congrégation tranche elle-même disciplinairement les controverses. Celles qu'elle estime devoir trancher judiciairement, elle les renverra à un tribunal qu'elle-même désignera (c. 257).

2° *Tribunaux.* — Il y a, dans la curie romaine, trois tribunaux : un pour le for interne (la Pénitencerie) et deux pour le for externe (la Rote et la Signature).

1. La *Pénitencerie* a pour préfet le cardinal grand pénitencier. Sa juridiction est limitée au for interne, même non sacramentel. Aussi n'accorde-t-il que pour le for interne les grâces, absolutions, dispenses, commutations, sanations, condonations. Il discute aussi des cas de conscience et les résout.

Est également du ressort de la Pénitencerie tout ce qui concerne l'usage et la concession des indulgences, sans préjudice du droit du Saint-Office pour ce qui regarde la doctrine dogmatique touchant les indulgences ou les nouvelles prières et dévotions (c. 258).

2. La *Rote* est le tribunal ordinaire établi par le Saint-Siège pour juger en appel les causes portées à

Rome. C'est un tribunal collégial, composé d'un certain nombre d'*auditeurs* à la tête desquels se trouve un *doyen* qui n'a sur ses collègues qu'une primauté d'honneur (*primus inter pares*). Les auditeurs de Rote doivent être docteurs, au moins en l'un et l'autre droit. C'est le souverain pontife qui les choisit.

Sont exclus de la compétence de la Rote : les causes majeures, réservées au souverain pontife; et aussi les recours contre les actes administratifs ou décrets des Ordinaires. Ces recours n'étant pas des appels de sentences judiciaires ne peuvent pas être portés devant les tribunaux, mais seulement devant les *Congrégations*.

A la Rote, les auditeurs de Rote jugent ordinairement par groupes de trois, chaque groupe constituant un tribunal distinct pouvant juger en appel, suivant certaines règles, les causes jugées auparavant par une autre cour (c. 1598).

Bien que normalement la Rote soit un tribunal d'appel, elle juge toutefois en première instance les causes que lui confie le pape, comme aussi les causes concernant les évêques résidentiels (au civil seulement, et non au criminel), les diocèses et autres personnes morales ecclésiastiques (congrégations exemptes, etc.), dépendant directement du Saint-Siège (c. 1557, § 2 et 1599, § 2).

3. Le Tribunal Suprême de la *Signature Apostolique* se compose de quelques cardinaux, dont l'un remplit le rôle de préfet (c. 1602).

Le pape lui confie l'examen des suppliques demandant qu'une affaire soit traitée en première instance au Tribunal de la Rote.

De plus, la Signature a le pouvoir ordinaire de juger : 1. la *violation du secret* et les *préjudices* causés par un acte nul ou injuste des auditeurs de Rote; 2. l'exception de suspicion soulevée contre un auditeur de Rote; 3. les demandes en nullité (ou en *restitutio in integrum*) contre une sentence rotale; 4. les recours contre les sentences de la Rote dans les causes matrimoniales, lorsque la Rote refuse de les soumettre à un nouvel examen; 5. les conflits de compétence entre les tribunaux inférieurs (c. 1603).

B. N. — Nous avons vu que le *Saint-Office* et la Congrégation des *Rites* étaient aussi, dans certains cas, de véritables tribunaux.

3° *Offices.* — Le Code énumère cinq offices, dans la curie romaine.

1. La *Chancellerie Apostolique*, qui a pour préfet le cardinal chancelier de la sainte Église Romaine. La fonction propre de la Chancellerie est d'expédier les lettres apostoliques ou les bulles : pour la provision des bénéfices et offices consistoriaux; pour l'institution de nouvelles provinces, de nouveaux diocèses ou de nouveaux chapitres; et pour d'autres affaires majeures. Ces lettres ou bulles ne doivent être expédiées que sur mandat de la Consistoriale, s'il s'agit d'affaires de sa compétence, ou sur mandat du pape, pour les autres affaires, en observant pour chaque cas les termes du mandat (c. 260).

2. La *Daterie Apostolique.* Dirigé par le cardinal Dataire de la sainte Église Romaine, cet office a pour mission : de juger de l'aptitude des candidats aux bénéfices non consistoriaux réservés au Saint-Siège; de rédiger et d'expédier les lettres apostoliques pour leur collation; de dispenser des conditions requises toutes les fois que la collation de ces bénéfices n'appartient pas à l'Ordinaire; enfin de veiller au paiement des pensions et à l'exécution des charges imposées par le pape dans leur collation (c. 261).

3. La *Chambre Apostolique.* Présidé par le cardinal camérier de la sainte Église Romaine (qu'il ne faut pas confondre avec le camérier du Sacré Collège), cet office est chargé du soin et de l'administration des biens et des droits temporels du Saint-Siège, surtout pendant la vacance (c. 262).

4. La *Secrétairerie d'État.* Présidé par le cardinal secrétaire d'État, cet office comprend trois sections :

a) La première, qui a pour chef le secrétaire de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, s'occupe des affaires qui — d'après ce que nous avons vu plus haut — doivent être soumises à l'examen de cette congrégation, les autres étant renvoyées, suivant leur nature, aux autres congrégations compétentes;

b) La seconde, qui a pour chef le substitut, s'occupe des affaires ordinaires;

c) La troisième s'emploie, sous la direction du chancelier des brefs apostoliques, à l'expédition des brefs (c. 263).

5. Les *Secrétaireries des Lettres Latines et des Brefs aux Princes* ont pour rôle de rédiger en latin les actes du souverain pontife que celui-ci leur confie (c. 264).

III. Des recours a Rome. — 1° *Comment on recourt à Rome.* — 1. *Tout fidèle* peut recourir librement aux dicastères du Saint-Siège et traiter avec eux par lui-même de ses affaires. Il peut aussi se servir de n'importe quel procureur ou agent catholique, de bonne renommée et complètement étranger au dicastère où l'affaire doit se traiter. Mais dans ce cas, il doit donner à cet agent une procuration régulière qui sera conservée dans les actes comme une caution pour le dicastère, ou tout au moins fournir aux supérieurs une garantie de l'honnêteté et des aptitudes requises du sujet choisi. Si les supérieurs jugent que l'agent choisi ne peut être accepté, ils avertiront le mandant, pour qu'il se pourvoie autrement. Celui qui voudra se servir des offices d'un avocat, dans les questions qui admettent son intervention, ne peut pas proposer n'importe quel sujet, mais il doit choisir parmi ceux qui sont approuvés.

2. *Tout Ordinaire* peut par lui-même traiter librement de ses affaires avec les différents dicastères du Saint-Siège, non seulement de celles qui le concernent personnellement, mais encore de celles de son diocèse et des fidèles qui lui sont soumis et qui ont recours à lui.

Chaque fois qu'un Ordinaire veut traiter par lui-même quelque affaire, soit en se présentant à la Curie, soit par lettres expédiées de sa ville épiscopale, il en avertira le dicastère auquel il devra s'adresser. Alors il inscrira sur la requête *Personnel, pour l'Ordinaire*, et l'affaire se traitera sans aucun agent intermédiaire.

L'Ordinaire qui demande de traiter directement avec un dicastère, prend à son compte toutes les dépenses, non seulement pour les lettres ou actes reçus et échangés, ou autres choses nécessaires, mais encore pour les taxes prescrites pour chaque acte.

Si un avocat est nécessaire, le choix en est limité même pour les Ordinaires, en ce sens qu'ils ne peuvent le prendre que parmi les avocats approuvés.

S'ils veulent se servir d'un procureur, ils ne peuvent choisir que parmi ceux qui sont approuvés.

Le mandat par lequel un Ordinaire a choisi un procureur est toujours révocable dans la forme du droit commun; et cette révocation, puisqu'il s'agit d'une question de confiance, ne donne droit à aucune explication ni à aucun recours.

Le vicaire capitulaire n'a pas le droit de remplacer par un autre le procureur choisi par l'évêque, mais il pourra traiter directement avec les dicastères du Saint-Siège.

3. Celui qui recourt à Rome — par lui-même ou par procureur — doit rédiger sa supplique dans les formes usitées. Sur un papier spécial, grand format très solide et très résistant (appelé papier *palomba*, parce que le filigrane qui y est imprimé porte une colombe, *palomba* en italien), il écrit sa demande en

latin, ou dans une des langues reçues en curie. Cette demande doit indiquer brièvement l'exposé du fait, la demande elle-même, et les raisons de la demande. Par exemple : « Très saint Père, N... du diocèse de X... prosterné aux pieds de Votre Sainteté lui demande humblement de vouloir bien lui accorder, en raison de ses études et de son ministère, la permission de lire et de garder les livres à l'Index. Et que Dieu... » On n'achève pas le souhait que sous-entend cette formule finale. Si les motifs à l'appui de la demande devaient être développés ou prouvés avec pièces à l'appui, on encarterait dans la supplique un exposé plus complet avec les documents qui la corroborent. Il est bon et parfois nécessaire de faire recommander sa supplique par l'Ordinaire. La supplique une fois rédigée et apostillée doit être envoyée — ou mieux remise — à Monseigneur le Secrétaire, ou à Son Éminence le Cardinal Préfet (ou Secrétaire) du dicastère compétent. Une fois arrivée à destination, elle est enregistrée et inscrite au rôle du dicastère sous un numéro d'ordre v. g. 102-24=n° 102 de l'année 1924, et le dossier est envoyé pour étude aux employés majeurs ou à leurs aides.

2° *Comment Rome étudie.* — L'affaire suit alors son cours. Si elle ne présente aucune difficulté, elle sera solutionnée par le secrétaire, ou par le préfet, quelquefois par le *Congresso*, c'est-à-dire par la réunion des officiers supérieurs de la Congrégation (secrétaire, assesseur, substitut, etc., sous la présidence du préfet). Si, au contraire, il s'agit d'une affaire plus difficile, le *Congresso* décide d'abord si elle doit être traitée administrativement par la Congrégation, ou renvoyée devant le tribunal ecclésiastique compétent pour y être traitée judiciairement. Si l'affaire va à un tribunal, voir JUGEMENTS. Si l'affaire reste à la Congrégation, pour y être résolue en séance plénière, on imprime un *folium officiale*, donnant en abrégé la question à traiter avec un court sommaire et l'indication des doutes à discuter. Dans les affaires importantes, on demande aussi l'avis d'un ou deux consulteurs, que l'on joint au dossier; quelquefois même on réunit, pour avoir son avis, tout le collège des consulteurs de la Congrégation. Le plus souvent on prendra des informations supplémentaires auprès de l'Ordinaire du requérant, et on sollicitera son avis *(pro informatione et voto)*. Dix jours au moins avant la séance plénière, les imprimés de la cause *(folium officiale*, avis des consulteurs, etc.) sont remis aux cardinaux.

Le jour de la séance, le cardinal rapporteur de la cause exprime son avis, puis tous les autres par ordre de dignité et enfin le préfet. Les décisions sont prises à la majorité des voix, rédigées, lues et approuvées séance tenante. Si rien ne s'y oppose, le secrétaire publiera la décision prise et en enverra copie aux cardinaux membres de la Congrégation qui habitent Rome. S'il y a lieu, il la fera approuver au préalable par le souverain pontife. Dans les dix jours qui suivent, la partie perdante peut demander le bénéfice d'une nouvelle audience. Le préfet l'accorde s'il le juge opportun, après avis du *congresso*, sauf si la décision porte *et amplius* [*non proponatur*]. Dans ce cas, seule la Congrégation plénière peut l'accorder.

3° *Comment Rome répond.* — 1. Voici d'abord le *sens des principales formules* employées dans les réponses des Congrégations romaines.

Bien des fois, il suffit, pour trancher une question, des simples paroles : *affirmative* ou *negative*; mais souvent aussi la décision doit être précisée ou conditionnée de diverses manières. On ajoute alors diverses formules ou clauses qui lui enlèvent son caractère absolu. Exemple : *Ita tamen ut..., Juxta ea quæ exposita sunt... dummodo..., Juxta modum...* (c'est-à-dire pour une partie seulement ou dans une certaine mesure).

Mais l'annotation la plus caractéristique est : *Ad mentem* ou *juxta mentem*. Cette expression signifie qu'à la décision principale, à l'*affirmative* ou au *negative*, la Sacrée Congrégation ajoute certaines directions ou instructions. Quelquefois les mots *ad mentem* constituent toute la réponse sans être précédés de l'affirmative ni de la négative. Cela veut dire que la Congrégation se borne pour le moment à des instructions en vue de préparer la solution définitive qu'il ne lui paraît pas possible de formuler aussitôt. La formule voisine : *Ad Em. Præfectum cum secretario juxta mentem*, signifie que le cardinal Préfet est muni de pouvoirs pour arriver à une conclusion pratique. La formule : *Ad Em. Præfectum cum SSmo* remet au préfet le soin de traiter l'affaire avec le pape. Les rapports à faire au pape pour confirmer une décision qui comporte une certaine dispense sont indiqués par la formule : *facto verbo cum SSmo*.

Nihil signifie : rien à répondre à cette demande oiseuse ou inopportune. *Lectum* indique une nuance de la même réponse : la jurisprudence est de notoriété publique et la Congrégation qui a lu votre demande juge inutile de donner une fois de plus son avis. *Dentur decreta* ou *detur responsum* ont la même signification. *Relatum* signifie que l'affaire a été l'objet d'un examen ou rapport, mais qu'il n'y a pas lieu de donner une réponse. Quand la Congrégation tient à ne pas dirimer une controverse d'école, elle répond : *Consulat probatos auctores*. Si le consultant a le droit de faire ce pour quoi il demandait une décision, elle dit : *Orator utatur jure suo. Reponatur* signifie que l'affaire avait été prise d'abord au sérieux, mais que des circonstances se sont produites, qui rendent une réponse inutile.

Dilata indique que l'affaire est remise à plus tard parce que le dossier ne semble pas au point. On complète souvent cette formule par quelques mots qui indiquent ce qui laisse à désirer, ou le délai que la Congrégation fixe pour porter sa décision.

Non proposita se dit d'une cause qui n'est pas venue en discussion à la séance où on devait l'étudier. Parfois, c'est simplement parce que le temps matériel a manqué; d'autres fois, parce qu'un incident s'est produit qui a conseillé d'attendre.

Reproponatur cum iisdem (sous-entendu *dubiis)* signifie que les cardinaux désirent réfléchir et discuter à nouveau, ou attendre une information supplémentaire avant de prendre leur décision.

Providebitur per decretum generale, signifie qu'on élabore un document, qui mettra bientôt fin à toutes les questions particulières, et qu'il faut patienter jusque-là pour avoir la réponse. Au contraire, le *Providebitur in casibus particularibus* écarte une demande de décision de principe à laquelle la Congrégation ne veut pas se prêter.

En matière d'appel, les Congrégations répondaient : *Standum in decisis* ou *recedendum a decisis* pour les matières contentieuses et *standum in decretis* ou *recedendum a decretis* pour les affaires administratives. Les secondes formules seront seules applicables maintenant puisque tout le contentieux est réservé strictement aux tribunaux.

Enfin, nous savons que la formule *amplius (non proponatur)* écarte la possibilité du *beneficium novæ audientiæ*. Nous avons vu cependant que la nouvelle législation consacre la coutume, déjà en vigueur, d'ouvrir, par faveur spéciale, cette voie de recours, moyennant une décision de la Congrégation plénière.

2. *Taxes et frais d'agence.* Sur chaque rescrit émané du Saint-Siège on trouvera indiquée la taxe due au Saint-Siège — à l'Agent — à l'Ordinaire (s'il a à intervenir non pas seulement pour vérifier, mais pour exécuter le rescrit). Cette taxe, relativement modérée,

est destinée à couvrir les dépenses dont la demande a été l'occasion, comme aussi à contribuer aux frais généraux des différentes administrations du Saint-Siège. Elle est du reste diminuée ou même supprimée, s'il s'agit de pauvres (individus ou collectivités) dont l'Ordinaire a attesté l'indigence. Il est même prévu que, s'il s'agit d'une grâce nécessaire *ad vitanda peccata* (par exemple, une dispense pour régulariser une situation matrimoniale), l'Ordinaire doit la demander, même dans le cas où les parties ne veulent rien payer. S'ils ne sont pas indigents, on les avertira toutefois (si possible) en la leur communiquant, qu'ils doivent en justice acquitter la taxe.

4° *Règles spéciales pour les recours à la Pénitencerie.* — Tout ce que nous avons dit s'applique aux Congrégations. Les recours aux tribunaux de for externe (Rote et Signature) seront l'objet d'une étude à part (voir JUGEMENTS ECCLÉSIASTIQUES). Il ne nous reste qu'un mot à dire des recours à la Pénitencerie.

1. N'importe quel fidèle peut s'adresser directement à la Pénitencerie. Ce recours direct — ou mieux par l'intermédiaire du confesseur — est souvent utile, même si l'évêque avait des pouvoirs dans le cas envisagé, car il sauvegarde plus sûrement le secret des affaires de conscience. La nature même des causes portées devant la Pénitencerie demande à ce qu'on ne se serve pas d'un agent, surtout d'un laïque. La demande — dans laquelle les noms des intéressés seront remplacés par des noms fictifs *(Titius, Caia)* — rédigée en latin ou dans une autre langue usitée en curie, sera adressée *All' Eminentissimo Cardinale Penitenziere Maggiore. Palazzo del Santo Uffizio. Roma.* On aura soin, au bas de la demande, d'indiquer très nettement à quelle adresse la réponse rédigée en telle langue (v. g. en français) devra être envoyée.

2. Le plus souvent, les rescrits sont envoyés *in forma commissoria* à *tel* confesseur ou à *un* confesseur choisi par le destinataire parmi les confesseurs approuvés. Ce confesseur est l'exécuteur du rescrit. Il doit le lire attentivement et se conformer exactement aux conditions qu'il renferme (v. g. *si vera sunt exposita...* il doit s'assurer de la vérité des faits exposés; *audita prius sacramentali confessione*, il doit entendre au préalable le pénitent en confession, etc.). Ces conditions une fois remplies, il devra, pour exécuter le rescrit, employer la formule prescrite, ou, à son défaut, une autre signifiant l'exécution. S'il s'agit d'absolution à donner, il n'y a rien à ajouter à la formule ordinaire de l'absolution sacramentelle.

La Pénitencerie ne demande aucune taxe pour ses rescrits.

F. CIMETIER.

1. CYPRIEN. — I. VIE. — Cæcilius Cyprianus qui reçut, de son vivant, et de bonne heure peut-être, le surnom énigmatique de Thascius, naquit probablement à Carthage vers l'an 210. Sa famille était païenne mais riche, et le jeune Cyprien, après une éducation soignée, put trouver accès dans la meilleure société. Il put prétendre aussi, en professant la rhétorique et même en plaidant au barreau, aux honneurs et aux charges publiques qui ne manquaient pas alors de récompenser le mérite des rhéteurs et des avocats distingués. Toutes ces brillantes perspectives cependant furent sacrifiées par lui à la conviction qu'il se fit de la vérité du christianisme. Converti par des réflexions sérieuses et par l'action discrète d'un prêtre vénérable nommé Cæcilianus, il vend immédiatement et distribue aux pauvres une partie de ses biens, se propose de pratiquer la continence et renonce même aux études profanes qui, jusqu'ici, l'avaient charmé. Il reçoit le baptême vers 245-246, est ordonné prêtre peu après et, en 249, est choisi pour succéder à Donat comme évêque de Carthage.

Son épiscopat dura neuf ans seulement. Ce furent neuf ans de luttes, de souffrances, de difficultés de tout genre. Quelques mois après son élévation, au début de 250, éclate la persécution de Dèce. L'évêque, particulièrement visé par les païens, juge prudent, pour ne pas attirer sur son Église de plus grands maux, de se retirer aux environs de Carthage, d'où il continue de gouverner et d'encourager son peuple. La persécution s'apaisant, il rentre à Carthage au printemps de 251, et doit régler, de concert avec les évêques ses collègues, la question délicate de la réconciliation des *lapsi*, c'est-à-dire des chrétiens nombreux, hélas! qui avaient plus ou moins apostasié durant la persécution. Cette question réglée, menaces d'une nouvelle persécution sous Gallus, vers le milieu de 252. Ces menaces n'eurent pas de suite; mais, pendant plus d'un an, entre 252 et 254, Carthage fut décimée par la peste. Cyprien, les magistrats en fuite, se trouva seul pour soutenir le moral et subvenir aux besoins d'une population affamée et mourante. Puis, en 255, commence la controverse avec le pape Étienne sur la valeur du baptême conféré par les hérétiques. Cyprien soutient son sentiment, qui nie la validité de ce baptême : les relations se tendent entre le pape et l'évêque. La Providence cependant empêche la rupture définitive et Cyprien, réconcilié, peut envisager les événements qui vont le conduire au martyre, comme le pape Étienne. Au mois d'août 257, paraît un édit de Valérien qui ordonne à tous les évêques, prêtres et diacres de sacrifier aux idoles. Sur son refus, Cyprien est exilé, le 30 août, à Curubis, près de Carthage. Prévenu par le ciel qu'il doit bientôt périr, il se prépare en effet à la mort. Au mois d'août 258, il est rappelé à Carthage, comparaît, le 14 septembre, devant le gouverneur Galère Maxime et, sur son refus de sacrifier, a la tête tranchée. Nous possédons encore le procès-verbal officiel de sa comparution et de sa mort. Le proconsul « lut la sentence sur les tablettes : Nous ordonnons que Thascius Cyprien périsse par le glaive. L'évêque Cyprien dit : *Deo gratias!* » Sa fête se célèbre le 14 septembre.

II. APPRÉCIATION GÉNÉRALE. — Pour donner une juste idée de saint Cyprien, nous pouvons considérer en lui : 1° l'homme et l'évêque; 2° l'écrivain.

1° *L'homme et l'évêque.* — Saint Cyprien était une nature essentiellement équilibrée, calme, maîtresse de soi, se conduisant par la foi, mais aussi par la raison, ennemie des décisions précipitées, des emportements fougueux, des mesures extrêmes, mais tenace dans les mesures une fois prises et les solutions données. Son accueil, remarque son biographe Pontius, était séduisant; car, s'il inspirait naturellement le respect par sa distinction et sa supériorité d'esprit, d'autre part il gagnait les cœurs par la simplicité et l'affabilité de sa conversation. La charité fut une de ses grandes vertus. On le voit intervenir à chaque instant pour secourir « les pauvres, les malades, les veuves, les orphelins, les étrangers de passage et aussi les confesseurs qui sont en prison. » Sa fortune, qui était considérable, fut toute employée à ces œuvres. Son élévation à l'épiscopat ne fit que mettre en lumière ces qualités. Cyprien fut, par excellence, un homme de gouvernement. Venu du barreau à l'Église, comme plus tard saint Ambroise, il y apporta ces dispositions d'ordre, de mesure, de justice vigilante, d'autorité ferme, toujours cependant tempérée dans la forme, qui distinguent les bons administrateurs. Pour toutes les affaires importantes, il consultait son clergé et son peuple. Il attendait beaucoup du temps et des exhortations amicales et répétées; il était patient, ne brusquait rien, mais ne souffrait pas d'ailleurs que l'on méconnût ses droits d'évêque. Et cette science du gouvernement, qu'il apportait dans la direction de son diocèse particulier,

Cyprien la porta dans ses relations avec ses collègues africains. Il fut, au plein sens du mot, un chef, dont l'Afrique entière reconnut bientôt la supériorité. Grâce à lui, la primatie de Carthage, préparée par ses prédécesseurs, devint, sans le mot, une réalité incontestable et incontestée. Le second concile de 256 groupa autour de Cyprien quatre-vingt-six évêques tous inspirés par lui et subissant son influence. Influence qu'il avait imposée d'ailleurs sans empiéter sur leur domaine et sans rien usurper de leur autorité : c'était le résultat de son ascendant personnel. Au IVe siècle, on nommait le siège de Carthage « la chaire de Cyprien », comme on nommait le siège de Rome « la chaire de Pierre ».

2° *L'écrivain*, chez lui, n'est cependant pas de premier ordre. Cyprien n'a ni la force et la couleur d'un Tertullien, ni la verve et la variété d'un saint Jérôme. Son style est, comme l'homme, du genre tempéré, harmonieux, équilibré, se déroulant sur le modèle de la période classique, sans autre recherche que celle qu'imposaient involontairement à l'auteur ses anciennes études de rhétorique et le milieu africain où il vivait. Il est bien remarquable que ces écrits ne contiennent aucune citation des auteurs profanes que d'ailleurs il connaissait bien. La Bible est la grande et presque l'unique autorité qui l'inspire et qu'il invoque. Elle lui suffit, avec Tertullien, pour le but qu'il poursuit et qui est uniquement l'utilité et l'édification de ses lecteurs ou auditeurs. Cyprien eût cru abaisser la parole de Dieu, en y introduisant de vains ornements, ou en s'y proposant une autre fin que le bien des âmes. Il ne parle et il n'écrit que pour instruire son peuple et le conduire à Dieu.

III. Œuvres. — On possède de saint Cyprien treize ouvrages, auxquels il faut joindre ses lettres. Ces ouvrages eux-mêmes sont ou bien des écrits apologétiques, ou bien des traités de morale et de discipline ecclésiastique. Disons d'abord un mot de l'une et l'autre catégorie : nous parlerons ensuite de la correspondance.

1° *Apologie*. On peut négliger, en pratique, les trois ouvrages *Que les idoles ne sont pas des dieux*, *Témoignages à Quirinus*, *A Fortunat*, qui ne sont que des recueils de notes et de textes, et dont les deux derniers seulement peuvent servir pour la connaissance de la bible latine en Afrique antérieurement à la Vulgate. Deux autres sont plus intéressants. Dans l'écrit *A Donat*, composé vraisemblablement peu après sa conversion, Cyprien décrit les effets qu'a opérés en lui cette conversion, et prouve en quelque sorte la vérité du christianisme par l'action merveilleuse de la grâce dans l'âme bien disposée. Confidences très édifiantes, qui sont comme le prélude des *Confessions* de saint Augustin. L'écrit *A Démétrien* est d'un autre caractère. L'auteur y réfute cette accusation, dont la *Cité de Dieu* devra faire encore justice, que les chrétiens sont la cause des calamités de l'Afrique et de l'empire. Ce qui attire la colère de Dieu sur le monde, ce ne sont pas les vertus des chrétiens, mais bien plutôt les vices et l'aveuglement obstiné des païens.

2° *Morale et discipline ecclésiastique*. Des traités de morale de saint Cyprien un des plus utiles est celui *De la conduite des vierges*, où les personnes pieuses trouveront des conseils autorisés sur la tenue modeste qui leur convient; le plus impressionnant et le plus original est celui *De la mortalité* composé pendant la peste de 252-254, pour raffermir les âmes contre la crainte exagérée de la mort. L'Église en a inséré un fragment au bréviaire, le 8 novembre. Quant aux deux traités *Des tombés (De lapsis)* et *De l'unité de l'Église catholique*, ils intéressent plus généralement la discipline et même le dogme ecclésiastique. Tous deux ont été lus comme mémoires au concile de Carthage de 251, qui s'occupa de la réconciliation des *lapsi* et du schisme de Novat. Le premier parle des conditions que les *lapsi* doivent remplir avant d'être de nouveau reçus dans l'Église. Le second, que l'on a souvent comparé au sermon *De l'unité de l'Église*, prêché par Bossuet en 1682, établit qu'il ne peut y avoir dans le monde et dans chaque ville qu'une seule vraie Église, et que l'union la plus étroite doit exister entre les fidèles et leur pasteur et entre les pasteurs entre eux. D'où la conclusion que tout schisme est un crime. La thèse de Bossuet est plus vaste et plus précise sur l'autorité du pape.

3° *Lettres*. De tous les écrits de saint Cyprien ses lettres, au nombre de cinquante-neuf, sont certainement la partie la plus importante et la plus consultée. Rédigées avec réflexion et conservées par lui avec soin, afin qu'il pût au besoin y renvoyer quand la même difficulté se représenterait, elles témoignent au mieux de la netteté et de la fermeté de ses vues sur les diverses affaires qu'elles traitent. L'auteur a mûri sa décision du premier coup et il s'y tient invariablement. Elles témoignent aussi de sa charité, de son désintéressement, de son amour de la discipline ecclésiastique. A signaler particulièrement la lettre soixante-quatrième sur le baptême des enfants (qu'il approuve), et la lettre soixante-troisième sur le sacrifice eucharistique, lettre que l'on a pu appeler le document le plus important sur l'eucharistie que nous aient légué les trois premiers siècles. L'évêque y est aussi explicite que possible sur la présence réelle et sur le caractère sacrificiel de la messe.

La meilleure édition de saint Cyprien est celle de G. Hartel dans le *Corpus scriptorum ecclesiast. latinorum* de Vienne, 1868-1871. Migne, *P. L.*, t. IV, a reproduit celle, assez défectueuse, de Baluze. Une traduction française en trois volumes a été publiée par Thibaut, Tours, 1869 : c'est une belle infidèle composée fort négligemment.

Trav. français : Freppel, *Saint Cyprien*, Paris, 1865; P. Monceaux, *Saint Cyprien*, Paris, 1914, dans coll. *Les Saints*, qui reproduit ce que l'auteur avait écrit sur le même sujet dans l'*Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1902, t. II; J. Tixeront, dans *Mélanges de Patrologie*, Paris, 1921; A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922.

J. Tixeront.

2. CYPRIEN ET JUSTINE (lat. *Cyprianus, Justina*). — Cyprien naquit vers le milieu du IIIe siècle à Antioche, petite ville située sur les confins de la Syrie et de l'Arabie; il fut élevé par ses parents dans toutes les superstitions du paganisme. Pour se perfectionner dans les sciences occultes, il parcourut diverses contrées et se servit de ses connaissances pour pervertir les vierges. Une de ses compatriotes, Justine, vierge chrétienne, s'armant du signe de la croix, rendit inutiles toutes les ressources de son art diabolique. Obligé de s'avouer vaincu, Cyprien tomba dans le désespoir, et finalement s'adressa à un saint prêtre, nommé Eusèbe, qui l'autorisa à paraître le dimanche dans l'assemblée des fidèles. Touché de leur attitude recueillie, il se convertit, fut baptisé et voulut réparer ses scandales, en demandant d'exercer dans l'église un des plus bas emplois. Au bout d'un certain temps, il fut ordonné prêtre et devint même évêque d'Antioche, sa patrie. Au moment où éclata la persécution de Dioclétien, cet empereur qui était à Nicomédie, se fit amener Cyprien en même temps que la vierge Justine : il les condamna à être décapités tous les deux (vers 304). Des fidèles de Rome, qui se trouvaient à Nicomédie, emportèrent leurs reliques et, sous Constantin, une noble dame romaine, nommée Rufine, fit bâtir une église sous leur vocable. Leurs reliques furent transférées plus tard au baptistère de Saint-Jean de Latran. La fête de ces deux martyrs est au 26 octobre.

J. Baudot.

CYR ET JEAN (lat. *Cyrus* et *Joannes*). — Cyr, médecin à Alexandrie au IVe siècle, fut dénoncé au gouverneur de la ville, comme travaillant à la conversion des païens. Il partit secrètement et alla se cacher dans une solitude sur les confins de l'Arabie; un soldat, nommé Jean, l'y rejoignit. Apprenant que trois vierges chrétiennes de Canope venaient d'être arrêtées avec leur mère, Cyr et Jean purent pénétrer dans leur prison pour les encourager. Le gouverneur, informé de cette démarche, les fit arrêter et décapiter (31 janvier 311). Les corps de Cyr et de Jean furent recueillis par des chrétiens qui les rapportèrent à Alexandrie. Sous le patriarche saint Cyrille, il y eut une translation de ces reliques dans l'église de Menouth, à peu de distance de Canope. Au deuxième concile de Nicée, en 787, on donna comme exemple du culte des saintes images, celui qui était rendu aux martyrs Cyr et Jean, dans le sanctuaire d'Aboukir. A une époque que l'on ne peut fixer exactement, les reliques de ces deux martyrs furent transférées à Rome dans la petite église de *Santa Passera*, une dépendance de *Santa Maria in via lata*.

J. BAUDOT.

CYRIAQUE (lat. *Cyriacus*). — Cyriaque, diacre de Rome, fut une des victimes de la seconde persécution de Dioclétien. Arrêté par ordre de cet empereur, il subit un dur emprisonnement, fut tiré de son cachot pour endurer le supplice du chevalet et de la poix fondue. Il termina son martyre par la décapitation (vers 304). Son corps fut enterré par le prêtre Jean sur la *Via Salaria*, près de l'endroit où il avait été exécuté. Le 8 août suivant, le pape saint Marcel le fit transporter sur la Voie d'Ostie dans le cimetière de Lucine. Le pape Honorius III († 638) construisit en cet endroit une basilique en l'honneur de saint Cyriaque. Lorsque cette église, qui était stationale, tomba en ruines, le pape Alexandre VII († 1667) transféra la station à Sainte-Marie *in via lata*. Cette dernière église possède le chef de saint Cyriaque, dont la fête est au 8 août, anniversaire de la première translation.

J. BAUDOT.

1. CYRILLE D'ALEXANDRIE. — I. VIE. — La vie privée de saint Cyrille d'Alexandrie est peu connue. Il en va autrement de sa vie publique, surtout de 428 à 434, sur laquelle les actes officiels et ses lettres nous renseignent par le menu. On met sa naissance entre 370-375, à Alexandrie. Il était le neveu du patriarche de cette ville, Théophile, personnage intelligent et nature puissante, mais homme avide, impérieux et violent, dont la mémoire sera toujours flétrie par la déposition de saint Jean Chrysostome, qui fut son œuvre. La formation intellectuelle de Cyrille paraît avoir été solide et complète. Elle comporta, avec l'étude de la Bible, celle des auteurs profanes. Les bollandistes supposent qu'il passa quelque temps au désert, parmi les moines. En tout cas, Théophile ne l'y laissa pas longtemps. En 403, il l'emmenait avec lui au conciliabule du Chêne qui condamna saint Chrysostome. Puis, en 412, Théophile étant mort, Cyrille fut élu pour lui succéder : on l'intronisa le 18 octobre.

Les débuts de son épiscopat ne furent pas heureux. Quelques mesures sévères qu'il prit contre les novatiens et contre les juifs, le massacre par des chrétiens, en 415, de la célèbre Hypatie, païenne appréciée pour ses connaissances et sa vertu (crime auquel Cyrille était d'ailleurs absolument étranger), le retard qu'il mit jusqu'en 417 à rétablir dans les diptyques le nom de saint Chrysostome, réhabilité par le pape Innocent Ier, firent craindre à quelques-uns qu'il ne marchât trop fidèlement sur les traces de son oncle. Grâce à Dieu, il n'en fut rien. L'hérésie nestorienne, qui éclata en 428, vint fournir à son activité un champ où ses qualités d'intelligence et de force persévérante purent se déployer à l'aise dans l'intérêt de l'orthodoxie. Dès 429-430, Cyrille commence à écrire contre Nestorius, puis à Nestorius lui-même, puis au pape Célestin, à l'empereur Théodose II et à la cour, pour les éclairer sur le caractère des nouvelles erreurs. Son intervention obtint d'abord son effet : Nestorius est condamné à Rome, et Cyrille lui présente à signer, dans la lettre XVIIe, les douze fameux anathématismes qui détaillent son erreur (430). La rédaction de ces anathématismes révolte non seulement Nestorius, mais les évêques de la province d'Orient, dont Antioche était la capitale, et Cyrille doit, par trois fois, les expliquer et les défendre. En 431, il préside le concile d'Éphèse qui condamne définitivement l'hérésiarque et, après un court emprisonnement (effet de la volonté faible de l'empereur), il peut rentrer dans son diocèse. En 433, l'accord se fait entre lui et les évêques orientaux. Ici s'arrête notre connaissance détaillée de sa vie. On sait seulement qu'il en employa le reste à combattre les écrits de Théodore de Mopsueste dont les nestoriens tâchaient de substituer la lecture à celle des ouvrages prohibés de Nestorius. Il ne parvint pas cependant à en obtenir la condamnation. Sa mort doit se mettre probablement le 27 juin 444. On célèbre sa fête le 9 février.

II. APPRÉCIATION. — Saint Cyrille a été un des hommes les plus décriés de son temps : les amis de Nestorius, Théodoret entre autres, ne lui ont jamais pardonné sa condamnation; et il serait donc injuste de le juger uniquement par ce qu'ils en ont dit. C'était évidemment une nature énergique, forte, qui avait besoin d'agir, allant droit au but et ne s'embarrassant pas des moyens pourvu qu'ils fussent légitimes. Nestorius l'accusait de combattre contre lui avec des flèches d'or : il faisait allusion aux cadeaux en argent et en nature que Cyrille, fort riche, ne craignait pas de prodiguer à la cour, pour ruiner le crédit de l'hérésiarque. Cela n'empêchait pas qu'il n'y eût en lui une réelle sainteté, et qu'il ne se montrât admirablement — quand l'utilité de l'Église le demanda — sage, modéré, conciliant, détaché même de ses propres vues et prêt à tout sacrifier, hormis la vérité, pour le bien de la paix. — *Théologien* surtout, il vient, avec Origène, au premier rang des docteurs grecs. C'est un métaphysicien pénétrant, mais aussi un esprit religieux qui a profondément médité le mystère de l'Incarnation. L'unité du Christ qu'il a si fortement mise en relief lui paraît la conséquence d'un raisonnement très simple. Si le Rédempteur n'est pas Dieu lui-même, il ne peut nous sauver : Jésus-Christ est donc personnellement Dieu : c'est le raisonnement même de saint Athanase. Il faut regretter seulement que la différence du sens que lui et ses adversaires donnaient à certains mots ait prolongé entre eux et lui des désaccords fâcheux. Les hérétiques monophysites devaient abuser plus tard encore de ces malentendus, et se réclamer de Cyrille comme d'un des leurs. L'Église ne s'y est pas trompée et elle a, en maintes occasions, proclamé l'orthodoxie et l'autorité du saint docteur. — *L'écrivain*, cependant, chez lui ne vaut pas le théologien. Cyrille possédait certainement une grande facilité de composition : il écrivait vite et beaucoup; mais, si sa pensée dogmatique est précise et mûrie, son style est souvent forcé, peu naturel et embarrassé (c'est le jugement de Photius). On y trouve des longueurs, de la diffusion et cette exagération d'expressions qui caractérise ce qu'on appelle le byzantinisme. La conviction a fait de lui parfois un orateur, plus souvent un logicien : elle n'a pu le garder contre une décadence littéraire que chaque jour faisait plus sensible autour de lui.

III. ŒUVRES. — Les ouvrages de saint Cyrille sont

fort nombreux; mais le caractère pratique de ce Dictionnaire nous permettra d'être assez court dans ce que nous en dirons. 1° Ses *écrits exégétiques : De l'adoration et du culte en esprit et en vérité, Commentaires soignés* [*Glaphyra*], *Sur Isaïe, Sur saint Luc,* etc., offrent peu d'intérêt; ils sont, sauf le dernier, dans la manière allégorique d'Origène. 2° Son *apologie : Contre Julien* (l'Apostat), est le livre où paraissent le mieux ses connaissances littéraires profanes. 3° En *dogme,* on regarde son *Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité* comme le mieux écrit de tous ses ouvrages; mais plus importants pour la controverse christologique à laquelle il a été mêlé sont les multiples traités composés à l'occasion du nestorianisme. Il faudrait tous les lire pour avoir une connaissance complète de la théologie de l'auteur : on pourra cependant en prendre une idée suffisante en lisant les deux courts traités intitulés *Que le Christ est un* (*Quod unus est Christus*) et *Que la sainte Vierge est mère de Dieu et non mère du Christ.* 4° De ses *homélies* la plus connue est celle qu'il a prêchée à Éphèse en 431, et dont l'ancien bréviaire reproduisait un fragment au 15 septembre. 5° Enfin ses *lettres,* au nombre de soixante et onze, sont une source de premier ordre pour l'histoire du nestorianisme et pour la connaissance de la doctrine que Cyrille lui opposait. A ce dernier point de vue, il faut signaler surtout les lettres 40, 44, 45, 46 à Acace, à Eulogius et à Succensus.

Les œuvres de saint Cyrille sont dans Migne, *P. G.,* t. LXVIII-LXXVII. Trav. français : A. Largent, *Études d'histoire ecclés., Saint Cyrille d'Alexandrie,* Paris, 1892; J. Mahé, art. *Cyrille d'Alex.,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique.*

J. TIXERONT.

2. CYRILLE DE JÉRUSALEM. — I. VIE. — Saint Cyrille est né probablement à Jérusalem ou dans les environs, vers l'an 313-315. Ses études paraissent avoir été bonnes, si l'on en juge par ses œuvres; mais il est douteux qu'il ait jamais pratiqué la vie monastique. Ordonné diacre vers 335, il fut ordonné prêtre vers l'an 345 par l'évêque Maxime. Maxime était un très honnête homme, ami de saint Athanase et professant, au fond, la doctrine du consubstantiel, mais timide à l'excès, aisé à tromper et tâchant de s'effacer le plus possible entre les partis. Et ceci nous aide à expliquer que Cyrille qui prêcha, pense son éditeur Touttée, ses catéchèses étant encore prêtre en 348, n'y emploie jamais le terme *consubstantiel* (*homoousios*), bien qu'il accepte évidemment ce que ce mot signifiait. Le mot effrayait un certain nombre d'esprits qui pensaient y voir l'expression du sabellianisme. Maxime devait l'éviter, et il n'appartenait pas au prêtre Cyrille — l'eût-il adopté pour lui — de paraître faire la leçon à son évêque. Quoi qu'il en soit, Maxime mourut à la fin de 350 ou au commencement de 351, et Cyrille lui succéda. Cette succession, à en croire saint Jérôme (*Chronique,* an. 349), n'aurait pas été bien régulière et ce seraient les ariens qui auraient imposé Cyrille à l'Église de Jérusalem. Le concile de Constantinople de 382, dans sa lettre au pape Damase, affirme cependant que la promotion de Cyrille a été canonique, et fait de lui le plus grand éloge. Son élection a dû sans doute donner lieu à quelques tiraillements dont il nous est impossible de préciser l'importance.

La première année de l'épiscopat de Cyrille (351) fut marquée par un phénomène merveilleux qui se produisit à Jérusalem. Le 7 mai, pendant les fêtes de la Pentecôte, une grande croix lumineuse apparut sur le Golgotha et s'étendit jusqu'au mont des Oliviers. Le phénomène dura plusieurs heures, et fut contemplé de la ville entière. Il se trouve décrit dans une lettre de Cyrille à l'empereur Constance, lettre dont on a contesté l'authenticité, mais qui peut bien se défendre. Plus tard, en 363 pense-t-on, se produisirent des faits qui frappèrent encore plus l'imagination chrétienne. Julien l'Apostat, soit pour faire mentir la prédiction de Notre-Seigneur, Matth., XXIV, 1, 2, soit pour s'attirer la sympathie des juifs, entreprit de rebâtir le temple de Jérusalem. On réunit pour cela de l'argent, des matériaux et des ouvriers; mais quand les travaux commencèrent, un tourbillon dispersa les matériaux, des tremblements de terre rejetèrent les pierres des anciens fondements et comblèrent les tranchées ouvertes pour les nouveaux, des globes de feu sortant par les crevasses brûlèrent les ouvriers et empêchèrent toute approche : il fallut renoncer à l'entreprise. Ici deux questions peuvent se poser : 1° Les faits sont-ils réels ? 2° Doit-on y voir un miracle ? 1° Sur le premier point le doute n'est guère possible. Les faits sont racontés sensiblement de même par tout un ensemble de témoins contemporains, par le païen Ammien Marcellin lui-même. 2° Quant à leur interprétation, les chrétiens y virent la réponse de Dieu à l'audace sacrilège de Julien, et c'est bien en effet l'explication la plus simple. Bien que les phénomènes fussent, en somme, de l'ordre naturel, l'à-propos avec lequel ils se produisirent et leur coïncidence avec les efforts de l'Apostat suggèrent l'idée d'un plan préconçu et, par conséquent, d'une intervention intelligente.

Ces manifestations divines durent réconforter saint Cyrille dans les tribulations qu'il eut à subir, car son épiscopat fut d'ailleurs des plus tourmentés. Si les ariens avaient cru trouver en lui un instrument de leur politique, ils s'étaient fait bien illusion. Trois fois, il fut par eux chassé de son siège. Déposé en 357 ou 358, il se retira à Tarse et fut rétabli en 359. Une seconde fois déposé au concile de Constantinople en 360, il rentra à Jérusalem en 361. Chassé de nouveau en 367 par l'empereur arien Valens, il revint définitivement en 379 sous Théodose. En 381, il assista au concile général de Constantinople et y accepta le mot de *consubstantiel.* On ne sait s'il fut présent au concile de l'année suivante, 382; mais, comme on l'a dit, le concile inséra son éloge dans sa lettre au pape Damase. Cyrille mourut, pense-t-on, le 18 mars 386 : c'est à ce jour de l'année que l'on célèbre sa fête.

II. ŒUVRES. — Saint Cyrille n'a laissé qu'un seul ouvrage important, ses *Catéchèses.* Les *Catéchèses* sont une série de vingt-quatre instructions faites aux catéchumènes et aux nouveaux baptisés, pour les préparer à l'initiation chrétienne et leur expliquer les cérémonies auxquelles ils ont pris part. La première est appelée *procatéchèse,* et met en relief la grandeur de la grâce dont les catéchumènes vont être l'objet. Dans les dix-huit catéchèses suivantes, appelées *Catéchèses de ceux qui doivent être illuminés,* c'est-à-dire baptisés (*catecheses illuminandorum*), l'auteur explique mot par mot le symbole baptismal de l'Église de Jérusalem et, en somme, toute la doctrine chrétienne. Ces premières instructions ont été données dans les semaines précédant la fête de Pâques, probablement de l'an 348. Puis, dans la semaine de Pâques, Cyrille a prononcé les cinq instructions suivantes, appelées *catéchèses mystagogiques,* dans lesquelles il explique plus particulièrement les cérémonies du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie sacrement et sacrifice. La plus importante au point de vue dogmatique est la vingt-deuxième, dans laquelle l'auteur affirme si clairement la présence réelle et la transsubstantiation.

Ces catéchèses, dont le texte a permis de reconstituer complètement le symbole de foi usité à Jérusalem au milieu du IVe siècle, sont évidemment des plus utiles et d'ailleurs des plus faciles à lire pour un pasteur des âmes. Ce n'est qu'en 1563 qu'on les a entièrement

connues en Occident par une traduction latine du chanoine Grodecius. Les protestants, dont elles ruinaient les erreurs, crièrent immédiatement au faux. « Cyrille et ses œuvres, écrivait le hollandais André Rivet, n'étaient qu'une sale production papiste... sortis des bourbiers du conciliabule de Trente... des égouts de Rome et de Paris, des cuisines du cardinal du Perron. » Il fallut bien cependant s'incliner devant leur incontestable authenticité et compter avec l'enseignement qu'elles contiennent.

III. Appréciation. — Cyrille a rang parmi les docteurs de l'Église : les témoignages importants qu'il a rendus à sa doctrine lui ont valu ce titre. On ne saurait cependant le comparer aux grands docteurs ni aux grands écrivains de l'Église grecque, Athanase, Basile, Chrysostome. Il n'a ni leur génie, ni leur érudition, ni l'ampleur de leur composition et de leur style. Mais c'est un excellent catéchiste. Il enseigne avec simplicité, clarté, onction : une douce chaleur pénètre sa parole et la rend agréable. Nous savons qu'il obtenait en chaire beaucoup de succès. Ses instructions n'étaient pas d'ailleurs écrites d'avance : elles ont été recueillies par la sténographie; et c'est ce qui explique qu'on y trouve certaines négligences d'improvisation, des interversions, des digressions ,des mots répétés et impropres. Ce sont là de légers défauts que rachète bien le caractère vivant et spontané de cette prédication.

Les œuvres de saint Cyrille de Jérusalem sont dans Migne, *P. G.*, t. xxxiii. On en a une traduction française par A. Faivre, Lyon, 1844. Trav. franç. : G. Delacroix, *Saint Cyrille de Jérusalem*, Paris, 1865; art. *Cyrille de Jérus.*, par Le Bachelet, dans le *Dictionn. de théol. catholique.*

J. Tixeront.

3. CYRILLE et MÉTHODE (lat. *Cyrillus* et *Methodius*). — D'une famille distinguée de Thessalonique, ces deux frères naquirent, on ne sait au juste en quelle année du ixe siècle. Ils firent leurs études à Constantinople. Constantin, le premier des deux, qui plus tard prit le nom de Cyrille, se signala surtout par sa connaissance des langues : outre le slavon avec lequel on était familiarisé à Thessalonique, il connaissait parfaitement le grec, puis l'arménien et d'autres langues encore. On lui donna le surnom de philosophe c'est-à-dire savant. Il fut ordonné prêtre à Constantinople, où il s'opposa avec force aux doctrines pernicieuses et à l'ambition de Photius, qui commençait à se dévoiler. Méthode, qui semble avoir embrassé d'abord la carrière militaire, entra un peu plus tard dans la vie monastique. Il essaya une première mission chez les Chazares, peuplade barbare qui habitait au delà de la Chersonèse; il rentra ensuite dans le monastère de Constantinople où se trouvait son frère.

Quelque temps après, des envoyés de Ratislas, prince de Moravie, se présentèrent à Constantinople : ils venaient demander des missionnaires qui connussent la langue du pays pour évangéliser les Moraves chez lesquels le christianisme faisait de très lents progrès. Sur la recommandation du patriarche saint Ignace, Michel III choisit Constantin (Cyrille) à cause de son éloquence et de sa facilité à apprendre les langues. Cyrille, pour se perfectionner dans la langue des Chazares, fit un long séjour à Khorsoum ou Kherson, où il découvrit le corps de saint Clément romain (voir Clément) : les légendes nous disent qu'il convertit ce peuple ouranique, ce qui a été contredit par des données historiques ultérieures. A son retour, en 863, Cyrille fut donc envoyé chez les Moraves, et Méthode son frère l'accompagna. On ignore s'il faut placer avant ou après ce voyage la conversion des Bulgares : ce fut, dit-on, chez ces derniers que Cyrille accommoda l'alphabet grec, augmenté de signes nouveaux, à la langue slavonne, et qu'il inventa l'écriture adoptée plus tard par les Slaves : il devait l'utiliser pour traduire dans la langue du pays les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament et même les textes de la liturgie.

La Moravie et la Pannonie chrétiennes, depuis un siècle, dépendaient du siège métropolitain de Salzbourg, mais les Allemands n'y étaient pas vus d'un bon œil. Cyrille et Méthode, au contraire, y furent favorablement accueillis; en quelques années ils purent organiser une église florissante. Sur l'invitation du pape Nicolas Ier, qui avait appris leurs succès, les deux frères se rendirent à Rome en 867. Mais, à leur arrivée, le pape venait de mourir. Adrien II, successeur de Nicolas, les reçut avec distinction et les sacra évêques. Cyrille surtout faisait l'admiration des Romains par ses qualités d'esprit et de cœur : il sut tirer parti de cette impression favorable pour obtenir que l'usage introduit par lui de célébrer les saints mystères en langue slavonne reçût l'approbation de Rome. Mais, après être resté environ cinquante jours, Cyrille mourut dans cette ville (14 février 868), exprimant le vœu que son frère pût continuer l'apostolat heureusement commencé.

Méthode retourna donc parmi les Slaves et devint archevêque de Moravie. Alors commencèrent les épreuves. Elles lui vinrent des rivalités nationales entre les princes allemands et les chefs slaves, puis de l'introduction de quelques usages inconnus dans la liturgie. Des plaintes furent adressées à Rome, Méthode fut accusé d'hérésie; Jean VIII, sans avoir entendu ce dernier, le condamna et l'invita à venir se justifier en personne. Méthode obéit, justice lui fut rendue; il fut confirmé dans sa dignité archiépiscopale. Le pape, dans une lettre aux Moraves, leur recommanda de respecter en Méthode leur digne pasteur. Cependant celui-ci, à son retour, rencontra partout l'opposition des prêtres latins. Il revint de nouveau à Rome en 881, découragé : il mourut peu après son arrivée dans un âge avancé; des auteurs assurent cependant qu'il aurait encore prêché l'Évangile en Bohême. On croit pouvoir, dans ce cas, placer sa mort au 6 avril 885.

Léon XIII, étendant la fête de ces deux saints à l'Église universelle, l'avait d'abord placée au 5 juillet, qui n'est l'anniversaire ni de l'un ni de l'autre : cette fête a été reportée au 7 juillet. Le nouveau martyrologe romain mentionne leurs noms à cette dernière date et une première fois au 14 février. De plus, l'édition de 1922 nomme encore Méthode au 6 avril.

J. Baudot.

D

DAGOBERT (lat. *Dagobertus*). — Dagobert II, fils de Sigebert, roi d'Austrasie, naquit en 649. Il n'avait que sept ans quand il fut proclamé roi à la mort de son père. Mais le maire du palais Grimoald lui substitua son propre fils Childebert, sous prétexte que Sigebert en avait décidé ainsi avant d'avoir un héritier. Dagobert se réfugia en Irlande. Les seigneurs d'Austrasie, ayant secoué le joug de Childebert, s'adressèrent à Wilfrid, évêque d'York, qui connaissait la retraite de Dagobert, pour obtenir le retour de celui-ci : ils le reconnurent pour leur roi à Metz, en 673. Le jeune prince se montra zélé pour la religion, fit rebâtir des églises, fonda plusieurs abbayes. Obligé de faire la guerre à Thierry III, Dagobert mourut près de Stenay, victime des intrigues du maire du palais Ebroïn (23 décembre 679). Il a sa fête dans les diocèses de Nancy et de Strasbourg.

J. Baudot.

DALLE FUNÉRAIRE. — Lorsque, au Moyen Age, les sépultures se multiplièrent dans les églises, le manque d'espace fit adopter, au lieu des monuments, de larges pierres plates généralement trapézoïdales qui servirent à fermer les tombeaux et en même temps à les signaler aux fidèles. L'ornementation en était simplement gravée, ne pouvant présenter de reliefs sous les pas. Ce fut d'abord une combinaison de lignes géométriques où figurent la croix, et, si l'on était en présence de la tombe d'un prêtre, un calice; les inscriptions étaient fréquentes aussi. Le XIIIe siècle amena quelques transformations; la forme rectangulaire fut presque uniquement employée; la gravure représenta l'effigie du défunt, parfois ses armes, sous une arcature trilobée portant sur deux colonnettes. Le calice resta l'attribut des clercs qui foulaient aux pieds un basilic, remplacé pour les laïcs par un lion et pour les femmes par un chien. Dans les écoinçons étaient des anges thuriféraires; une inscription formait la bordure. Comme dans l'architecture et dans la décoration, l'arcature se modifia selon les époques; le gâble triangulaire à crochets vint la surmonter, les contreforts à niches et à clochetons remplacèrent ses colonnettes. Tout en haut, Abraham, assis sur un trône, reçut l'âme du défunt sous la forme d'une poupée. Le XIVe siècle introduisit l'usage des tombes à deux personnages et celui des incrustations de marbre dans la pierre suivant la forme du visage, des mains et des pieds; le XVe substitua au simple gâble le dais architectural de plus en plus compliqué, qui fut lui-même abandonné sous la Renaissance pour l'arc plein cintre ou pour l'encadrement géométrique. Enfin, le XVIe et surtout les siècles suivants firent disparaître l'effigie et gravèrent simplement les dalles d'inscriptions surmontées d'une croix avec les lettres D O M (*Deo Optimo Magno*). Au-dessous, l'écusson du défunt.

En Angleterre, en Allemagne, en Italie, exceptionnellement en France, on rencontre des dalles ornées de reliefs pris dans une cavité creusée dans la pierre de façon à ne pas faire saillie au-dessus du sol. On en fit aussi en mosaïque comme la tombe de Frédégonde du XIIe siècle, aujourd'hui à Saint-Denis; en carreaux émaillés, comme à l'abbaye de Fontenay, près de Caen; enfin en cuivre, en laiton dont la gravure était remplie d'un mastic noir : la tombe de Martin de la Chapelle, à la cathédrale de Bruges, en présente un exemple.

Les travaux de restaurations nécessités dans les églises, le peu de goût du XVIIIe siècle pour notre héritage d'art national firent détruire de nombreuses dalles funéraires. Souvent elles furent sciées et retournées; certaines ont été retrouvées dont il ne restait plus que la partie gravée du calice et de la croix; d'autres ont été irrémédiablement brisées, et c'est dommage, car elles étaient de précieux témoins du passé dont elles retraçaient les costumes et les formes architectoniques. Citons l'ensemble intéressant de Morienval, près de Compiègne, où les dalles des abbesses, quoique descellées et privées de la plupart de leurs inscrustations de marbre, sont encore dans un très bel état de conservation.

Carletta Dubac.

DAMIEN (lat. *Damianus*), né à Pavie, vers le milieu du VIIe siècle, assista comme simple prêtre au concile qui se tint à Milan en 679. L'objet de cette réunion était principalement de combattre l'erreur des monothélites. Damien s'y fit remarquer par son savoir. Peu de temps après, il était élevé sur le siège de Pavie : il gouverna cette église pendant trente ans. La première année de son épiscopat, la peste désola la cité : on invoqua saint Sébastien et l'on s'obligea par vœu à célébrer chaque année la fête de ce saint pour remercier Dieu de la délivrance du fléau. Damien fut chargé d'aller à Constantinople pour réconcilier avec l'Église le patriarche Georges : à son retour dans sa ville épiscopale, il guérit un lépreux en baisant ses plaies. Il mourut le 12 avril 710, entouré de la vénération de son peuple. Son nom est inscrit au martyrologe romain.

J. Baudot.

DANEMARK. — Le royaume de Danemark comptait, en 1923, 3 267 831 habitants. La capitale, Copenhague, qui est une des plus belles villes de l'Europe et le meilleur port de la Baltique, n'en a pas moins de 650 000.

Le christianisme ne se répandit vraiment en Danemark que dans le cours des IXe et Xe siècles. Son grand apôtre fut un moine de l'abbaye de Corvey, Anskar ou Anschaire. Parmi les rois qui favorisèrent la première évangélisation il faut nommer Harald, Canut le Grand et Knut le Saint, qui, mort assassiné en 1086, devint plus tard le patron du pays. Comme autres saints, Waldemar et Marguerite sont particulièrement célèbres. — En treize ans, de 1536 à 1548, le Danemark passa au luthéranisme, et cela, écrivait M. de Holstein dans *La Vérité* du 23 juin 1895, « sans enthousiasme d'un côté ni opposition de l'autre, sans bruit, comme s'il s'agissait de la chose la plus naturelle du monde. » C'est sous l'influence des rois Frédéric Ier et Christian II que fut accomplie cette œuvre néfaste. Seule la religion d'Augsbourg fut admise dans le

royaume; à peine si, vers la fin du XVII^e siècle, quelque tolérance fut assurée aux fidèles des confessions étrangères. La pleine liberté religieuse n'est possédée par ceux-ci que depuis le jour, 5 juin 1849, où la Constitution a fait de l'Église luthérienne, non plus l'Église d'État, mais l'Église du peuple. L'Église luthérienne continue d'être favorisée par l'État, mais les communautés dissidentes ont toute liberté pour se former et s'organiser, et leurs membres, s'ils appartiennent à une communauté religieuse reconnue (c'est le cas pour les catholiques), sont exempts des contributions personnelles affectées au culte luthérien et à l'instruction publique (toute pénétrée du dogme luthérien). A quelque communauté qu'ils appartiennent, tous les Danois jouissent de l'égalité civile et politique.

L'Église du peuple (protestante nationale) comptait, en 1911, 2 715 187 membres, et 3 200 372, en 1921. Les catholiques, qui étaient 600 en 1848 et 9 821 en 1911, atteignaient, en 1921, le chiffre de 22 137. Chez eux, il y a eu beaucoup d'émigrés polonais; mais, un grand nombre de ceux-ci étant retournés en Pologne, l'augmentation des catholiques est surtout causée par des conversions (le nom de Jœrgensen est illustre), dont la plupart sont venues, semble-t-il, de l'Église du peuple. Nos frères danois sont placés sous la direction spirituelle d'un vicaire apostolique. Le vicariat, diminué de l'Islande le 12 juin 1923, avait reçu, par bref du 22 octobre 1921, la partie de la préfecture du Sleswig-Holstein qui a fait retour au Danemark après la grande guerre. Les *Nouvelles religieuses* du 1^er octobre 1924, p. 448, notaient que, le dimanche 13 juillet précédent, a eu lieu l'ordination à Copenhague du premier prêtre catholique danois ordonné en Danemark depuis la Réforme; ce prêtre, Cay V. Benzon, avait fait ses études au séminaire de l'Institut catholique de Paris.

L'Islande, qui vient d'être nommée, a une population d'environ 85 000 habitants. Évangélisée par des moines irlandais dans les dernières années du X^e siècle, elle devint luthérienne au XVI^e; le catholicisme n'y est rentré que vers 1850 et n'y est encore qu'assez peu connu. Le 27 juillet 1924, ai-je lu pareillement dans les *Nouvelles religieuses*, du 15 septembre de la même année, à Reykjavik, capitale de l'île, le premier Islandais, devenu prêtre catholique dans sa patrie, a célébré la messe dans l'église de cette ville. La préfecture apostolique d'Islande a été érigée le 12 juin 1923.

L. Crouzil, *Le catholicisme dans les Pays Scandinaves*, Paris, 1908, t. I, *Danemark et Islande*.

J. Bricout.

1. DANIEL, le quatrième et dernier des grands prophètes. — I. Sa vie. II. Son livre.

I. Vie de Daniel. — D'après le livre de Daniel, l'illustre Nabuchodonosor avait dit au chef de ses eunuques « d'amener d'entre les enfants d'Israël, de la race royale ou de la noblesse, des jeunes gens sans aucun défaut, beaux de figure, doués de toutes sortes de talents, instruits et intelligents, pleins de vigueur pour qu'ils se tinssent dans le palais du roi et qu'on leur enseignât la littérature et la langue des Chaldéens : » Daniel était du nombre de ces jeunes captifs. La Bible en mentionne trois autres : Ananias, Misaël et Azarias (appelés par le chef des eunuques : Sidrac, Misac et Abdénago). Daniel a bientôt l'occasion de montrer sa perspicacité en expliquant le songe de Nabuchodonosor : le roi, en conséquence, « l'établit gouverneur sur toute la province de Babylone et chef suprême sur tous les sages » de cette ville. Un second songe du roi est, plus tard, également interprété par Daniel, et c'est encore lui qui explique le *mané, thécel, pharès* du festin de Balthasar. Après la prise de Babylone, il devient, sous le prince que le texte actuel de la Bible appelle Darius le Mède, le premier des trois ministres de l'empire. Sa haute position lui vaut des ennemis, qui profitent de ce qu'il se refuse à tout acte d'idolâtrie pour le faire jeter dans une fosse aux lions : il y est miraculeusement préservé, ce qui l'affermit dans les bonnes grâces du roi. Cyrus ne se montre pas moins bien disposé à son égard, et, quand le prophète, de nouveau jeté dans la fosse aux lions pour avoir, cette fois, tué le dragon sacré, échappe derechef à la mort par la protection de Dieu, le roi, tout joyeux, ordonne à « tous les habitants de la terre entière » de craindre « le Dieu de Daniel ». Nous ne savons rien des dernières années du prophète. Peut-être mourut-il à Suse, où, dit-on, serait son tombeau.

Comme on l'a remarqué avec raison, Daniel occupa, à la cour des rois de Chaldée et de Perse, une situation analogue, par plus d'un côté, à celle de Joseph, à la cour des pharaons d'Égypte. Il n'exerça pas sur l'avenir de son peuple une influence de même nature que le fils du patriarche Jacob; mais par sa position et plus encore par ses prophéties sur la venue et le règne du Messie, il agit puissamment sur ses frères et prépara, de cette façon, les voies à l'avènement du christianisme.

II. Livre de Daniel. — 1° Contenu; 2° Canonicité et authenticité.

1° *Contenu.* — Le livre compte quatorze chapitres, dont les deux derniers sont composés d'appendices. Les douze chapitres, qui forment le livre même, se divisent en deux parties bien distinctes : l'une, I-VI, historique; l'autre, sensiblement de même longueur, VII-XII, prophétique. Dans celle-ci, Daniel parle à la première personne, et dans celle-là, il est question de lui à la troisième. L'unité du livre est, cependant, unanimement admise et ne saurait être raisonnablement contestée.

1. *Partie historique, ou Épisodes de l'histoire de Daniel.* — *a*) Dans une sorte d'introduction, qui comprend le premier chapitre, l'auteur nous raconte comment Daniel et trois de ses compagnons furent élevés à la cour de Nabuchodonosor, comment ils y observèrent strictement les prescriptions de la loi juive concernant les aliments, et comment Dieu les récompensa, en leur accordant, à Daniel surtout, des trésors de sagesse.

b) Puis, c. II, vient le fameux songe de Nabuchodonosor, la vision de la statue. Éclairé par Dieu, Daniel dit au roi quel a été le songe qui l'agite et quelle en est la signification, II, 31-45 (je reproduis la traduction de la petite bible de Crampon, 1923) :

> Toi, ô roi, tu regardais, et voici une grande statue. Cette statue était immense et sa splendeur extraordinaire; elle se dressait devant toi, et son aspect était terrible. Cette statue avait la tête d'or fin, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds en partie de fer et en partie d'argile. Tu regardais, jusqu'à ce qu'une pierre fut détachée, non par une main, et frappa la statue à ses pieds de fer et d'argile, et les brisa. Alors furent brisés en même temps le fer, l'argile, l'airain, l'argent et l'or, et ils devinrent comme la balle qui s'élève de l'air en été, et le vent les emporta sans qu'on en trouve plus aucune trace; et la pierre qui avait frappé la statue devint une grande montagne et remplit toute la terre.
>
> Voilà le songe; sa signification, nous allons la dire devant le roi.
>
> Toi, ô roi, roi des rois, à qui le Dieu du ciel a donné l'empire, la puissance, la force et la gloire, entre les mains de qui il a livré, en quelque lieu qu'ils habitent, les enfants des hommes, les bêtes des champs, les oiseaux des cieux, et qu'il a fait dominer sur eux tous : c'est toi qui es la tête d'or. Après toi, il s'élèvera un autre royaume, moindre que toi, puis un troisième royaume d'airain, qui dominera sur toute la terre. Un quatrième royaume sera fort comme le fer; de même que le fer écrase et brise tout, et comme le fer qui met en pièces, il écrasera et mettra en pièces tous ceux-là. Si tu as vu les pieds et les orteils en partie d'argile de potier et en partie de fer, c'est que ce sera un royaume divisé; il y aura en lui de la solidité du fer, selon que tu as vu du fer mêlé

à l'argile. Mais comme les orteils des pieds étaient en partie de fer et en partie d'argile, ce royaume sera en partie fort, et il sera en partie fragile. Si tu as vu le fer mêlé à l'argile, c'est qu'ils seront mêlés de semence d'homme; mais ils ne tiendront pas l'un à l'autre, de même que le fer ne peut s'allier avec l'argile. Dans le temps de ces rois, le Dieu du ciel suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit, et dont la domination ne sera point abandonnée à un autre peuple; il brisera et anéantira tous ces royaumes-là, et lui-même subsistera à jamais, selon que tu as vu qu'une pierre a été détachée de la montagne, non par une main, et qu'elle a brisé le fer, l'airain, l'argile, l'argent et l'or.

Le grand Dieu a fait connaître au roi ce qui arrivera dans la suite; le songe est véritable et sa signification certaine.

Pas de doute pour la « tête d'or » : le prophète le dit lui-même, c'est de l'empire de Nabuchodonosor qu'il s'agit; ni, non plus, pour « la pierre » qui devient « une grande montagne » : elle désigne certainement le royaume de Dieu, universel et perpétuel. Mais quels sont les trois autres royaumes? Le second et le troisième paraissent bien être l'empire médo-perse et celui d'Alexandre. Et le quatrième? Il serait, selon beaucoup de commentateurs, l'empire romain. Selon d'autres, par exemple dom Calmet, il désignerait les royaumes d'Égypte et de Syrie, des successeurs d'Alexandre, qui, par des mariages (« mêlés de semence d'homme »), essayèrent de s'allier et de devenir forts. Quelques commentateurs voient dans le deuxième royaume celui des Mèdes, dans le troisième celui des Perses, et dans le quatrième l'empire d'Alexandre, considéré d'abord dans son unité et puis dans sa division.

c) Le chap. III, qui est très long, ne se trouve qu'en petite partie dans la Bible juive, où manquent la belle prière d'Azarias et l'admirable cantique des trois compagnons de Daniel, des « trois enfants » jetés, à cause de leur horreur pour l'idolâtrie, « au milieu de la fournaise de feu ardent » et préservés par Dieu de tout mal. Le cantique : *Benedictus es, Domine, Deus patrum nostrorum*, a été inséré par l'Église dans le bréviaire. Citons-en le commencement et la fin.

Vous êtes béni, Seigneur, Dieu de nos pères,
digne d'être loué, glorifié et exalté à jamais.
Béni est votre nom saint et glorieux,
digne de suprême louange et exaltation à tout jamais.
Vous êtes béni dans le temple de votre sainte gloire,
digne de suprême louange et gloire à jamais.
Vous êtes béni sur le trône de votre royaume,
digne de suprême louange et exaltation à jamais.
Vous êtes béni, vous dont le regard pénètre des abîmes,
et qui êtes assis sur les Chérubins,
digne de suprême louange et exaltation à jamais.
Vous êtes béni au firmament du ciel,
digne de louange et de gloire à jamais.

Et les trois Hébreux de poursuivre :

Bénissez toutes le Seigneur, œuvres du Seigneur;
louez-le et exaltez-le à jamais.

Toutes les œuvres de Dieu, au ciel et sur la terre, êtres inanimés et êtres vivants, enfants des hommes et Israël, sont invités à louer le Seigneur. Et ses prêtres, et ses serviteurs, et les esprits et âmes des justes, et les saints et humbles de cœur, et Ananias, Azarias et Misaël, que tous louent le Seigneur et l'exaltent à jamais.

Car il nous a tirés du schéol [le séjour des morts],
et délivrés de la puissance de la mort,
il nous a sauvés du milieu de la fournaise de flamme [brûlante,
et tirés du milieu du feu.
Célébrez le Seigneur, car il est bon,
car sa miséricorde dure à jamais.
Vous tous, hommes pieux,
bénissez le Seigneur, le Dieu des dieux;
louez-le et célébrez-le,
car sa miséricorde dure à jamais.

d) Chap. IV : la folie de Nabuchodonosor, qui se crut métamorphosé en bœuf (*lycanthropie*).

Comme il se promenait sur les terrasses du palais royal de Babylone, le roi prit la parole et dit : « N'est-ce pas là Babylone la grande, que j'ai bâtie comme résidence royale par la puissance de ma force et pour la gloire de ma majesté! » La parole était encore dans la bouche du roi, qu'une voix descendit du ciel : « On te fait savoir, roi Nabuchodonosor, que ta royauté a passé loin de toi. On te chassera du milieu des hommes, et ta demeure sera avec les animaux des champs; on te donnera comme aux bœufs de l'herbe à manger, et sept temps passeront sur toi, jusqu'à ce que tu saches que le Très-Haut domine sur la royauté des hommes, et qu'il la donne à qui il lui plaît. » Au même moment la parole s'accomplit sur Nabuchodonosor; il fut chassé du milieu des hommes; il mangea de l'herbe comme les bœufs, et son corps fut trempé de la rosée du ciel, jusqu'à ce que ses cheveux crissent comme les plumes des aigles, et ses ongles comme ceux des oiseaux.

Mais à la fin des jours, moi, Nabuchodonosor [c'est le roi lui-même qui conte sa démence dans une lettre adressée à tous les peuples de la terre], je levai les yeux vers le ciel, et ma raison me revint. Je bénis le Très-Haut...

e) Chap. V : le festin de Balthasar. La terrible leçon donnée à Nabuchodonosor n'avait pas suffi pour assagir son fils Balthasar. Il fut puni par Dieu, et sans rémission. Pendant une nuit d'orgie et de profanations sacrilèges, « apparurent des doigts de main humaine qui écrivaient, en face du candélabre, sur la chaux de la muraille du palais royal, et le roi vit le bout de la main qui écrivait. Alors le roi changea de couleur, et ses pensées le troublèrent : les jointures de ses reins se relâchèrent et ses genoux se heurtèrent l'un contre l'autre. » Convoqués d'urgence, « les magiciens, les chaldéens et les astrologues ne purent « ni lire ce qui était écrit, ni en faire savoir la signification au roi. » Daniel est mandé. Les trois mots mystérieux sont (je les cite tels qu'on les connaît d'ordinaire) : *Mané, thécel, pharès*. Et en voici, ajoute le prophète, la signification : « Mané (*compté*) : Dieu a compté ton règne et y a mis fin. Thécel (*pesé*) : tu as été pesé dans les balances et trouvé léger. Pharès (*divisé*) : ton royaume sera divisé et donné aux Mèdes et aux Perses. » Or, ajoute le récit, « dans la nuit même, Balthasar, roi des Chaldéens, fut tué. »

f) Chap. VI : Daniel dans la fosse aux lions. Darius le Mède, après avoir scellé la fosse « de son anneau et de l'anneau des princes, » s'en est retourné dans son palais.

Il passa la nuit à jeun et ne fit pas venir de femmes auprès de lui, et le sommeil s'enfuit loin de lui. Puis le roi se leva à l'aurore, au point du jour, et il se rendit en toute hâte à la fosse aux lions. Quand il fut près de la fosse, il cria vers Daniel d'une voix triste; le roi prit la parole et dit à Daniel : « Daniel, serviteur du Dieu vivant, ton Dieu que tu sers constamment a-t-il pu te délivrer des lions? » Alors Daniel parla avec le roi : « O roi, vis éternellement! Mon Dieu a envoyé son ange et fermé la gueule des lions, qui ne m'ont fait aucun mal, parce que j'ai été trouvé innocent devant mon Dieu; et devant toi non plus, ô roi, je n'ai commis aucun mal! » Alors le roi fut très joyeux à son sujet, et il ordonna de retirer Daniel de la fosse.

Les ennemis de Daniel y sont jetés, « eux, leurs femmes et leurs enfants, » et aussitôt mis en pièces par les lions. Tous les peuples de la terre reçoivent l'ordre de craindre « le Dieu de Daniel ». « Et ce Daniel, ajoute le récit, prospéra sous le règne de Darius et sous le règne de Cyrus le Perse. »

C'est sur ces mots que s'achève la première partie du livre.

2. *Partie prophétique*, ou Visions de Daniel. — Elles sont au nombre de quatre.

a) Les quatre animaux, le règne du Fils de l'homme et des saints : chap. VII. Daniel raconte qu'il a vu quatre grandes bêtes monter de la mer : un lion ailé,

un ours, un léopard à quatre têtes, une bête effrayante à dix, puis à huit cornes (une petite corne qui s'est élevée au milieu des dix, en a arraché trois). Il poursuit :

Je regardais, jusqu'au moment où des trônes furent placés et où un vieillard s'assit. Son vêtement était blanc comme de la neige, et les cheveux de sa tête étaient comme de la laine pure. Son trône était de flammes de feu; les roues, un feu ardent. Un fleuve de feu coulait, sortant de devant lui; mille milliers le servaient, et une myriade de myriades se tenaient debout devant lui. Le Juge s'assit, et des livres furent ouverts. Je regardais alors, à cause du bruit des grandes paroles que la corne proférait; je regardais, jusqu'au moment où la bête fut tuée, et son corps détruit et livré à la flamme du feu. Au reste des bêtes aussi, on avait ôté leur domination, et la durée de leur vie avait été fixée jusqu'à un temps et un moment.

Je regardais dans les visions de la nuit, et voici que sur les nuées vint comme un Fils d'homme; il s'avança jusqu'au vieillard, et on le fit approcher devant lui. Et il lui fut donné domination, gloire et règne, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera jamais détruit.

« L'un de ceux qui se tenaient là » explique à Daniel sa vision : « Ces grandes bêtes, qui sont quatre, ce sont quatre rois qui s'élèveront de la terre; mais les saints du Très-Haut recevront le royaume, et ils posséderont le royaume pour l'éternité, pour une éternité d'éternité. » Il lui explique en particulier ce que signifie la quatrième bête :

La quatrième bête, c'est un quatrième royaume qui sera sur la terre, différent de tous les royaumes, et qui dévorera toute la terre, la foulera et la réduira en poudre. Les dix cornes signifient que de ce royaume se lèveront dix rois; un autre se lèvera après eux, qui différera des précédents, et il abattra trois rois. Il proférera des paroles contre le Très-Haut, il opprimera les saints du Très-Haut, il formera le dessein de changer les temps et la loi [les observances religieuses et les ordonnances de la Loi], et les saints seront livrés en sa main jusqu'à un temps, des temps et une moitié de temps. Et le jugement se tiendra, et on lui ôtera sa domination pour le détruire et l'anéantir pour toujours. Et le règne, la domination et la grandeur des royaumes qui sont sous tous les cieux seront donnés au peuple des saints du Très-Haut; son règne est un règne éternel, et toutes les puissances le serviront et lui obéiront.

Que représentent exactement cette quatrième bête et les trois précédentes? Comme pour la vision de la statue, étudiée plus haut, on s'accorde en ce qui concerne, soit le Juge, le Fils de l'homme, le royaume des saints, soit aussi la première bête. Pour les trois autres les explications diffèrent, surtout pour la quatrième, et dans le même sens que pour la vision de la statue.

b) Le bélier et le bouc : chap. VIII. Cette vision se rattache étroitement à la vision précédente, dont elle développe et éclaircit une partie. Le bélier symbolise la puissance médo-perse, et le bouc, la puissance grecque (Alexandre, ses successeurs, Antiochus Épiphane).

c) Les soixante-dix semaines : chap. IX. Daniel méditait sur l'oracle de Jérémie fixant à soixante-dix ans la durée de la captivité de Babylone. Il faisait l'humble aveu des fautes de son peuple et suppliait Dieu de lui pardonner. Et voici que l'ange Gabriel s'approche de lui « d'un vol rapide vers le temps de l'oblation du soir » et lui dit :

Daniel, je suis venu en ce moment pour t'ouvrir l'intelligence. Dès le commencement de ta prière, une parole est sortie, et moi je suis venu pour te la faire connaître, car tu es un homme favorisé de Dieu. Sois donc attentif à la parole et comprends la vision. Soixante-dix semaines ont été déterminées sur ton peuple et sur ta ville sainte pour enfermer la prévarication, pour sceller les péchés et pour expier l'iniquité, et pour amener la justice éternelle, pour sceller vision et prophète et pour oindre le Saint des saints. Sache donc et comprends : depuis la sortie d'une parole ordonnant de rebâtir Jérusalem jusqu'à un oint, un chef, il y a sept semaines, et soixante-deux semaines; elle sera rebâtie, places et enceinte, dans la détresse des temps. Et après soixante-deux semaines, un oint sera retranché [mis à mort], et personne pour lui. Et le peuple d'un chef qui viendra détruira la ville et le sanctuaire, et sa fin sera dans l'inondation, et jusqu'à la fin il y aura guerre, ce qui est décrété touchant la dévastation. Il conclura une alliance ferme avec un grand nombre pendant une semaine; et, au milieu de la semaine, il fera cesser le sacrifice et l'oblation, et sur l'aile des abominations viendra un dévastateur, et cela jusqu'à ce que la destruction et ce qui a été décrété se répandent sur le dévasté.

Cette page, la plus importante du livre, en est peut-être aussi la plus obscure; elle en a été, à coup sûr, la plus discutée.

L'explication qui est communément reçue chez les catholiques, est la plus claire et paraît la mieux fondée. Comme tous les interprètes, ils déclarent qu'il s'agit ici de semaines d'années. Mais, à la différence des « critiques » non catholiques, ils estiment que « la parole ordonnant de rebâtir Jérusalem » est l'édit d'Artaxerxès Longuemain, en 445 avant Jésus-Christ (cf. II Esdr., II, 18). Depuis cette date jusqu'à l'avènement du Messie, il s'écoulera 7 + 62 = 69 semaines d'années, 483 ans : cela nous conduit à l'an 38 de l'ère chrétienne. La semaine d'années qui reste pour compléter le nombre 70, c'est l'ère messianique elle-même. Au milieu de cette semaine le Messie, par sa mort, nous procurera les biens annoncés. Puis les ennemis viendront et le temple (?) sera dévasté et ruiné. — Ces calculs, comme tous ceux qu'on a proposés, ne correspondent pas d'une façon absolument exacte aux dates de la vie du Christ, puisque le Christ est mort sous Ponce-Pilate, donc au plus tard en 36. Mais, ainsi qu'on l'a fait remarquer, le genre apocalyptique ne comporte pas une précision mathématique; il est, au surplus, fort probable que plusieurs de ces chiffres, étant symboliques ou des nombres ronds, ne sont pas à prendre avec une excessive rigueur.

Les « critiques » font commencer les soixante-dix semaines vers 587, époque de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, pendant laquelle Jérémie répéta ses oracles sur la restauration de la capitale. L'oint mis à mort serait le grand prêtre Onias († 171). Et la désolation prédite par Daniel aurait été le fait de l'impie Antiochus Épiphane. Il est vrai, reconnaissons-le, que certaines expressions caractéristiques de la prophétie des semaines sont appliquées à Antiochus dans I Mac., I, 57, et, ce qui est plus frappant encore, dans Dan., XI, 31; mais cela prouve-t-il que la prophétie elle-même le concerne? Pareillement, à supposer que, comme on le prétend, Antiochus forme le point central de la plupart des visions dans le livre de Daniel, il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'il en fût de même pour toutes, pour celle des soixante-dix semaines comme pour les autres. Aussi bien, de la ruine de Jérusalem à la mort d'Antiochus on ne compte que 423 ans, et non (7 × 70) 490. Bref, ni pour le point de départ, ni pour le point d'arrivée, l'interprétation dite critique ne paraît aussi satisfaisante que notre interprétation traditionnelle. Quelques exégètes catholiques d'autrefois ou d'aujourd'hui (par exemple, Calmet, Lagrange), qui ont admis l'interprétation critique, ne l'ont fait qu'avec des restrictions ou des précisions essentielles, desquelles il résulte que le royaume messianique chrétien et le Christ lui-même et l'Antéchrist seraient tout au moins figurés par les faits ou les personnages du temps d'Antiochus. Mais ils n'ont pas trouvé grand écho autour d'eux : on préfère s'en tenir à l'interprétation communément reçue dans l'Église et croire que Daniel a vraiment et directement prédit la date de l'avènement et de la mort du Sauveur Jésus.

d) Souffrances et délivrance du peuple de Dieu en

lutte avec les puissances païennes : chap. x-xii. Ce long morceau « reprend, en les développant, la vision du bélier et du bouc avec l'explication qui en avait été donnée à Daniel. Sans mentionner aucun nom propre, l'ange caractérise une série de rois, leurs relations et leurs guerres avec de si minutieux détails, que l'on peut, l'histoire en mains, indiquer traits pour traits le sens de ce tableau. On doit reconnaître, ajoute Crampon, p. 1332, qu'un pareil genre de révélation est sans autre exemple dans tout l'Ancien Testament. » N'insistons pas. Notons seulement les trois premiers versets du chap. xii, en particulier le verset 2 où la résurrection des pécheurs pour un jugement de condamnation est énoncée pour la première fois dans l'Ancien Testament :

En ce temps-là [après la mort d'Antiochus], se lèvera Michel, le grand chef, qui tient pour les enfants de ton peuple, et ce sera un temps de détresse telle qu'il n'y en a point eu de pareille, depuis qu'il existe une nation jusqu'à ce temps-là. Et en ce temps-là, ton peuple sera sauvé, quiconque sera trouvé inscrit dans le livre. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour les opprobres, pour la réprobation éternelle. Ceux qui auront été intelligents brilleront comme la splendeur du firmament et ceux qui en auront conduit beaucoup à la justice seront comme les étoiles, éternellement et toujours.

Heureux celui qui saura attendre ! conclut l'ange. Et s'adressant à Daniel : « Toi, lui dit-il, va à ta fin et repose-toi ; tu seras debout pour ton héritage à la fin des jours. »

C'est par ces mots que s'achevait le livre de Daniel. On y trouve ajoutés deux appendices :

L'histoire de Suzanne, chap. xiii. Tout le monde connaît cette jolie histoire : l'attentat des deux vieillards impudiques et la manière dont Daniel prouve leur crime en même temps que l'innocence de la pauvre calomniée ;

Et les mésaventures de Bel, l'idole babylonienne, et du dragon sacré, chap. xiv : l'intelligence, l'audace, la foi de Daniel, et la manière dont Dieu le protège quand, de nouveau, il est jeté dans la fosse aux lions.

Le livre de Daniel a tenu une si grande place dans l'histoire de la religion et dans la pensée de Jésus lui-même ou de la première génération chrétienne, qu'il était bon d'en reproduire ici les passages les plus importants. Au demeurant, l'ouvrage étant bien connu, nous pourrons maintenant être très bref sur les questions relatives à son autorité ou à son origine.

2° *Canonicité et authenticité.* — 1. On a vu que notre livre de Daniel se subsiste plus entièrement dans la Bible juive. Celle-ci ne comprend pas iii, 24-90, ni, non plus, les appendices, xiii, xiv. Quant à ce qu'on y lit, une partie est en hébreu et l'autre, ii, 4b-vii, en une langue, étroitement apparentée à l'hébreu, en araméen. Ce qui se trouve dans la Bible juive, est ce qu'on appelle la partie protocanonique, parce qu'elle a été acceptée sans contestation par les juifs et par les chrétiens. La partie qui n'existe plus qu'en grec, est dite deutérocanonique, parce que son inspiration, mise en doute dans l'Église primitive (et encore aujourd'hui rejetée par les juifs et les protestants), n'a été définitivement proclamée que plus tard par l'autorité religieuse. Il est presque certain que ces passages deutérocanoniques ont été d'abord écrits en langue sémitique, hébreu ou araméen. Ajoutons que la version grecque donnée par la plupart des éditions imprimées des Septante, est celle de Théodotion (ii^e siècle de notre ère). C'est sur Théodotion que notre Vulgate, qui pour la partie protocanonique a été traduite sur l'hébreu et l'araméen, a été faite pour la partie deutérocanonique de Daniel, l'original sémitique en étant perdu du temps de saint Jérôme. Protocanonique ou deutérocanonique, tout le livre, au demeurant, est également inspiré de Dieu et a également droit à notre vénération.

2. Nous avons constaté que, dans la partie prophétique, l'auteur se donne nettement pour Daniel lui-même, et, comme l'unité du livre — du moins pour les douze premiers chapitres — est certaine, on peut dire que le livre entier se présente comme l'œuvre du prophète. D'autre part, Notre-Seigneur, Matth., xxiv, 15, s'exprime comme s'il attribuait à Daniel l'ouvrage qui porte son nom. Enfin, se basant sur cette affirmation de l'auteur et sur ce témoignage de Jésus-Christ, la tradition chrétienne a toujours admis l'authenticité daniélique. Or les critères internes confirment, beaucoup plus qu'ils ne les affaiblissent, les critères externes, qui sont d'un si grand poids en pareille matière. L'auteur, en effet, connaît si minutieusement les mœurs et certaines particularités chaldéennes, qu'il paraît bien avoir vécu dans le pays et au temps dont il parle et non en Palestine et à la période grecque, surtout à l'époque des Macchabées. Les exégètes catholiques les plus conservateurs n'hésitent pas, cependant, à écrire, *Dictionnaire biblique* de Vigouroux, art. *Daniel*, col. 1267, qu' « on peut admettre, avec plusieurs critiques, que les chapitres xiii et xiv ne sont pas de Daniel, mais d'un auteur différent, » qui est resté inconnu, mais qui serait antérieur à la période machabéenne ; peut-être peut-on en dire autant de l'autre section deutérocanonique, iii, 24-90. Cet auteur inconnu, est-il besoin de le remarquer, serait inspiré tout aussi bien que Daniel lui-même, et la valeur historique de ces passages n'en serait pas « diminuée ou atteinte ».

L'école dite critique s'accorde, depuis quelque temps, à nier l'authenticité daniélique du livre tout entier, et son sentiment est partagé par quelques exégètes catholiques contemporains. Par ailleurs, quelques-uns des nôtres croient la rédaction actuelle de tout le livre postérieure à Daniel, mais soutiennent que celui-ci serait réellement l'auteur du fond. Les arguments de critique historique ou littéraire qu'on invoque contre l'attribution à Daniel sont-ils donc si décisifs ? Deux surtout sont à retenir et à examiner.

On dit : Dans ses prophéties, l'auteur se montre remarquablement précis sur les Ptolémées, les Séleucides, la période machabéenne. N'est-ce pas la preuve évidente qu'il écrivait sous Antiochus Épiphane ? — « Preuve évidente ? Non, répondons-nous. On peut concevoir que le voyant du vi^e siècle, sous l'influence de l'esprit révélateur, s'est transporté par la pensée à la période grecque et machabéenne pour encourager les juifs persécutés. Il y a dans la littérature canonique un cas analogue à celui-ci : c'est la deuxième partie d'Isaïe. Le prophète qui vivait au viii^e siècle, s'est détaché habituellement de la situation où il se trouvait et s'est transporté au milieu de l'exil, qui est devenu le centre et le foyer principal de ses pensées. »

On dit encore : Les mots perses qui se rencontrent dans le livre obligent à placer sa composition à une époque sensiblement postérieure à l'établissement de l'empire des Perses en Babylonie. Et les mots grecs qu'on y trouve exigent une date postérieure à la conquête de la Palestine par Alexandre le Grand. — Les exégètes catholiques répondent : Ces mots perses ne pouvaient-ils être connus à Babylone qu'après la conquête de Cyrus ? Du reste, Daniel a fort bien pu n'écrire son livre que sur ses vieux jours, alors que l'empire perse était établi depuis quelque temps déjà en Chaldée. De même, est-on sûr que des relations entre les pays égéens de culture grecque et l'Asie antérieure n'aient pu exister que si tard ? Des instruments de musique grecs peuvent avoir été importés

avec leurs noms d'origine dans les provinces du Tigre et de l'Euphrate, et cela même avant le VIe siècle.

Si sérieuses qu'elles soient, les raisons que l'école critique fait valoir, ne suffisent pas à ruiner la thèse de l'origine daniélique communément reçue dans l'Église.

Nous pouvons donc continuer d'attribuer à Daniel le livre qui porte son nom. Cette attribution ne peut que nous aider, quand nous le lisons, à en mieux apprécier les enseignements doctrinaux ou les pieuses et morales leçons.

L. Bigot, *Daniel*, dans le *Dictionn. de théol. cath.*, t. IV, col. 55-103; E. Philippe, *Daniel*, dans le *Dictionn. de la Bible*, t. II, col. 1247-1283.

J. Bricout.

2. DANIEL LE STYLITE. — Daniel, originaire de Maratha, localité située non loin de Samothrace, entra à douze ans dans un monastère de cette ville. Il était jeune encore, quand, accompagnant son abbé à Antioche, il vit saint Syméon Stylite sur sa colonne, reçut les instructions de cet homme extraordinaire et conçut le désir d'imiter son exemple. Syméon l'encouragea dans ce dessein, mais lui déclara que, au lieu de rester auprès de lui, il devait aller de préférence à Constantinople. Daniel s'établit donc sur une colonne, tout près de cette ville, dans l'Anaple, où s'élevait l'église de Saint-Michel. Le patriarche Gennade chercha à lui faire abandonner ce genre de vie; il n'y réussit point et consentit néanmoins à conférer la prêtrise à Daniel. Celui-ci vécut trente-trois ans sur sa colonne : il paraît bien que celle-ci avait une certaine largeur puisque le saint homme pouvait y célébrer la messe. Néanmoins l'empereur Léon lui en fit bâtir une nouvelle. Le stylite fut un des plus zélés défenseurs de la foi de Chalcédoine : il semble même que, vers la fin de sa vie, il quitta un moment sa colonne, se montra dans Constantinople, adressa des remontrances à Basilisque, l'usurpateur du trône impérial qui soutenait les monophysites. Il mourut vers 493, assisté à ses derniers moments par le patriarche Euphémius. C'était le 11 décembre, jour où l'église célèbre sa fête.

J. Baudot.

DANRIT, pseudonyme d'Émile Driant. — Le lieutenant-colonel Driant naquit à Neufchâtel, dans l'Aisne, en 1855. Après avoir obtenu le brevet d'état-major, il fut nommé officier d'ordonnance du général Boulanger dont il épousa une des filles. La mésaventure de son beau-père l'obligea à passer quelque temps en Tunisie, où il commanda une compagnie de zouaves. En 1906, il était chef de bataillon et commandait le 1er bataillon de chasseurs à pieds, quand éclata l'affaire des fiches. Il fit entendre de si violentes protestations que sa situation militaire fut irrémédiablement compromise. Il s'en rendit compte et demanda d'être mis à la retraite. Mais, au début de la guerre de 1914, il obtint d'être réintégré dans les cadres actifs et servit brillamment. En février 1916, il défendit avec héroïsme le bois des Caures contre les armées du kronprinz en marche sur Verdun. Il fut tué le 22, au moment où les Allemands, ayant encerclé le bois des Caures, y pénétraient par surprise.

Ce brillant officier fut aussi un conteur entraînant et un écrivain de mérite. Il a publié un grand nombre de romans qui ont rendu son nom populaire. et l'ont fait appeler le Jules Verne militaire. Les plus connus sont : *La guerre de demain, L'invasion noire, Ordre du Tsar, L'invasion jaune, La guerre fatale, Jean Tapin, Au-dessus du continent noir.* Ces livres sont honnêtes, animés d'une belle flamme patriotique, écrits dans un style nerveux, habilement composés. Ils intéressent et séduisent les jeunes lecteurs, ils les instruisent aussi, car le capitaine Danrit pratique avec un réel bonheur l'art d'incorporer à son récit de fortes leçons de science militaire. Cependant il faut prendre garde que de temps en temps le ton est un peu libre et que l'on rencontre des termes grivois, des sous-entendus scabreux et des situations équivoques.

Léon Jules.

DANSE. — De tout temps la danse a été pour le moraliste un problème difficile. C'est que ce mot couvre des choses diverses, dont les unes sont mauvaises, d'autres seulement dangereuses, et d'autres plus ou moins innocentes. Faire le départ entre les unes et les autres est une entreprise délicate qui n'obtient pas facilement l'accord des esprits. La moralité de la danse dépend beaucoup de celui qui la pratique, et des circonstances. Pour traiter le sujet comme il convient, il faut recourir aux principes qui le dominent, c'est-à-dire aux sources de la moralité ou de l'immoralité de la danse.

I. Honnêteté de la danse en soi. — En soi, la danse est un exercice corporel qui peut être très innocent, et que l'on peut pratiquer pour des motifs divers tout à fait honnêtes : pour se distraire ou pour distraire les autres, par hygiène et même pour honorer Dieu, comme David devant l'arche ou les *danseurs* de Séville. Mais il y a la manière, et celle-ci importe au point que la moralité dépend principalement d'elle. Il est utile d'insister sur l'innocence de la danse en soi, pour ne pas paraître excessif dans la condamnation de certaines danses, et réprouver certains usages innocents de quelques pays aux mœurs simples et pures. Si, souvent, des personnes honnêtes répondent de bonne foi à ceux qui condamnent la danse en général : « Mais quel mal y a-t-il à danser? » c'est qu'elles ne considèrent que certaines danses modestes, familiales ou autres, qui sont convenables et n'offrent guère de danger. Le censeur, au contraire, songe à la plupart des danses modernes, qui sont sinon inconvenantes, du moins dangereuses. Il y a des danses populaires qui peuvent fort bien être conservées, et qui s'exécutent même sous l'œil bienveillant du clergé comme en Espagne et en Australie. Les danseurs se tiennent simplement par la main, ou se donnent le bras. Ce sont des sauteries presque enfantines, qu'il n'est pas juste de condamner. L'on dira qu'il est malaisé de faire la part du feu, et qu'autoriser certaines danses, c'est ouvrir la porte à toutes. Mais où n'y a-t-il pas cet écueil? Les choses les meilleures en soi peuvent devenir mauvaises par l'usage ou l'abus qu'on en fait : ce n'est pas une raison de les réprouver. Saint François de Sales applique aux danses ce que les médecins disent des potirons, et des champignons : « Les meilleurs n'en valent rien. » Mais il ajoute: « Si néanmoins il faut manger des potirons, prenez garde qu'ils soient bien apprêtés : si par quelque occasion de laquelle vous ne puissiez pas vous bien excuser il faut aller au bal, prenez garde que votre danse soit bien apprêtée. Mais comment faut-il qu'elle soit accommodée? De modestie, de dignité et de bonne intention. » Il rappelle le principe : « Les danses et les bals sont choses indifférentes de leur nature. » *Introduction à la vie dévote*, IIIe partie, chap. XXXIII.

II. Danses dangereuses. — Que beaucoup de danses soient dangereuses, personne ne le conteste. Comme le dit saint François de Sales, à l'endroit cité, « selon l'ordinaire façon avec laquelle cet exercice se fait, il est fort penchant et incliné du côté du mal, et par conséquent plein de danger et de péril. » On danse la nuit, quelquefois dans une demi-obscurité. Quelle circonstance propre à éveiller les mauvaises pensées et les désirs impurs, si les danseurs sont de sexe différent et encore jeunes! Dans la plupart des danses, les couples s'enlacent, se pressent l'un contre l'autre, grisés par le mouvement, la cadence, la musique : il faut être dur

et fort pour ne pas être troublé par la concupiscence. Souvent la toilette laisse à désirer, se fait tapageuse et provocatrice. Il y a aussi les propos, ordinairement légers, que l'on se tient et qui sont de l'essence jetée sur le feu. Si ce n'est pas la demi-obscurité qui favorise les manières et familiarités déplacées, c'est, au contraire, le ruissellement des lumières qui enivre et affole les sens. La volonté s'affaiblit et offre une résistance débile. Le regard de la conscience s'émousse et se trouble. Tout est prêt pour une chute morale, interne ou externe, tout conspire à la produire. Aussi que de désordres résultent de la danse; que d'unions déréglées ou de familles brisées en sont les tristes conséquences! Bien peu nieront qu'ils se trouvent moins honnêtes après avoir dansé, et si quelques-uns n'en subissent aucun dommage, ils sont une exception infime qui ne supprime pas la règle. La malice de la danse vient donc des circonstances et des fruits. L'on sait qu'il n'est pas permis de s'exposer au danger de pécher, car c'est déjà vouloir le mal. A cette catégorie de danses périlleuses appartiennent la polka, la valse, le galop, la mazurka, et autres semblables. Cela veut-il dire qu'il n'est jamais permis de les danser? Non, sans doute : ce qui n'est pas intrinsèquement mauvais, mais seulement dangereux, peut être licite pour telle personne qui ne court aucun péril, dans telles circonstances où tout danger prochain est écarté, ou encore pour de justes raisons, entre autres pour éviter un plus grand mal. Voilà de quoi innocenter les danses qui se pratiquent honnêtement en famille, sous le regard des parents, entre amis ou voisins, à l'occasion de certaines réjouissances populaires : noces, moissons, vendanges, etc. Les bals masqués ont une malice particulière, car ils sont plus dangereux : ils ne deviennent innocents que très exceptionnellement, et si tout péril est écarté.

III. Danses mauvaises. — Il est des danses qui sont mauvaises, à cause de leur inconvenance en elles-mêmes. Ce sont, en particulier, certaines danses importées récemment de l'Amérique et qui ont motivé des condamnations de plusieurs évêques : le tango, la matchich, le one-step, le two-step, le fox-trot, la valse chaloupée, et autres semblables. Elles sont plus que dangereuses : elles sont malhonnêtes. Des personnes, même chrétiennes, cherchent à les excuser, disant qu'elles n'y voient pas de mal. Cela peut être vrai pour elles, à cause de leurs dispositions personnelles, mais objectivement elles sont mauvaises parce qu'en soi inconvenantes. Quelquefois on les danse en corrigeant un peu ce qu'elles ont de plus choquant. « Revues » ou non, les âmes vraiment chrétiennes doivent se les interdire, sinon pour le mal qu'elles leur causent, du moins pour celui qu'elles font aux autres. Il y a là complicité et scandale, et l'on est responsable du mal auquel on coopère et de celui qu'on provoque. Ces danses mauvaises sont une des causes qui entretiennent et développent la démoralisation de la société. Est-ce à dire qu'on ne peut jamais les danser, et qu'elles constituent toujours un péché mortel? Probablement que non, mais il faut de graves raisons pour les légitimer. Elles sont au moins une coopération matérielle à une action mauvaise, et un scandale. Des raisons proportionnées peuvent excuser une coopération à un acte qui n'est pas intrinsèquement mauvais mais seulement par accident. Les danses en question ne sont peut-être qu'accidentellement mauvaises. Le scandale peut être écarté dans certaines circonstances, en déclarant publiquement sa répugnance, et qu'on ne cède qu'à la coaction morale qui est faite. Mais il reste entendu que ces danses ne doivent pas être des occasions prochaines de péché, sinon elles deviennent toujours défendues. Ainsi peut se résoudre pratiquement le désaccord des esprits, les uns les condamnant sans restriction, les autres tâchant de leur maintenir une réputation honnête.

François Girerd.

DANTE. — Durante Alighieri, dit Dante, naquit à Florence, en 1265. Il perdit son père de bonne heure; mais sa mère eut grand soin de lui faire donner une éducation en rapport avec sa condition, qui était celle d'un jeune noble assez fortuné. Son premier maître, nous dit-il au XV^e^ chant de l'*Enfer*, fut Brunetto Latini. « Si je n'étais mort trop tôt, lui déclare ce personnage, voyant le ciel si favorable à ton génie, je t'aurais soutenu et secondé à l'œuvre. » On ne sait par qui fut remplacé Brunetto Latini, ni même s'il fut remplacé. En tout cas, il est certain que Dante apprit beaucoup par lui-même et qu'il n'eut pas de maître dans l'art de la poésie.

A quel moment s'éveilla son génie poétique? Il semblerait bien que ce fut très tôt et qu'on en doive rechercher la cause initiale dans sa rencontre avec la jeune Béatrice Portinari : « Elle m'apparut, dit-il dans la *Vita nuova*, au commencement de sa neuvième année, et je la vis quand j'avais à peu près neuf ans révolus... Depuis lors je dis qu'Amour fut seigneur de mon âme, qui fut aussitôt à sa disposition, et il commença de prendre tant d'assurance et de pouvoir sur moi, par la force que lui donnait mon imagination, qu'il me fallait être entièrement à son plaisir. » Quelques commentateurs, étonnés d'un amour si précoce et si vif, n'ont voulu voir en Béatrice qu'une allégorie de la science théologique à laquelle la fille des Portinari n'aurait fait que prêter son nom. Cette interprétation ne se concilie ni avec le témoignage formel des historiens de Dante, de Boccace en particulier, ni avec les déclarations de Dante lui-même. Ce qui est vrai c'est qu'après la mort de la jeune fille, survenue le 9 juin 1290, l'amour que Dante avait pour elle se transforma peu à peu et s'idéalisa. Partie pour le ciel, Béatrice devint aux yeux du poète le symbole de la vision béatifique, c'est-à-dire de la connaissance des choses divines, de la théologie. Ozanam a très finement noté les phases de cette transformation de la Béatrice réelle en une Béatrice idéale. Dans les sonnets amoureux et énigmatiques, dans les canzones que Dante adressait à son ami Guido Cavalcanti vers sa dix-huitième année, on sent qu'il est épris d'une beauté réelle. Dans la *Vita nuova*, le souvenir de la bien-aimée est encore vivant et tout chaud de tendresse passionnée. Dans la *Divine Comédie*, la passion s'est muée en une sorte de vénération mystique.

En attendant, Dante prenait une part active à la vie politique de Florence. L'Italie du XIII^e^ siècle était la proie des guerres civiles. Deux grands partis, les Guelfes et les Gibelins, se disputaient le pouvoir. Les Guelfes se réclamaient du pape, les Gibelins de l'empereur. Dans chaque parti même, il y avait des factions rivales. C'est ainsi qu'à Florence, ville traditionnellement guelfe, l'ambition mit aux prises les partisans de l'aristocratie, qu'on appela les Noirs, et les représentants des classes populaires, qui prirent le nom de Blancs. Dante était guelfe comme l'avaient été tous les membres de sa famille. Le 11 juin 1289, il prit une part brillante à la victoire de Campaldino que les guelfes de Florence remportèrent sur les gibelins d'Arezzo. En 1292, il épousa Gemma di Manetto Donati, qui lui donna sept enfants. De 1295 à 1300, il passa par les différents conseils de la cité. Le 15 juin 1300, il fut désigné pour faire partie du conseil des six prieurs qui administraient souverainement la ville pendant deux mois. C'était précisément le moment où éclatait la querelle des Noirs et des Blancs. Dante s'appliqua, autant par goût que par raison, à pacifier les esprits. Bien qu'il se rangeât plutôt du côté des Blancs, il n'hésita pas plus à bannir ceux de son parti

qui s'étaient compromis que les chefs du parti adverse. Cette conduite équitable et cette modération lui créèrent de terribles ennemis. Les Noirs persuadèrent le pape Boniface VIII et Charles de Valois, frère de Philippe le Bel, que les Blancs étaient au fond des gibelins, ennemis du pape et du roi de France. Charles de Valois entra par trahison dans Florence et livra la ville aux Noirs. Dante en était sorti quelques jours plus tôt, envoyé comme ambassadeur auprès du souverain pontife pour le détromper. En son absence, il fut accusé par les Noirs de malversations diverses dans l'exercice de sa charge de prieur, condamné à une forte amende, puis à la confiscation de tous ses biens, enfin à être brûlé vif s'il tombait entre les mains de la justice. Les portes de Florence se fermaient irrévocablement devant lui, jamais elles ne devaient se rouvrir. Jusqu'à la fin de sa vie, il devait vivre en proscrit, « éprouver combien est amer le pain de l'étranger et combien c'est un pénible chemin de gravir et de descendre l'escalier d'autrui. » Sa femme et ses enfants demeurèrent à Florence, où il ne semble pas qu'on les ait inquiétés; pour lui, il erra pendant quelques années dans les villes gibelines qui avaient offert asile aux Blancs exilés; puis, en 1309, il vint à Paris, dont l'université l'attirait par son immense réputation. Deux ans plus tard, il apprit que l'empereur Henri VII de Luxembourg descendait en Italie. Il accourut, espérant que la victoire de l'empereur lui rouvrirait les portes de Florence. Vain espoir. Henri VII mourut à Buonconvento, en 1313, sans avoir pu s'emparer de Florence. Désespéré, Dante traîna son exil solitaire en Toscane, en Lombardie, dans la Romagne, partout où il trouva des gibelins puissants pour l'accueillir et le protéger. Il mourut en 1321, à Ravenne, chez Guido da Polenta, qui lui avait offert une généreuse hospitalité. Son corps fut déposé dans l'église des frères mineurs de Saint-François.

En mourant, il laissait à l'Italie et à toute la chrétienté un chef-d'œuvre incomparable : la *Divine Comédie*. Il l'avait composé vraisemblablement pendant ses années d'exil; il l'avait achevé peut-être deux ou trois ans avant sa mort; des copies en avaient couru de son vivant, mais il ne fut imprimé pour la première fois qu'en 1472. La *Divine Comédie* est, comme son nom l'indique, un ensemble de scènes qui visent à reproduire la vie et les mœurs du monde surnaturel. Au vrai, c'est un poème épique en trois parties ou « cantiques » : l'*Enfer*, le *Purgatoire*, le *Paradis*. Chaque partie se subdivise en chants très courts. Le poète lui-même est le héros principal de toute l'œuvre. « Dans le milieu du chemin de notre vie, dit-il au début de l'*Enfer*, je me trouvai en une forêt obscure, ayant perdu le droit chemin. » Béatrice qui voit, du ciel, son anxiété, lui envoie le poète Virgile, qu'il aimait, pour le guider à travers le monde des âmes. Cependant Virgile l'avertit qu'au seuil du Paradis, il devra le remettre entre les mains de Béatrice elle-même, car il ne lui est pas permis, à lui, païen, de pénétrer dans les sphères célestes. Leur voyage débute par l'*Enfer*, sur la porte duquel Dante lit les vers devenus fameux : « Par moi l'on va dans la cité des souffrances, par moi l'on va dans l'éternelle douleur... Laissez toute espérance vous qui entrez. » Dante et Virgile pénètrent dans l'horrible séjour des damnés et parcourent successivement tous les cercles où chaque espèce de crime est punie d'une peine spéciale en rapport avec sa nature et sa gravité. Cette partie est de beaucoup la plus saisissante et la plus dramatique. L'épisode de Francesca de Rimini et Paolo son beau-frère, et celui d'Ugolin della Gherardesca mourant de faim avec ses deux fils et ses deux petits-fils dans une tour de Pise, sont dans toutes les mémoires. Dans le *Purgatoire* Dante voit comment les âmes expient leurs fautes légères ou les fautes graves déjà pardonnées et achèvent de se purifier. Lui-même s'associe à leur purification afin d'être digne de pénétrer au Paradis avec Béatrice pour guide. Dans le *Paradis*, Dante rencontre les grands génies et les grands saints, saint François, saint Dominique, saint Thomas d'Aquin, Pierre Damien, saint Bernard qui le conduit vers la Vierge Marie, les apôtres saint Pierre, saint Jacques et saint Jean. Avec eux il discute les grands problèmes de métaphysique religieuse et les destinées de l'Église. Tel est dans ses grandes lignes ce poème unique où Dante a condensé avec une précision, une clarté et une vigueur incomparables toutes les connaissances religieuses et profanes du Moyen Age. C'est une encyclopédie et c'est aussi un drame d'une merveilleuse unité et d'une richesse inouïe. Les épisodes les plus gracieux s'y marient harmonieusement aux plus âpres satires et aux plus sombres descriptions, les discussions théologiques aux récits dramatiques, la science à la foi et à la poésie. On reste confondu d'une telle puissance d'imagination alliée à une si prodigieuse lucidité intellectuelle. Aucun poète n'avait jusque-là atteint d'aussi sublimes sommets, aucun depuis n'a retrouvé les chemins qui y conduisent.

Avant la *Divine Comédie*, Dante avait composé un poème de moindre envergure : la *Vita nuova* (1292), où il chantait son amour pour Béatrice. Le récit est un mélange assez bizarre de prose et de vers. Quelques passages, en particulier la mort de Béatrice, annoncent déjà l'immortel génie qui conçut la *Divine Comédie*. Il a laissé encore un copieux essai philosophique sur trois de ses sonnets, *Il Convito* ou *Le Banquet*, et un traité en latin sur la politique, *De monarchia*. Dans ce traité Dante développe l'idée qui avait été le rêve de toute sa vie et le but de toute son action : pacifier l'Italie et réunir toutes les principautés et toutes les républiques qui la composaient avec tous les autres États chrétiens sous le sceptre d'un seul empereur soumis lui-même au pape. Rêve grandiose, irréalisable peut-être, qui hanta les meilleurs esprits du Moyen Age et dont le nostalgique souvenir s'impose encore à nos modernes hommes d'État. Par là s'explique la méprise de certains critiques qui ont accusé Dante d'avoir, par rancune, déserté le parti guelfe pour le parti gibelin. Par là encore on voit en quel sens il a prévu, souhaité, préparé l'unité italienne. Dante voulait l'Italie une mais sous la domination de l'empereur chrétien et dans l'obéissance filiale au pape, et il ne fut en vérité ni guelfe ni gibelin de cœur, il fut simplement et pleinement *catholique!* Aussi l'Église a-t-elle pris une part active aux fêtes qui ont marqué en 1921 le sixième centenaire de sa mort. « Qui pourra nier, disait Benoît XV dans son encyclique, que Notre Dante a nourri et fortifié la flamme de son génie et sa puissance poétique par l'inspiration de la Foi catholique, jusqu'à pouvoir chanter les plus augustes mystères de la Religion dans un poème presque divin? Il n'est personne, par suite, qui ne voie avec quel souvenir de reconnaissance et avec quels honneurs un si grand nom doit être célébré par les catholiques du monde entier... Nous formons le vœu que parmi tous les catholiques, même ceux des parties du monde les plus éloignées, il s'élève pour célébrer la mémoire de l'insigne poète une noble et généreuse émulation, digne de son génie immortel et digne du nom chrétien. »

L'appel du pontife suprême fut entendu et son vœu exaucé. Jamais poète n'excita autour de son œuvre une admiration aussi universelle, aussi unanime, aussi durable et aussi vive; jamais poète ne fut fêté comme le fut Dante au cours de cette année 1921. C'est qu'aussi jamais on ne vit poète qui méritât de lui être comparé.

Léon Jules.

DARBOY. — Georges Darboy naquit à Fayls-Billot (Haute-Marne), le 16 janvier 1813, d'une humble famille. De 1840 à 1845, il fut professeur au grand séminaire de Langres et traduisit les œuvres du mystique fameux qu'il croyait être Denys l'Aréopagite. Le voici à Paris, en 1845. Il est successivement second aumônier du collège royal Henri IV, maître des conférences à l'école des Carmes récemment ouverte par Mgr Affre, vicaire général de Paris. En 1859, il est nommé à l'évêché de Nancy, et, sur le désir du cardinal Morlot mourant, il devient archevêque de Paris en 1863. Napoléon III le désigne comme grand aumônier et l'appelle au Sénat.

« Homme de gouvernement, écrit A. Largent, *Dictionn. de théol. cath.*, t. IV, col. 142, l'archevêque de Paris redoutait tous les obstacles que son action aurait pu rencontrer; de là son opposition, justifiée d'ailleurs par de graves autorités, à l'inamovibilité des desservants (séance du Sénat, 18 juin 1865); de là aussi la répugnance qu'il éprouvait pour l'exercice de la juridiction immédiate du pape dans les diocèses, et qui, après la visite indûment faite par ses délégués dans les maisons des jésuites et des capucins, lui attira le bref sévère du 26 octobre 1865. Aux reproches du Saint-Père, Mgr Darboy répondit d'une manière qu'on voudrait plus respectueuse et moins chagrine. La *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mai-juin 1907, p. 240-281, a publié les lettres, jusqu'alors inédites, de Mgr Darboy à Pie IX et au cardinal Antonelli. Ces erreurs de conduite s'expliquent par des erreurs théologiques. Au grand séminaire de Langres, l'abbé Darboy avait enseigné les doctrines romaines; l'archevêque de Paris paraissait s'en être dépris; et certes, il ne les professait plus, lorsqu'au Sénat, « dans un discours, il s'éleva contre les appels au Saint-Siège et conclut à accorder quelque respect aux lois organiques. » Émile Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, c. V. Au concile du Vatican, Mgr Darboy combattit la définition de l'infaillibilité pontificale dans un discours d'une rare habileté. Il avait le droit de parler à ses collègues comme il le fit, le 20 mai 1870, à la 55e congrégation générale; il eut le tort de s'adresser à l'empereur et de solliciter une intervention qui d'ailleurs ne lui fut pas toujours accordée. » N'en vint-il pas à proposer à l'empereur de rappeler de Rome l'ambassadeur français ? C'est que l'archevêque de Paris était persuadé qu'une définition de l'infaillibilité pontificale produirait sur la société civile un effet désastreux. La définition une fois portée, il se soumit comme, du reste, les autres évêques de la minorité.

« J'offre ma tête à qui en veut, disait-il un jour à Napoléon III, mais à notre époque on ne trouverait pas un bourreau. » Cet optimisme candide devait bientôt être cruellement démenti. Mgr Darboy était arrêté dans son palais le 4 avril 1871, enfermé à Mazas, puis à la Roquette. Le 24 mai, la Commune le faisait fusiller. Thiers avait obstinément refusé de l'échanger contre Blanqui, retenu prisonnier à Versailles. L'héroïque prélat tomba en pardonnant à ses assassins.

Parmi ses œuvres, il faut citer principalement, outre ses travaux sur Denys le Mystique, *Saint Thomas Becket, archevêque de Cantorbéry et martyr*, et les Instructions quadragésimales de 1868, 1869, 1870 et 1871, qui, comme le dit A. Largent, col. 143, « constituent un traité complet de la vraie religion. » Ses *Œuvres pastorales* ont été réunies, 2 in-8°, Paris, 1876.

Mgr Foulon, *Histoire de la vie et des œuvres de Mgr Darboy*, Paris, 1889; Guillermin, *Vie de Mgr Darboy*, Paris, 1888.

J. Bricout.

DARIE ET CHRYSANTHE. — Grégoire de Tours, dans son livre de la *Gloire des martyrs*, I, 38; *P. L.*, t. LXXI, col. 764, a reproduit les actes de ces saints époux. En voici le résumé. Chrysanthe, fils d'un sénateur d'Alexandrie, suivit son père à Rome : le jeune homme rencontra des chrétiens, se fit instruire et se convertit. Polémius, furieux quand il apprit cette nouvelle, fit enfermer son fils dans une obscure prison : en vue de le faire apostasier, il le contraignit d'épouser une jeune fille d'Athènes, nommée Darie. Cette jeune personne, adonnée à l'étude de la philosophie, aurait assez d'influence pour opérer le résultat que l'on attendait d'elle. Le contraire arriva; Chrysanthe persuada à son épouse qu'ils devaient tous deux pratiquer la continence, et Darie reçut le baptême. Dénoncés comme chrétiens, Chrysanthe et Darie furent enterrés vivants dans une sablonnière (283). Fête, le 25 octobre.

J. Baudot.

DARWIN Charles-Robert, illustre naturaliste anglais, né en 1809, mort en 1882, est, avec Claude Bernard et Pasteur, le savant dont l'influence fut la plus universelle pendant la seconde moitié du siècle dernier. Il prit part, vers vingt à vingt-cinq ans, à une grande expédition scientifique dans l'Amérique du Sud et les îles Pacifiques, et y recueillit des documents et observations du plus haut prix. C'est en 1859, qu'il publia le très important ouvrage qui créa et assura sa renommée : *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle.* Il en fit paraître ensuite plusieurs autres, notamment, en 1871, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, dans lequel il n'hésite plus à se prononcer pour la descendance animale de l'homme.

Le darwinisme sera exposé et discuté au mot Évolution. On se borne ici à citer ces lignes du P. Antonin Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIXe siècle*, Paris, 1920, t. II, p. 234 : « Non seulement la tendance actuelle abandonne la doctrine de l'évolution générale et nécessaire, pour lui substituer une évolution accidentelle et fragmentaire qui ne fournit plus aucune base aux conclusions ambitieuses d'autrefois; mais encore elle s'oriente, pour avoir une explication des faits, vers les idées de Lamarck au détriment de celles de Darwin. »

Quant à l'attitude religieuse de Darwin, on peut la définir grâce à son autobiographie, à ses lettres et aux commentaires de son fils. Protestant de naissance, il était encore en 1836 tout à fait orthodoxe. Mais alors il en vint graduellement à nier la révélation divine dans le christianisme. Il finit même par n'être plus entièrement sûr de l'existence de Dieu. Quand je me sens « porté à admettre une cause première, dit-il, je me demande : Cet esprit de l'homme qui, selon moi, a commencé par n'avoir pas plus de développement que l'esprit des animaux les plus inférieurs, peut-on s'en rapporter à lui, lorsqu'il tire d'aussi importantes conclusions ? » « Voilà donc, remarque le P. Eymieu, *ibid.*, p. 238, un cas, très rare, presque unique, où un grand savant s'est trouvé moins près de la foi à la fin qu'au commencement de sa carrière. » Encore faut-il noter ces paroles qu'il écrivait, en 1879, trois ans seulement avant sa mort : « Dans mes plus grands écarts, je n'ai jamais été jusqu'à l'athéisme, dans le vrai sens du mot, c'est-à-dire jusqu'à nier l'existence de Dieu. » On a marqué sa véritable position religieuse dans les termes suivants, *ibid.*, p. 240 : « Il voit que le monde entier affirme Dieu, que la nature le proclame; mais il a des objections qu'il ne sait pas résoudre, et il n'ose pas se fier à la raison humaine : il hésite, il flotte et finalement il se récuse, il n'est sûr de rien, il est *agnostique.* » Agnostique, c'est peu, mais c'est tout de même mieux qu'athée.

J. Bricout.

1. DAUDET Alphonse naquit à Nîmes en 1840. Il suivit d'abord la carrière de l'enseignement et fut maître d'études au collège d'Alais. Mais la discipline universitaire n'était pas son fait. A dix-sept ans, il disait adieu à l'enseignement et au Languedoc et venait chercher fortune à Paris. La fortune ne lui sourit pas tout de suite. Pendant une dizaine d'années — soutenu d'ailleurs par son frère Ernest — il lutta énergiquement pour se faire une place dans les lettres et goûta parfois de la « vache enragée ». Il a raconté ces débuts pénibles, en les poétisant plus que de raison, dans *Le petit Chose*, qui fut son premier roman. L'année précédente (1866), il avait publié un recueil de nouvelles qui avait fait sensation, les fameuses *Lettres de mon moulin*. *Tartarin de Tarascon*, qui parut en 1872, classa définitivement A. Daudet parmi les romanciers célèbres. En même temps, *L'Arlésienne*, drame en trois actes et cinq tableaux avec symphonies et chœurs de Georges Bizet, remportait un beau succès au Vaudeville. Cette pièce est la seule qui mérite d'être retenue des vingt et quelques qu'il publia seul ou en collaboration. Ce n'est pas qu'elle soit bien faite ni d'une haute portée morale — tout au contraire — mais elle ruisselle de poésie et de sentiment, et puis, la musique de Bizet est si belle !

A. Daudet n'était pas homme de théâtre. Son tour d'esprit, ses qualités et ses défauts le portaient plutôt vers la nouvelle et le roman, c'est là qu'il devait remporter ses plus francs succès. Ils ne lui manquèrent pas: les *Contes du lundi* (1873), *Fromont jeune et Risler aîné* (1874), *Jack* (1876), *Le Nabad* (1877), *Les rois en exil* (1879), *Numa Roumestan* (1881), *L'Évangéliste* (1883), *Sapho* (1884), *Tartarin sur les Alpes* (1885), *L'Immortel* (1888), *Port-Tarascon* (1890), *La petite Paroisse* (1895), *Soutien de famille* (paru en 1898, après la mort de l'auteur) reçurent du public et de la critique l'accueil le plus flatteur.

Ils le méritaient certes par leurs brillantes qualités littéraires, mais, au point de vue moral, il eût été nécessaire de faire d'importantes réserves. On l'a trop oublié, même dans les milieux catholiques.

Par le fond de son tempérament, A. Daudet était poète, poète sentimental. Le premier volume qu'il avait publié, en arrivant à Paris, avait été un recueil de poésies, *Les Amoureuses* (1858). Mais de bonne heure, il était entré en relations avec les de Goncourt et avait fréquenté leur célèbre « grenier ». Là, il avait appris que la poésie doit céder le pas à la science, ou plutôt qu'il n'y a de poésie vraie que dans la soumission complète de l'artiste à la réalité. Zola, qui fut son ami, lui exposa sa théorie du roman naturaliste, dont l'un des articles principaux était de ne rien ajouter à ce que l'on avait directement, « scientifiquement » observé. L'âme et les choses de l'âme se prêtant mal à cette observation scientifique, il suivait qu'un romancier naturaliste devait les laisser de côté et s'occuper uniquement des passions et de leur retentissement dans l'organisme. A. Daudet adhéra-t-il à cette doctrine et l'accepta-t-il tout entière ? Cela paraît peu probable; mais il est certain qu'elle fit sur son esprit une impression profonde et eut beaucoup d'influence sur l'orientation de son œuvre. Elle est absente des *Lettres de mon moulin* qui sont toute grâce et toute fantaisie, mais on la devine déjà dans *Le petit Chose* et les *Contes du lundi*. Elle s'affirme et s'impose dans *Fromont jeune et Risler aîné*, elle s'affirmera et s'imposera dans les romans qui suivront. Non pas seule pourtant, et Dieu merci ! A. Daudet restait poète, quoi qu'il en eût; il gardait son exquise sensibilité, qui, malgré les théories, s'attachait aux beaux côtés des êtres, à leurs qualités aimables, à leurs joies, à leurs souffrances, et prenait un évident plaisir à les mettre en belle lumière. Cependant, le sens qui se dégageait de son œuvre se rapprochait de plus en plus de la conception naturaliste du roman, de l'homme et de la vie. De là ses qualités et ses défauts. A. Daudet décrit à merveille tout ce qui l'a ému et touché. Il rend avec la vérité et la minutie d'un peintre hollandais les scènes familières, les paysages d'un aspect calme, gai ou légèrement mélancolique, les attitudes ordinaires et les jeux courants de physionomie, les petites misères, les humbles joies et les tristesses communes. Il explore avec aisance et sûreté les âmes faibles et lâches qui se laissent dominer et conduire par leurs passions. Mais là s'arrêtent son pouvoir et son mérite. Les sursauts d'âme, les victoires du devoir sur la passion, les épreuves purifiantes qui ennoblissent et fortifient la vertu, les caractères fortement trempés enfin et les cœurs d'élite demeurent hors la portée de son observation et de son art. Aussi le monde qu'il nous dépeint respire-t-il une médiocrité pitoyable. Il faut toute l'habileté d'un conteur de race et toute la magie d'un poète pour le rendre intéressant. A. Daudet y réussit, mais il n'y réussit qu'aux dépens de la santé morale de ses lecteurs, car il n'est pas sans danger de s'hypnotiser dans la contemplation de héros sans volonté, sans conscience ou sans bon sens, comme son Fromont jeune, son Delobelle, son Tartarin, son Nabad, son Numa Roumestan, etc. Tous ces personnages sont passés à l'état de types — et cela prouve qu'ils ont été admirablement observés et puissamment rendus — mais on ne trouve pas que de telles gens dans le monde et pourtant c'est ce que A. Daudet nous présente de plus remarquable. De là l'impression de pessimisme déprimant qui se dégage de presque tous ses livres; d'autant qu'aucune idée religieuse, aucun élan de l'âme vers un avenir meilleur ne redresse jamais la volonté et ne raffermit le cœur.

Aussi, quel que soit le mérite littéraire de ses romans — et je reconnais volontiers qu'il est de premier ordre — ne convient-il d'en permettre la lecture qu'à des hommes d'esprit mûr et d'expérience consommée. On pourrait cependant être moins sévère pour les *Lettres de mon moulin*, quelques *Contes du lundi*, *La Belle-Nivernaise*, les *Tartarin* et même *Le petit Chose* et *Jack*.

A. Daudet a laissé encore quelques volumes de souvenirs intéressants : *Souvenirs d'un homme de lettres*, *Trente ans de Paris*, *A travers ma vie et mes œuvres*, *Entre les frises et la rampe*, *Femmes d'artistes*, etc.

Il mourut subitement à Paris en 1897.

Léon JULES.

2. DAUDET (Mme Alphonse), de son nom de jeune fille Julia Allard, naquit à Paris en 1847. Douée d'une intelligence très vive et d'une exquise sensibilité, elle fut pour son mari une précieuse collaboratrice. Elle a publié en outre un certain nombre de volumes qui tiennent plus des mémoires ou des essais que du roman, mais qui sont écrits d'une plume alerte, élégante et fine et se lisent avec plaisir : *L'enfance d'une Parisienne*, *Impressions de nature et d'art*, *Fragments d'un livre inédit*, *Miroirs et Mirages*, surtout *Enfants et Mères* et *Le livre d'une mère*, qui respirent la plus délicate tendresse et font les délices des lettrés.

Léon JULES.

3. DAUDET Ernest naquit à Nîmes en 1837. Il fit tout à la fois de la politique, de l'histoire et du roman. Il a même tâté du théâtre par deux fois, mais sans succès. Comme homme politique, il défendit les idées conservatrices et libérales en de nombreux journaux. Nommé en 1874 directeur du *Journal officiel*, il dut abandonner sa place en 1876 et entra comme rédacteur en chef à l'*Estafette* que fondait Villemessant. L'*Estafette* fut vendue au parti radical en 1882.

Ernest Daudet avait cessé de la rédiger et même d'y collaborer. En 1887, il fut choisi comme rédacteur en chef du *Petit Moniteur*. Depuis il a collaboré à nombre de journaux et revues catholiques; mais de plus en plus il délaissait les questions purement politiques pour se donner tout entier à ses études d'histoire et à ses romans.

Historien, il s'est cantonné presque uniquement dans les questions relatives à l'Émigration et à la Restauration. Ses principales œuvres sont : *La Terreur blanche, Histoire des conspirations royalistes du Midi sous la Révolution, Histoire de la Restauration, Histoire de l'Émigration, Les Bourbons et la Russie pendant la Révolution française, Les Émigrés et la seconde coalition, Coblentz, Mademoiselle de Circé, Le Poitou, les Chouans sous le Consulat et l'Empire, Poussières du passé, Le duc d'Aumale, Louis XVIII et le duc Decazes, Mémoires de du Causse de Nozelle, La princesse de Liéven, Histoire de l'Émigration pendant la Révolution*, etc. Pour cette dernière œuvre, parue en 1904, l'Académie française décerna à M. E. Daudet le grand prix Gobert. Récompense bien méritée, car peu d'historiens ont eu à l'égal de M. E. Daudet la passion de découvrir la vérité et de la dire sans parti pris. Il connaissait d'ailleurs admirablement l'époque de notre histoire dont il s'occupait. Infatigablement il avait fouillé les archives publiques et privées, les mémoires, les bibliothèques, et en avait rapporté une foule de documents du plus haut intérêt. Le malheur est qu'il ne sait pas dominer sa matière d'assez haut, l'ordonner d'après des vues d'ensemble assez nettes, faire œuvre d'artiste après avoir fait œuvre d'érudit. Son œuvre historique demeure fragmentaire, et c'est là, il faut l'avouer, un gros inconvénient.

Son œuvre romanesque est plus étendue encore que son œuvre historique, mais ne la vaut pas. M. Ernest Daudet a la plume trop facile et l'imagination trop vive. Il ne prend pas la peine de surveiller ses inventions et son style. Parfois il tombe sur de beaux sujets qu'il traite brillamment. Plus souvent il mêle des invraisemblances à son récit, s'échappe en hors-d'œuvre, traîne en longueur, tombe dans le mélodrame et même se passe des aventures scabreuses et des scènes trop libres. Un choix s'impose donc parmi ses romans. Les meilleurs seraient : *Dolorès, Fils d'émigré, Dans la tourmente, Robert Darnetal, Nini la Fauvette, La religieuse errante, Les deux évêques, Le roman d'un conventionnel, Vénitienne, Les reins cassés, A l'entrée de la vie, La Ratapiole, Le roman de Delphine, Le crime de Jean Malory, La course à l'abîme, Madame Robernier, L'Espionne, Le comte de Charamande*, etc.

Enfin, M. E. Daudet a laissé un volume très intéressant de souvenirs : *Mon frère et moi, souvenirs d'enfance et de jeunesse*.

Il est mort à Paris le 20 août 1921.

Léon Jules.

4. DAUDET Léon, fils d'Alphonse Daudet, est né à Paris en 1868, il fit d'excellentes études à Louis-le-Grand, puis se tourna vers la médecine et enfin se donna tout entier à la littérature et à la politique. Ses premiers essais, *Germe et poussière, Hœres*, le montrent préoccupé de problèmes scientifiques et philosophiques. Il n'a pas la foi, cela est évident. En 1891, il épouse civilement la petite-fille de Victor Hugo, Jeanne. Le ménage n'est pas longtemps heureux et, quatre ans plus tard, un divorce retentissant le brise. A ce moment M. Léon Daudet a déjà fortement évolué. Dans son roman, *Les Morticoles*, publié en 1894, il a dénoncé en termes cinglants la solennelle ânerie des pontifes réputés de la médecine, leur rapacité, leur dédain de la vie humaine, leur orgueil de scientistes. Qu'il y ait des exagérations dans cette âpre satire, cela se conçoit aisément; mais qu'elle ne soit, comme l'ont prétendu certains critiques, qu'une suite de calomnies forgées par la rancune, c'est parfaitement inadmissible. En tout cas, cette œuvre nous montre que M. Léon Daudet s'était libéré des doctrines matérialistes en honneur à l'École de Médecine. Il se convertissait bientôt, se mariait chrétiennement, mettait sa plume acérée et sa verve mordante au service de la patrie et de la religion, également menacées par les protagonistes de l'affaire Dreyfus, adhérait au nationalisme intégral de Maurras, concluait comme lui à la nécessité d'un retour à la royauté et devenait avec lui co-directeur de l'*Action Française*.

Son œuvre est nombreuse et variée : outre ses articles quotidiens à *L'Action française*, il a publié une trentaine de romans, sept ou huit volumes de politique, quatre ou cinq de littérature, une dizaine de souvenirs. Il est malaisé actuellement de porter un jugement équitable sur cette œuvre et plus encore sur l'auteur lui-même. Ce diable d'homme a trouvé le secret de tellement passionner l'opinion publique qu'on ne peut guère parler de lui avec le sang-froid que réclame une critique impartiale. Pour la plupart des pacifiques et des libéraux, des démocrates sillonnistes, des modernistes et pour tous les partis de gauche et d'extrême-gauche, c'est un affreux sectaire, un écrivain médiocre, un monstre d'égoïsme et de duplicité, un « dément furieux », bref un des pires malfaiteurs littéraires. Pour les patriotes, les royalistes, les ennemis de la Révolution, du modernisme, du libéralisme, du naturalisme et de toutes les hérésies issues de la Révolution, c'est au contraire un des premiers écrivains du siècle, un politique d'une clairvoyance et d'un courage admirables, un polémiste d'une vigueur non pareille, un penseur profond, un critique hors de pair, bref un Maître et l'un des meilleurs.

Il ne m'appartient pas — et, en tout cas, ce ne serait ni le lieu ni le moment — de prendre parti en ce débat. Cependant on trouve dans l'œuvre de M. Léon Daudet des qualités et des défauts si évidents qu'il serait impardonnable de ne pas les signaler. D'abord il faut bien convenir qu'il a éminemment les dons du polémiste : une plume facile et mordante, une imagination vive, une verve intarissable et joyeuse, un goût prononcé pour la lutte, une mémoire prodigieuse qu'il a d'ailleurs enrichie par une immense lecture; c'est, de plus, un observateur sagace dont le regard aigu saisit tout de suite les défauts de l'adversaire et pénètre, avec une superbe indiscrétion, jusqu'aux plus secrets replis de la conscience. Son style est vif, alerte, abondant, de belle humeur, plein de cocasseries voulues et de trouvailles exquises, poétique parfois, mais plus souvent satirique ou oratoire. Par exemple il manque de mesure et de correction : ce n'est pas chez lui que je conseillerais à personne d'apprendre l'art d'écrire. Il est de la lignée des Saint-Simon, que l'on admire certes mais que l'on ne prend pas pour modèles. Ses phrases sont parfois cahotantes, embroussaillées, mal construites. Il use et abuse des néologismes, des termes grossiers, des expressions vulgaires et de mauvais goût. Sa critique ressemble un peu à son style : elle ne se base pas sur des normes communes et prend volontiers des airs de paradoxe. Il appartient à l'Académie Goncourt et porte sa part de responsabilité dans les choix scandaleux qu'elle a faits depuis une dizaine d'années. Lui-même a prôné des œuvres qui, comme celles de Proust, par exemple, sont proprement illisibles. En revanche, il a plus que personne contribué au succès de l'admirable *Maria Chapdelaine* de Louis Hémon; il a dénoncé avec force les méfaits du romantisme, mais, là encore, il a compromis par des outrances malencontreuses le succès d'une thèse aussi juste en soi que nécessaire à

vulgariser. M. Léon Daudet crie trop fort; il n'a ni le sens de la mesure ni le sens des convenances. Cela est spécialement sensible dans son œuvre romanesque. Un de ses ennemis politiques lui a reproché, dans une brochure clandestine, de donner dans « l'immoralité répugnante » à l'égal de Zola. C'était — naturellement — faux; aucun critique averti ne pouvait s'y tromper. Zola conçoit le monde comme un champ clos où les passions s'affrontent et trouve que tout va bien ainsi. M. Léon Daudet représente les mêmes luttes passionnelles mais en dénonce l'immoralité et la malfaisance. Comme dit l'autre, c'est la même chose à part que c'est tout le contraire. Cependant il est très vrai — et très regrettable — que M. Léon Daudet insiste un peu plus que de raison sur la peinture des désordres passionnels. Les pages scabreuses, les scènes de libertinage, les tableaux lascifs et autres « amorces de luxure », comme disait saint François de Sales, abondent en quelques-uns de ses ouvrages, en particulier *L'Astre noir*, *Le voyage de Shakespeare*, *Suzanne*, *La Flamme et l'Ombre*, *Sébastien Gouvès*, *La Mésentente*, *L'Amour est un songe*, *L'Entremetteuse* enfin que M. L. Daudet a eu le louable courage de retirer du commerce. Quant à ses autres romans, ils ne s'adressent pas évidemment à des enfants. Mais d'aucuns, comme *Les Kamtchatka*, *La romance du temps présent*, *Les deux étreintes*, *La déchéance*, *Un sauvetage*, *Le bonheur d'être riche*, *La lutte*, *Le lit de Procuste*, *La fausse étoile*, *Le cœur et l'absence*, *Dans la lumière*, *Sylla et son destin*, etc., offrent aux honnêtes gens une distraction intéressante; et d'autres méritent d'être formellement recommandés pour les hautes et fortes leçons qu'ils dégagent : *Le partage de l'enfant*, *Les primaires*, *Ceux qui montent*, *La vermine du monde*, *Le pays des parlementaires*.

En somme, l'œuvre romanesque de M. Léon Daudet ressemble à l'œuvre romanesque de la plupart des écrivains contemporains : elle est fort mélangée et les histoires d'amour charnel y tiennent trop de place. Mais il serait tout à fait injuste de la mettre, du point de vue moral, sur le même rang que l'œuvre de Zola, de V. Margueritte, d'Abel Hermant ou de Marcel Prévost. Je la rapprocherais plus volontiers de certains romans de Paul Bourget ou surtout de Maurice Barrès, en reconnaissant toutefois qu'elle leur demeure inférieure au point de vue littéraire.

M. Léon Daudet s'est essayé à faire de la philosophie — ou plus exactement de la psychologie dans l'*Heredo* et *Le monde des images*. Fâcheux essai. M. Léon Daudet a passé par l'École de médecine mais n'est jamais allé à l'école de saint Thomas. C'est un penseur plus curieux que sérieux.

Son meilleur titre de gloire c'est son œuvre de patriote : ce sont les courageuses pages de *L'Avant-Guerre* qui dénoncèrent l'espionnage allemand et mirent prophétiquement en garde les Français contre l'agression sournoise que préparaient les Allemands; ce sont les rudes campagnes entreprises en pleine guerre contre les incapables et les traîtres installés jusque dans les conseils du gouvernement, campagnes dont on trouvera le récit vivant, coloré, entraînant comme une sonnerie de clairon, dans *La guerre totale*, *Hors du joug allemand*, *Le poignard dans le dos*, etc. M. Léon Daudet contribua largement à la victoire de la France et nous ne devons pas oublier que, à cause de cela même, il encourut des haines inexpiables, qu'on a voulu le tuer et que, ne pouvant l'atteindre, on a tué l'un de ses meilleurs collaborateurs, Marius Plateau, et, semble-t-il, son fils, Philippe Daudet. L'homme qui rend de tels services et suscite de telles haines peut bien avoir quelques travers et quelques torts, il a droit tout de même à quelque considération de la part des honnêtes gens.

Léon Jules.

DAVID, le roi prophète, second roi de la nation juive, fondateur de la dynastie messianique, l'ancêtre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, régnait mille ans environ avant notre ère. — I. Vie. II. Vertus. D'après I Reg., XVI-III Reg., II.

I. Vie. — 1° *Avant le règne.* — Saül avait été rejeté de Dieu comme infidèle à sa mission. Le prophète Samuel oignit, en secret, à Bethléem, le plus jeune des fils d'Isaï, David. Quoique élu et sacré roi, le jeune homme resta d'abord dans sa famille, occupé à garder les troupeaux. Comme il était habile à toucher la harpe, il fut bientôt mandé auprès de Saül pour calmer par la musique les nerfs malades du roi, sujet à des accès de tristesse, de jalousie et de fureur. Son triomphe sur le géant philistin Goliath attira sur lui l'attention d'Israël. Mis à la tête des gens de guerre, il réussit dans toutes ses entreprises. Aussi Saül, de plus en plus victime de sa jalousie, essaya-t-il à plusieurs reprises de se débarrasser de lui. Jonathas, fils du roi et cordialement dévoué à David, ne réussissant pas à apaiser son père et à mettre en sûreté la vie de son ami, David s'éloigna de Gabaa et commença cette vie errante qu'il devait mener pendant plusieurs années, semblable, par certains côtés, à un chef de bandes fort peu scrupuleux. Enfin, Saül, vaincu dans une terrible bataille livrée aux Philistins, périssait avec trois de ses fils.

2° *Le règne.* — Isboseth, l'unique survivant des fils de Saül, ne tardait pas à être assassiné : les meurtriers, qui voulaient plaire à David, furent, au contraire, mis à mort par ses ordres en punition de leur crime. Toutes les tribus reconnurent alors la royauté de David, qui fut publiquement sacré à Hébron. Il devait régner régner quarante ans, et son long règne fut glorieux pour la nation juive.

La cité de Jérusalem était, jusqu'à ce temps, restée au pouvoir des Jébuséens, ses anciens possesseurs. C'était une place forte qu'on disait imprenable : David s'en empara néanmoins et en fit sa capitale. A la différence de son prédécesseur, qui s'était contenté de vivre dans sa maison, le nouveau roi se fit bâtir un palais de pierre par les ouvriers que lui envoya Hiram, roi de Tyr. Il introduisit l'arche d'alliance à Jérusalem, mais il ne lui fut pas donné d'exécuter le projet qu'il avait formé, de remplacer l'antique et modeste tabernacle par un temple digne de Iahveh. Iahveh, qui ne voulait pas lui confier la mission de bâtir le temple à cause de ses guerres nombreuses et du sang qu'il fut obligé de répandre, l'avait doué de toutes les qualités qui font l'habile et vaillant guerrier. David organisa son armée de telle sorte qu'elle fut pour lui un bon instrument de conquête et de défense. Philistins, Moabites, Iduméens, Syriens de Damas, Ammonites finirent par se tenir cois ou furent battus et assujettis au tribut. Le royaume de David s'étendit du Nil à l'Euphrate.

C'est pendant la guerre avec les Ammonites qu'il s'arrangea pour faire tuer Urie, dont il avait séduit la femme, Bethsabée, joignant ainsi l'homicide à l'adultère. L'enfant qu'il eut de Bethsabée mourut, comme Dieu le lui avait fait savoir. Mais, touché de son repentir, Dieu envoya un autre fils à Bethsabée, qui, depuis, était devenue l'épouse légitime du roi : c'est ce second fils, Salomon, qui devait succéder à David.

Quoique pardonné, le péché de David fut, pour sa maison, comme un principe de malédiction. Les pages que le II[e] livre des Rois consacre aux dernières années du grand monarque, sont d'un réalisme saisissant et donnent l'impression d'un palais d'Orient, d'un sérail que la volupté et le sang souillent à l'envi. Son fils aîné, Amnon, outrage Thamar, sa jeune sœur. Absalom tue son frère coupable, puis lève contre son père, qui lui a pourtant pardonné son fratricide, l'étendard

de la révolte : il est battu et est tué dans sa fuite. Sentant sa fin approcher, David, sur les instances de Bethsabée et du prophète Nathan, fait proclamer roi et sacrer Salomon. Il donne au jeune prince ses derniers conseils, meurt âgé de soixante-dix ans environ, et est enseveli dans sa capitale, à l'extrémité méridionale, dit-on, de l'Ophel, un peu au-dessus de la piscine fameuse de Siloé. La mise à mort d'Adonias, le plus âgé des fils survivants de David, et de ses principaux partisans allait rapidement affermir la royauté de Salomon.

II. VERTUS. — 1° N'insistons pas sur la bravoure de David et ses autres vertus ou *qualités guerrières*, si nécessaires pourtant à un roi palestinien d'alors. Tout le monde connaît la fierté avec laquelle le jeune David, confiant en l'aide de Dieu, releva l'insolent défi de Goliath. Et aussi l'admiration que ses succès provoquaient en Israël. « Les femmes, lisons-nous, I Reg. XVIII, 6, 7, trad. Crampon, sortirent de toutes les villes d'Israël, en chantant et en dansant, au-devant du roi Saül, avec joie, au son des tambourins et des harpes. Les femmes, les danseuses, se répondaient et disaient :

Saül a tué ses mille,
et David ses dix mille.

Saül fut très irrité, » ajoute la Bible.

2° La jalousie et les persécutions du roi furent pour David une occasion de manifester la *générosité* de son âme. Deux fois, il eût pu frapper Saül; mais il l'épargna. « Que Iahveh, dit-il à ses hommes, me préserve de faire contre mon seigneur, l'oint de Iahveh, une chose telle que de porter ma main sur lui, car il est l'oint de Iahveh! » I Reg., XXIV, 7. Et encore, *ibid.*, XXVI, 10, 11 : « Aussi vrai que Iahveh est vivant! Ce sera seulement Iahveh qui le frappera; ou bien son jour arrivera et il mourra, ou bien il descendra à la guerre et il périra; mais que Iahveh me préserve de porter la main sur l'oint de Iahveh. » Avec quels accents d'admiration attendrie il chanta Saül et Jonathas, tombés sur les montagnes de Gelboé, II Reg., I, 17-27!

La splendeur d'Israël a-t-elle péri sur tes hauteurs ?
Comment sont tombés les héros ?
. . . . . .
Montagnes de Gelboé,
Qu'il n'y ait sur vous ni rosée ni pluie.
. . . . . .
Saül et Jonathas, chéris et aimables
dans la vie et dans la mort, ils ne furent point séparés.
Ils étaient plus agiles que les aigles,
ils étaient plus forts que les lions.

Filles d'Israël, pleurez sur Saül,
qui vous revêtait de pourpre au sein des délices,
qui mettait des ornements d'or sur vos vêtements!
Comment les héros sont-ils tombés dans la bataille ?

Jonathas a été percé sur tes hauteurs!
L'angoisse m'accable à cause de toi, Jonathas, mon frère.
Tu faisais toutes mes délices;
ton amour m'était plus précieux que l'amour des femmes.

Comment les héros sont-ils tombés ?
Comment les guerriers ont-ils péri ?

3° La *piété* est comme le centre ou la source de toutes les vertus de David : on la voit se manifester dans sa vaillance et dans sa conduite à l'égard de Saül, et nous la retrouverons dans son repentir et dans sa patience au milieu des épreuves de sa vieillesse. C'est cette piété vive et profonde — jointe, si l'on veut, à son sens politique — qui lui fit amener l'arche à Jérusalem. L'auteur sacré raconte, à ce propos, que, tandis qu'on s'avançait en procession au son des harpes et autres instruments et que, de place en place, on immolait des victimes, le roi, ceint de l'éphod de lin des prêtres, « dansait de toute sa force devant Iahveh, » devant l'arche. Et sa femme Michol, fille de Saül, lui reprochait de « s'être ainsi découvert comme un homme de rien. » Et lui, de répondre : « C'est devant Iahveh que j'ai dansé. Devant lui j'aurais voulu m'abaisser plus encore. » II Reg., VI, 12-23. Le pieux roi est confus d' « habiter dans une maison de cèdre, alors que l'arche de Dieu habite au milieu de la tente. » Le prophète Nathan lui apprend que l'honneur de bâtir le temple est réservé au fils qui lui succédera. Mais en même temps il lui dit comment Dieu le bénit à jamais. II Reg., VII, 1-17 :

Et Iahveh t'annonce qu'il te fera une maison. Quand tes jours seront accomplis et que tu seras couché avec tes pères, j'élèverai ta postérité après toi, celui qui sortira de tes entrailles, et j'affermirai sa royauté. C'est lui qui bâtira une maison à mon nom, et j'affermirai pour toujours le trône de son royaume. Je serai pour lui un père, et il sera pour moi un fils. S'il fait le mal, je le châtierai avec une verge d'hommes et des coups de fils d'hommes. Mais ma grâce ne se retirera point de lui, comme je l'ai retirée de Saül, que j'ai retiré de devant toi. Ta maison et ta royauté seront pour toujours assurées devant toi; ton trône sera affermi pour toujours.

Prophétie importante que celle-là! On savait déjà que le Rédempteur appartiendrait à la race de la femme, à la race de Sem, à la postérité d'Abraham, à la tribu de Juda. On sait maintenant que la famille de David est la dépositaire de la royauté messianique. Et c'est la piété de David et son obéissance à Iahveh ou aux hommes de Dieu, les prophètes, qui lui ont en quelque sorte valu cette grâce insigne.

David obéit donc. L'arche demeura, au palais royal, sous une tente comme jadis au désert. Mais David organisa le culte avec un soin particulier. Les fonctions des prêtres et des lévites, très nombreux, furent fixées et une liturgie brillante se développa. C'est de cette époque que datent bon nombre des plus beaux psaumes (voir ce mot) que nous chantons encore avec un pieux entrain.

4° Hélas! Ce roi, si grand et si dévot, fut, comme tant d'hommes, comme tant de princes, particulièrement faible en face des tentations de la chair. Au moins, après l'adultère et le crime qui a été rappelé plus haut, il *sut avouer son péché*, le regretter et l'expier. Il faut citer ici intégralement la célèbre parabole de Nathan, II Reg., XII, 1-15 :

Iahveh envoya Nathan vers David; et Nathan vint à lui et lui dit : « Il y avait dans une ville deux hommes, l'un riche et l'autre pauvre. Le riche avait des brebis et des bœufs en très grand nombre, et le pauvre n'avait rien, si ce n'est une petite brebis qu'il avait achetée; il l'élevait et elle grandissait chez lui avec ses enfants, mangeant de son pain, buvant de sa coupe et dormant sur son sein, et elle était pour lui comme une fille. Une visite arriva chez l'homme riche; et le riche s'abstint de prendre de ses brebis ou de ses bœufs, pour préparer un repas au voyageur qui était venu chez lui; il prit la brebis du pauvre et l'apprêta pour l'homme qui était venu chez lui. »

La colère de David s'enflamma violemment contre cet homme, et il dit à Nathan : « Aussi vrai que Iahveh est vivant! l'homme qui a fait cela mérite la mort; et il rendra quatre fois la brebis, pour avoir fait une pareille chose et pour avoir été sans pitié. » Et Nathan dit à David : « Tu es cet homme-là! Je t'ai oint pour roi sur Israël, et je t'ai délivré de la main de Saül; je t'ai donné la maison de ton maître, et j'ai mis sur ton sein les femmes de ton maître; et je t'ai donné la maison d'Israël et de Juda, et, si cela était trop peu, j'y aurais encore ajouté ceci ou cela. Pourquoi as-tu méprisé la parole de Iahveh, en faisant ce qui est mal à ses yeux ? Tu as frappé par l'épée Urie le Héthéen; tu as pris sa femme pour en faire ta femme. Ainsi parle Iahveh : Voici que je vais faire lever, de ta maison même, le malheur sur toi, et je prendrai sous tes yeux tes femmes pour les donner à ton voisin, et il couchera avec tes femmes

à la vue de ce soleil. Car toi tu as agi en secret; et moi, je ferai cela en présence de tout Israël et à la face du soleil. »

David dit à Nathan : « J'ai péché contre Iahveh. » Et Nathan dit à David : « Iahveh a pardonné ton péché, tu ne mourras point. Mais, parce que tu as fait, par cette action, mépriser Iahveh par ses ennemis, le fils qui t'est né mourra. » Et Nathan s'en alla dans sa maison...

« J'ai péché contre Iahveh. » David ne cherche pas à s'excuser sur Bethsabée, comme Adam l'avait fait sur Ève. Mais il pleure sa faute dans ce beau psaume de la pénitence, *Miserere mei, Deus*, qui éternellement sera le chant des âmes contrites et repentantes :

Aie pitié de moi, ô Dieu, selon ta bonté;
selon ta grande miséricorde efface mes transgressions.
Lave-moi complètement de mon iniquité,
et purifie-moi de mon péché.
Car je reconnais mes transgressions,
et mon péché est constamment devant moi...

L'enfant meurt. David ne maudit pas Dieu qui le frappe. Il ne blasphèmera pas davantage plus tard, quand un messager lui apprendra la mort d'Absalom. « Tremblant d'émotion, il monta dans la chambre, au-dessus de la porte (de la ville), et pleura. Il disait en marchant : Mon fils Absalom! Mon fils, mon fils Absalom! Que ne suis-je mort à ta place! Absalom mon fils, mon fils! » II Reg., XIX, 1. Ce sont là les cris déchirants d'un père en proie à la plus vive douleur, mais il ne s'y rencontre rien de blasphématoire.

Conclusion. — David, sentant venir sa fin, recommande à Salomon d'être fidèle à Iahveh et de bâtir le temple, puis de faire périr sans pitié Joab et Séméi, dont il avait eu à se plaindre et qui pouvaient être un péril pour le jeune prince. Ce dernier trait, avec quelques autres assez ressemblants, n'est pas sans se présenter à notre esprit, quand nous lisons au début du psaume CXXXI (héb. CXXXII) : *Memento, Domine, David et omnis mansuetudinis ejus*, « Souviens-toi, Iahveh, de David et de toute sa douceur. » Mais, outre qu'il faut peut-être lire comme dans l'hébreu : « ... et de toutes ses peines », nous devons nous rappeler que, plus d'une fois, David a fait preuve de douceur et même de générosité à l'égard de ses ennemis comme de ses amis.

Nous pouvons, à certains égards, lui préférer notre saint Louis, roi de France. Mais gardons-nous bien de le mésestimer injustement : David, le glorieux ancêtre du Messie, eut d'éminentes qualités et il fut le grand roi d'Israël, en même temps qu'un de ses meilleurs poètes et prophètes. Voir PSAUMES.

... C'est une histoire vraiment dramatique, vraiment épique, que celle du roi David, et l'on comprend qu'un musicien, tel que le jeune Zurichois Arthur Honegger, réussisse à y intéresser passionnément un public nombreux.

J. BRICOUT.

DAVIDÉES. — On connaît le beau roman : *Davidée Birot*, de M. René Bazin, et l'on conçoit sans peine que sa lecture ait captivé de jeunes institutrices publiques qui avaient reçu la même éducation rationaliste que Davidée, avaient le même travail, les mêmes désirs, les mêmes inquiétudes, la même vie. Elles admirèrent la grande noblesse d'âme de leur sœur spirituelle, sa bonté, son dévouement absolu pour sa classe, le sentiment de sa haute responsabilité morale vis-à-vis de ses élèves, sa conscience délicate et fière, son désir ardent de trouver la vérité et de la vivre, son courage qui ne recule devant aucune difficulté. Comme Davidée encore, elles voyaient autour d'elles l'immoralité et sentaient s'ébranler leur confiance absolue en la morale purement humaine.

Nos jeunes « Davidées » se mirent à lire des ouvrages chrétiens, et peu à peu elles réussirent à se convaincre qu'il n'y a aucune contradiction entre la science et la foi, que le catholicisme seul explique les grandes questions de bonheur, de souffrance, de mort. Elles s'écrivaient, elles se réunissaient, échangeaient leurs impressions. On en vint à faire une retraite au Laus en 1916. « Notre retraite, racontent dans une intéressante notice quelques Davidées de la première heure, nous avait donné beaucoup de force morale et beaucoup de joie. Afin d'en prolonger plus longtemps les résultats, de resserrer notre union dans le Christ, nous décidâmes de créer une petite feuille mensuelle *pour nous dire bonjour*. Elle devint bientôt le bulletin *Aux Davidées*. » Le premier numéro dactylographié (5 pages, 12 abonnées) parut en décembre 1916. Aujourd'hui, il a 40 pages et 2 000 abonnées environ. « Le bulletin est pour les Davidées un lien d'amitié chrétienne et un guide intellectuel pour les questions religieuses et morales; elles sont instamment priées d'y collaborer. L'Œuvre possède en outre une bibliothèque circulante, qui permet de mettre à la disposition des Davidées les ouvrages signalés dans le bulletin, moyennant les frais de port. Au cours de l'année scolaire, des réunions sont organisées dans les diverses régions toutes les fois que c'est possible.. Chaque année un certain nombre de retraites nous réunissent, tout particulièrement au Laus, à Paray et à Lourdes. »

Les Davidées sont des catholiques convaincues et apôtres. Elles ne sont pas mal vues de leurs chefs, qui disent : « Les Davidées sont nos meilleures institutrices. » Mais des collègues sectaires ont excité contre elles quelques inspecteurs. Cependant, si quelques Davidées ont dû lutter pour la défense de leurs droits, elles ont toujours, m'assure-t-on, obtenu gain de cause.

Pour plus amples renseignements et pour abonnement, s'adresser à Mlle Silve, institutrice, Saint-Pons, par Seyne-les-Alpes (Basses-Alpes).

J. BRICOUT.

DÉCALOGUE. — Nom singulier usité dans la langue ecclésiastique pour désigner les dix commandements moraux révélés par Dieu à Moïse, les « dix paroles » de Iahveh, comme on lit Exod., XXXIV, 28; Deut., IV, 13; X, 4. Ces préceptes furent d'abord promulgués par Dieu lui-même du haut du Sinaï en présence de tout Israël. Ils furent ensuite écrits par Dieu sur deux tables de pierre. Mais celles-ci ayant été brisées par Moïse, au pied de la montagne, quand il trouva les Hébreux adorant le veau d'or, elles furent, sur l'ordre de Dieu, écrites de nouveau, cette fois par Moïse, sur deux tables semblables aux premières. Ces tables étaient destinées à être placées dans l'arche d'alliance.

Nous avons deux recensions du décalogue, la première, Exod., XX, 2-17, et la seconde, Deut., V, 6-18. Les voici en regard l'une de l'autre (trad. Crampon, 1923) :

EXOD., XX, 2-17	DEUT., V, 6-18.
Je suis Iahveh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude.	*Je suis Iahveh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude.*
Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face.	*Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face.*
Tu ne te feras point d'image taillée, ni aucune figure de ce qui est en haut dans le ciel, ou de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre. Tu ne te prosterneras point devant eux et tu ne les serviras point. Car	*Tu ne te feras point d'image taillée, ni aucune figure de ce qui est en haut dans le ciel, ou de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre. Tu ne te prosterneras point devant eux et tu ne les serviras point. Car moi*

moi Iahveh, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, punissant l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et sur la quatrième génération, pour ceux qui me haïssent, et faisant miséricorde jusqu'à mille générations, pour ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements.	*Iahveh, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, punissant l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et sur la quatrième génération, pour ceux qui me haïssent, et faisant miséricorde jusqu'à mille générations, pour ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements.*
Tu ne prendras point le nom de Iahveh, ton Dieu, en vain; car Iahveh ne laissera pas impuni celui qui prendra son nom en vain.	*Tu ne prendras point le nom de Iahveh, ton Dieu, en vain; car Iahveh ne laissera pas impuni celui qui prendra son nom en vain.*
Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier. Pendant six jours tu travailleras, et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est un sabbat consacré à Iahveh, ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes. Car pendant six jours Iahveh a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, et il s'est reposé le septième jour : c'est pourquoi Iahveh a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié.	*Observe le jour du sabbat, pour le sanctifier, comme te l'a ordonné Iahveh, ton Dieu. Pendant six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est un sabbat consacré à Iahveh, ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes, ni l'étranger qui est dans tes portes, afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi. Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Égypte, et que Iahveh, ton Dieu, t'en a fait sortir d'une main forte et d'un bras étendu : c'est pourquoi Iahveh, ton Dieu, t'a ordonné d'observer le jour du sabbat.*
Honore ton père et ta mère afin que tes jours soient prolongés dans le pays que Iahveh, ton Dieu, te donne.	*Honore ton père et ta mère, comme Iahveh, ton Dieu, te l'a ordonné, afin que tes jours soient prolongés et que tu sois heureux dans le pays que Iahveh, ton Dieu, te donne.*
Tu ne tueras point.	*Tu ne tueras point.*
Tu ne commettras point d'adultère.	*Tu ne commettras point d'adultère.*
Tu ne déroberas point.	*Tu ne déroberas point.*
Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain.	*Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain.*
Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain; tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain.	*Tu ne convoiteras point la femme de ton prochain. Tu ne désireras point la maison de ton prochain, ni son champ, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain.*

Comme on le voit, les deux textes ne divergent guère que « sur l'observance du sabbat et l'interdiction des mauvais désirs. Le motif d'observer le sabbat est fort différent : dans le Deutéronome, c'est un motif d'humanité, pour que le serviteur et la servante se reposent ce jour-là comme leur maître, au souvenir de la délivrance de la servitude d'Égypte, tandis que, dans [l'Exode], le motif allégué est la création du monde en six jours, suivie du repos divin. La disposition de la prohibition de la convoitise diffère ainsi : dans [l'Exode], la femme fait partie de la maison; dans [le Deutéronome], elle en est distincte. » E. Dublanchy, art. *Décalogue*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 162. D'après la plupart des exégètes catholiques, ces divergences de détails entre les deux recensions mosaïques du décalogue « proviennent de deux causes, ou des fautes de transcription des copistes, ou des modifications introduites par Moïse lui-même dans son discours du Deutéronome. » *Ibid.*, col. 164.

C'est surtout depuis saint Augustin que, comme nous le faisons aujourd'hui, l'on n'assigne aux devoirs envers Dieu que trois commandements, les autres concernant l'homme même : l'interdiction du culte des idoles est devenue, fort naturellement, le simple aspect négatif du précepte d'adorer l'unique vrai Dieu; d'autre part, le précepte interdisant la convoitise a été dédoublé (le texte du Deutéronome semblait y inviter). C'est également depuis saint Augustin que le décalogue a pris dans les catéchèses une place prépondérante; à partir du XII^e^ ou XIII^e^ siècle; il est partout introduit dans l'enseignement catéchétique.

On traite ailleurs de la nature des préceptes du décalogue, de son obligation morale, et aussi de sa supériorité sur les divers codes moraux qui l'ignorent ou le méconnaissent.

J. Bricout.

DECHAMPS. — Le futur archevêque de Malines naquit le 6 décembre 1810 à Melle, près de Gand. Il étudia le droit à Bruxelles et, de concert avec son frère qui devait, un jour, être ministre d'État, il fit du journalisme catholique. Mais, en 1834, il était ordonné prêtre. Bientôt, il entrait chez les rédemptoristes. Sa renommée de prédicateur fut grande et méritée : le général de Lamoricière est un de ses convertis. C'était aussi un apologiste de grande valeur. En 1865, Pie IX le désignait pour le siège épiscopal de Namur, d'où, en 1867, il était transféré à l'archevêché de Malines. Avant le concile du Vatican, il s'appliqua à montrer l'opportunité d'une définition de l'infaillibilité papale; et le concile, où il tint une grande place, consacra l'idée maîtresse de son apologétique : l'Église est par elle-même un éclatant motif de crédibilité. Devenu cardinal en 1875, il lutta énergiquement contre la législation scolaire belge de 1879 qui tendait à déchristianiser l'enfance. Le 28 septembre 1883, il expirait saintement.

Les œuvres complètes du cardinal Dechamps ont été publiées, à Malines, en dix-sept volumes; elles comprennent des ouvrages d'apologétique, de piété ou de zèle, de théologie, des discours et des sermons, des œuvres pastorales, des lettres.

Son apologétique, dont on a tant parlé il y a quelques années, se résume dans l'épigraphe des *Entretiens sur la démonstration catholique de la vérité chrétienne* : « Il n'y a que deux faits à vérifier, l'un en vous, l'autre hors de vous; ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux, le témoin c'est vous-même. » L'âme qui appelle, sans pouvoir se la donner elle-même, une réponse au problème de sa destinée : voilà le fait intérieur; l'Église qui apporte à cette question la réponse appelée : voilà le fait extérieur. Et l'Église, faut-il ajouter, est elle-même un perpétuel motif de crédibilité qui « se distingue de tous les autres en ce sens qu'il est présent, vivant et parlant, par conséquent en ce qu'il se manifeste et s'explique lui-même. » Dechamps n'ignorait pas, du reste, la valeur probante des prophéties et des miracles, bien que « son attrait, l'expérience des âmes, particulièrement l'expérience d'âmes revenues du protestantisme à la vraie foi, lui suggérassent l'emploi prédominant, j'ai presque dit exclusif, de l'argument fourni par le grand fait de l'Église. » A. Largent, *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 181, ajoute avec raison : « Cependant, quelle que soit son excellence intrinsèque, cet argument n'a pas sur toutes les âmes une égale efficacité. Certains esprits qu'inquiètent des difficultés critiques, exégétiques, historiques, s'engagent, pour les résoudre, dans une voie de laborieuses recherches. L'Église, qui recom-

mande la route où s'est complu le P. Dechamps, ne décourage pas ces efforts; elle en espère même le succès, pourvu qu'ils soient conduits avec une sage méthode et une sincérité parfaite. »

H. Saintrain, *Vie du cardinal Dechamps*, Tournai, 1884; Matignon, *Études religieuses*, avril 1864; F. Mallet, *L'œuvre du cardinal Dechamps*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1905, février, mars 1906, mars 1907.

J. Bricout.

DÉCHELETTE Joseph naquit à Roanne le 8 janvier 1862, d'une famille chrétienne qui devait donner à l'Église de France un autre de ses fils, Mgr l'évêque d'Évreux. Ses parents le confièrent aux Pères maristes qui dirigeaient le collège de Saint-Chamond, dans la Loire. Dès lors, il manifestait un penchant prononcé pour les questions archéologiques et pendant les vacances il étudiait les églises du Brionnais qu'il visitait, en même temps qu'il cherchait dans les livres l'explication de ce qui s'offrait à ses yeux. Ses études finies, son service militaire accompli, il devint industriel avec son père qui était à la tête d'une grande usine de tissage. Mais sa situation de fortune lui permit de suivre sa vocation d'archéologue et, à trente-sept ans, il laissait les affaires pour se donner entièrement à ses études favorites.

Il suivait en cela un exemple bien fait pour le séduire; son oncle, Gabriel Bulliot, exécutait d'importantes fouilles à Bibrac, au mont Beuvray, et Joseph Déchelette vint l'aider à mettre au jour cet *oppidum* gaulois, pour continuer seul le travail, quand la mort le priva de son initiateur.

La marche de son esprit est très caractéristique : il commence par les églises du Moyen Age, puis remonte à la période gallo-romaine et gauloise, il est entraîné de là à examiner l'âge du fer, puis celui du bronze, et le voilà qui aborde la pierre polie des temps néolithiques, enfin une dernière attraction le conduit aux hommes de la pierre taillée, les premiers habitants de notre pays. Maintenant il tenait le bout de la chaîne et voyait les anneaux s'en dérouler de génération en génération jusqu'à nous.

Il fut moins le fouilleur, l'explorateur qui met lui-même au jour les monuments de l'archéologie, que l'érudit qui réunit dans un seul esprit toutes les trouvailles du monde savant, saisit le lien de ces découvertes isolées et peut en faire la synthèse. Ce qui le servit merveilleusement et qui constitue un rare privilège, c'est qu'il connaissait fort bien la plupart des langues étrangères, notamment celles de l'Europe centrale. Il pouvait donc suivre de près les travaux effectués de la Bretagne au Caucase, de la Bohême à l'Afrique du Nord, pour reconstituer morceau par morceau le passé de notre continent et du monde circum-méditerranéen, passé indépendant des divisions territoriales actuelles. Les questions particulières lui furent l'occasion de publier plusieurs volumes et environ cent vingt mémoires ou notes dans les revues spéciales.

Son œuvre monumentale est un *Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, Paris, 1908 sq. Il en a paru les deux premières parties en deux mille huit cents pages avec d'innombrables illustrations et cartes; des listes bibliographiques, statistiques par département, par époque, index occupent près de quatre cents pages. Un premier volume est consacré à la Préhistoire paléolithique et néolithique; datant de 1908, il a plus que les autres besoin d'être mis à jour. La protohistoire ou archéologie celtique occupe trois volumes : 1° l'âge du bronze; 2° le premier âge du fer ou époque de Hallstatt; 3° le second âge du fer ou époque de La Tène.

M. Boule a pu dire que les volumes publiés « constituent un monument unique en son genre et dans les littératures spéciales de tous les pays. » On ne saurait trop déplorer que la mort ait empêché l'auteur de rédiger complètement et de faire paraître la troisième partie consacrée à l'archéologie gallo-romaine. Nul ne pouvait le faire aussi bien que lui. Sans doute, il existe une masse de matériaux réunis, classés, des chapitres ébauchés sinon rédigés. Il faut espérer qu'il se trouvera quelqu'un qui achèvera cette magnifique entreprise. A en juger par ce qui a paru, Déchelette devait être un prodige de patience, de méthode, d'ordre. Le Musée de Roanne, dont il était conservateur, montre qu'il n'avait pas moins de goût que de science et d'activité. Il fut « le modèle des savants de province, de ceux que leurs confrères de la capitale estiment et admirent sans réserve. » Sa réputation était mondiale, et, malgré sa modestie, il avait été nommé correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et décoré de la Légion d'honneur.

« Ses amis, dit encore M. Boule, dans la notice émue qu'il lui a consacrée au lendemain de sa mort (*Anthropologie*, décembre 1914), ses amis louaient la loyauté de son caractère, la bonté de son cœur, unies à une parfaite courtoisie et à un fonds d'inaltérable bonne humeur. Le jour où le pays dut faire appel à toutes les énergies, physiques ou morales, sa bravoure fut à la hauteur de son ardent patriotisme. Dispensé par son âge de toutes obligations militaires, mais n'écoutant que la voix d'un devoir non périmé à ses yeux, il voulut reprendre sa place à la tête de sa compagnie de territoriaux. Et ce pacifique archéologue se transforma en un vaillant soldat, comme en témoigne la citation suivante à l'ordre de l'armée : « Déchelette, capitaine de territoriale au 298e d'infanterie, a été tué le 5 octobre (1914) alors qu'il entraînait sa compagnie sous un feu violent d'artillerie et d'infanterie, et lui a fait gagner 300 mètres de terrain; avant de mourir, a demandé au lieutenant-colonel commandant le régiment si on avait gardé le terrain conquis et, sur sa réponse affirmative, lui a exprimé sa satisfaction, en ajoutant qu'il était heureux que sa mort servît à la France. »

Sa foi chrétienne égalait sa science et sa bravoure et M. Boule cite ce passage du *Journal de Roanne* : « Dès qu'il fut blessé, il demanda un prêtre. Le prêtre vint. Il eut cette consolation suprême, ayant si bien rempli tout son devoir envers la patrie, de le remplir de même envers Dieu. »

Dès 1916, un comité international réunissant les Sociétés savantes et les fervents de l'archéologie, s'est formé sur l'initiative du lieutenant O. Costa de Beauregard et a fait exécuter par le maître graveur H. Nocq une belle plaquette à l'effigie de Déchelette avec cette légende : *Galliæ reliquias illustravit, Pro Gallia miles cecidit.* Fidèle à sa petite patrie, le savant roannais avait légué à sa ville natale ses collections, sa splendide bibliothèque et 100 000 francs. Mme Déchelette, qui s'est consacrée à la mémoire de son mari, a complété magnifiquement ce don en offrant à la ville, pour un Musée Déchelette, son superbe hôtel, le parc et le bâtiment construit spécialement pour la bibliothèque. L'inauguration a eu lieu le 3 juin 1923.

A. Bouyssonie.

DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME. — Fort du nombre considérable de ses membres (il avait, à lui seul, autant de députés que le clergé et la noblesse réunis) et aussi de l'appui qu'il trouvait dans l'opinion publique et même au sein des deux ordres privilégiés, surtout auprès des curés qui représentaient le clergé inférieur, le tiers état avait obtenu de Louis XVI (27 juin 1789) la réunion des députés des trois ordres en une seule Assemblée où l'on voterait par tête. Puis, après l'insurrection du 14 juillet (prise de la Bastille) et devant les faits

d'anarchie et de jacquerie qui suivirent, les députés de la noblesse et du clergé avaient spontanément, dans la nuit du 4 août, renoncé à tous leurs privilèges, effaçant, dans une heure d'enthousiasme, les derniers restes de la féodalité. Trois mois à peine s'étaient donc écoulés depuis l'ouverture des États généraux, et déjà le tiers état, s'identifiant à la nation, avait fait acte de souverain et affirmé l'égalité de tous les Français. Il était clair que l'Assemblée nationale ne manquerait pas de consacrer les principes de la souveraineté du peuple et de l'égalité des citoyens dans la Constitution qu'elle s'était donné la mission d'élaborer. Dans la nuit fameuse du 4 août, elle avait définitivement décrété que la Constitution serait précédée d'une Déclaration des droits et qu'il n'y aurait pas de Déclaration des devoirs. Cette *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, dont l'idée avait été empruntée à l'Amérique et dont les trois premiers articles étaient dus à l'inspiration de La Fayette, fut discutée et votée du 20 au 26 août 1789. — I. Contenu. II. Appréciation.

I. Contenu. — La Déclaration comprend un préambule et dix-sept articles.

Le préambule est ainsi conçu :

Les représentants du Peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les *seules* causes [c'est moi qui souligne. Il en est de même pour tous les autres mots de ces citations qu'on trouvera en italique] des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, *inaliénables* et sacrés de l'homme, afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de *toute* institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations de citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.

En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'*homme* et du citoyen.

Ce préambule indique déjà très nettement l'esprit de la Déclaration. 1° Elle est proclamée « en présence et sous les auspices de l'Être suprême », mais il n'y est pas question des droits de Dieu, de Jésus-Christ, de l'Église : il suffit, pour le bonheur de la société, que les « droits de l'homme » soient connus et respectés, leur méconnaissance étant la « seule cause des malheurs publics »; 2° elle prétend définir les droits, non pas seulement du citoyen français à la fin du XVIII^e^ siècle, mais les droits de tout citoyen, de tout homme; non pas des droits auxquels il soit licite de renoncer, mais des droits « inaliénables » : « toute institution politique » doit avoir pour but de respecter et de sauvegarder ces droits sacrés; par conséquent, toute institution politique qui ne l'a pas fait ou ne le fera pas est condamnée par là même.

Voyons plus en détail quels sont ces droits de tout homme et ce but de toute institution politique; la Déclaration les indique dans ses dix-sept articles. Je me borne, pour le moment, à en donner le texte; tout au plus en soulignerai-je quelques mots importants.

Article premier. — Les hommes naissent et demeurent *libres et égaux* en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

De quelle liberté et de quelle égalité, de quels droits il s'agit, on le dira plus tard. Mais cette énumération pourra toujours être modifiée, et, si on le veut, on y fera entrer l'égalité de l'instruction et même l'égalité des biens. Après les conséquences politiques de la Déclaration, on essaiera d'en faire valoir les conséquences économiques et sociales. — Tenons-nous-en ici à cette simple réflexion : si l'on prétend condamner en principe, par exemple, la monarchie et l'aristocratie *héréditaires*, on se trompe; ce sont là des régimes qui peuvent être parfaitement légitimes et justifiés. Certains abus, certains inconvénients s'y rencontrent parfois; mais le régime démocratique en est-il nécessairement indemne ?

Art. 2. — Le but de *toute* association politique est la conservation des droits naturels et *imprescriptibles* de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

Art. 3. — Le principe de *toute* souveraineté réside essentiellement *dans la Nation :* nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Nous insisterons tout à l'heure sur ces graves affirmations.

Art. 4. — La liberté consiste à *pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui;* ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux *autres membres de la société* la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

Art. 5. — La loi n'a le droit de défendre que les actions *nuisibles à la société.* Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

La loi n'a donc pas à interdire ce qui apparaît comme une inoffensive violation des droits de Dieu ou de l'Église ?

Art. 6. — La loi est l'*expression de la volonté générale. Tous* les citoyens ont le droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être *la même pour tous*, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. *Tous* les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places ou emplois publics, selon leur capacité, et sans aucune distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

Et si « la volonté générale » est contraire à la volonté de Dieu ? De plus, il n'y a donc que la démocratie égalitaire qui puisse être une forme légitime de gouvernement ?

Art. 7. — Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient ou exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires doivent être punis; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant; il se rend coupable par la résistance.

Art. 8. — La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires; et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit et légalement appliquée.

Art. 9. — Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

Bien.

Art. 10. — *Nul* ne doit être inquiété pour ses *opinions même religieuses*, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'*ordre public* établi par la loi .

Et les droits de Dieu, de l'Église, de la vérité, et aussi des faibles qu'on scandalise ? Nous insisterons plus bas sur cet article.

Art. 11. — La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : *tout* citoyen peut donc parler, écrire, imprimer *librement*

sauf à répondre de l'abus de cette liberté *dans les cas déterminés par la loi.*

Or nous savons déjà que, d'après la Déclaration, la loi n'a ni à défendre les droits de Dieu, de l'Église, de la vérité, ni à protéger la conscience des faibles.

ART. 12. — La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique : cette force est donc constituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée.

Bien.

ART. 13. — Pour l'entretien de la force publique et pour les dépenses de l'administration, une contribution commune est indispensable : elle *doit* être *également* répartie entre *tous* les citoyens, en raison de leurs facultés.

Aucun privilège, fût-il fondé sur les droits de l'Église ou l'utilité commune, n'est donc acceptable ?

ART. 14. — *Tous* les citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le renouvellement et la durée.

ART. 15. — La *société* a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

Cela n'est vrai que dans une démocratie.

ART. 16. — *Toute* société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution.

Cela dépend de ce qu'on entend par « constitution ». Un régime de gouvernement peut être légitime sans « constitution » de ce genre.

ART. 17. — La propriété étant un droit inviolable et *sacré, nul* ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

N'aurait-on pas le droit de renoncer à la propriété, pas plus qu'à la liberté ? Les vœux de religion seraient-ils condamnables ?

II. APPRÉCIATION. — A première lecture, cette *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ne fait pas mauvaise impression sur la plupart des esprits, et beaucoup s'y laissent prendre, même parmi les catholiques. Les députés du clergé, n'en discernant pas assez les périls et aussi sans doute ne pouvant se séparer du gros de l'Assemblée, la souscrivirent à l'unanimité. On peut les excuser d'une telle candeur ou d'une telle faiblesse. Mais après plus de cent ans d'expérience, nous ne saurions plus n'y apercevoir rien qu'une condamnation de l'arbitraire, du despotisme, des privilèges injustifiés de l'ancien régime; rien qu'une proclamation de nos droits de citoyens français, libres et égaux devant la loi, tels que le régime moderne les a établis ou promis de les établir.

La Déclaration, on l'a senti déjà par le bref commentaire qui en a été donné, est bien autre chose, et il faut y regarder de plus près.

Assurément, certains abus de l'ancien régime y sont condamnés et à cela nous ne pouvons qu'applaudir en toute sincérité et sans réserve. Mais la question est de savoir ce qui était, réellement ou non, un abus dans cet ancien régime que, au cours des siècles, la royauté française et l'Église catholique avaient travaillé, plus ou moins de concert, à établir en France.

Laissons donc, dans les propositions que nous venons de lire, ce qui peut y être ou paraître contradictoire (d'après Taine, les deux phrases de l'article 1er, par exemple, se contrediraient mutuellement). Mais défions-nous des formules vagues qui s'y trouvent. Beaucoup parmi les Constituants n'avaient qu'une religion de surface, d'étiquette, et chez quelques-uns même, foncièrement impies, la religion n'était qu'une attitude de circonstance. Ils assistent aux processions, aux *Te Deum*, débitent de jolies phrases sur la religion, émerveillant les badauds et les naïfs par leur ferveur simulée. Mais « c'est pure comédie; comme Voltaire, ils savent ménager les apparences et ensuite se dédommagent en petit comité. » P. Pisani, *L'Église de Paris et la Révolution*, Paris, 1908, t. I, p. 129. Au fond, ce sont des ennemis acharnés de l'Église et de la royauté chrétienne. En août 1789, ils ont bien soin de ne pas s'en vanter; mais leurs votes, leurs lois s'inspirent de leur esprit antichrétien.

De fait, la Déclaration est constituée essentiellement par deux grandes erreurs, qui sont en contradiction, l'une et l'autre, avec l'enseignement de l'Église.

1° La première est ce que j'appellerai le *démocratisme.*

Que tous les membres d'une nation déterminée, en un temps déterminé, aient « le droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, » à la formation de la loi, que chacun soit appelé à faire connaître sa volonté, d'accord! La démocratie, le gouvernement populaire, la république est chose souvent dangereuse et néfaste dans la pratique, mais c'est chose licite, légitime en soi. Seulement, les autres formes de gouvernement, l'aristocratie, l'oligarchie, même la monarchie absolue, sont légitimes, elles aussi. C'est une question de temps, de lieu, de circonstances, que l'on n'a pas le droit de trancher par des principes abstraits. A le faire, non seulement on insulterait l'humanité entière et l'Église qui ont pensé différemment, mais encore on ferait preuve d'irréflexion et de légèreté d'esprit, on se tromperait grossièrement. La dignité de l'homme n'implique pas qu'il détienne une parcelle du pouvoir souverain. C'est donc une erreur d'affirmer que, partout et toujours, nécessairement, « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. » La nation pourra, ici ou là, désigner ses souverains ou même exercer directement, elle-même, le pouvoir suprême; mais rien de plus. Ailleurs, il sera licite d'en agir d'une autre façon. Ajoutons que, même dans une démocratie, l'autorité, à proprement parler, n' « émane » pas « expressément » de la nation et ne « réside » pas « essentiellement » en elle : l'autorité vient de plus haut, de Dieu lui-même, et il n'est pas du tout nécessaire qu'elle passe par la nation pour être communiquée par celle-ci au souverain ou aux législateurs qu'elle désigne.

De même, que tous les membres d'une nation déterminée, en un temps déterminé, soient égaux aux yeux de la loi, « également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, » égaux devant les charges qu'imposent les besoins de la société commune, soit, de nouveau! Mais pourquoi de ce qui est légitime faire quelque chose d'universellement obligatoire ? Ici encore, c'est gratuitement injurier l'humanité et l'Église. L'aristocratie héréditaire, les ordres privilégiés peuvent avoir leur raison d'être : il n'est pas contraire au droit naturel que des hommes « naissent et demeurent *inégaux* en droits ». Qu'on ait eu raison de supprimer ces inégalités en 1789, c'est à voir; et quand cela serait, ce n'est pas une raison suffisante pour justifier le prétendu principe universel qu'on proclame.

Les mêmes distinctions seraient à apporter en ce qui concerne la liberté. Mais, comme je vais avoir à parler de la liberté à un autre point de vue, je n'insiste pas. Ce que j'ai dit suffit pour montrer que le *démocratisme*, condamné par la conduite et par la doctrine de

l'Église, est une erreur : la Déclaration qui l'affiche est donc fausse et condamnable de ce chef.

2° Elle l'est encore par son *rationalisme*, son *athéisme social*.

C'est « en présence et sous les auspices de l'Être suprême » que l'Assemblée nationale la proclame. La formule avait été concédée aux députés bien pensants, elle ne devait pas gêner bien fort les autres (en 1793, des Montagnards voulaient la maintenir) : c'était acceptable pour tous et chacun. En réalité, pareille formule n'engage à rien; l'essentiel est de voir quelle marchandise se cache sous un tel pavillon.

Remarquons-le d'abord, cette formule est très vague. M. de Bonal, évêque de Clermont, avait demandé qu'on fît précéder la Déclaration d'une adhésion explicite et formelle à la religion catholique; on préféra s'en tenir à une mention assez insignifiante de l'Être suprême, dont les protestants, les juifs, les disciples de Rousseau et de Voltaire, peut-être même les athées, pussent aisément s'accommoder. De plus, il avait été question d'insérer dans la Déclaration deux articles où le respect de la religion et du culte public eût été garanti : la majorité, sous quelque vain prétexte, s'y opposa.

On se borna à l'article 10, si injurieux et si menaçant pour l'Église catholique ou pour la vraie religion qu'elle incarne.

« Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses... » La religion simple affaire d'*opinion :* quel mépris! Et l'Église et la royauté chrétienne qui, dans le passé, n'ont pas agi de tout point conformément à cet article, ont donc violé des droits sacrés et inaliénables ? N'y a-t-il que « l'ordre public » qui doive être sauvegardé par un État chrétien ? Et les droits de Dieu, de Jésus-Christ, de l'Église ne sont-ils pas aussi sacrés que la liberté extérieure de l'individu, aussi dignes de protection que l'ordre public ? On les passe sous silence : c'est que, sans le dire explicitement, on en fait fi; c'est qu'on veut séculariser, laïciser, neutraliser l'État. Relisez toute la Déclaration, vous verrez que partout elle implique une totale indifférence religieuse de l'État. On n'enlève pas expressément à la religion catholique son privilège de religion d'État, de religion reconnue et exclusivement protégée par l'État; la Constituante, par opportunisme, ne voulut jamais se prononcer explicitement sur ce point. Mais on ne veut plus de religion *dominante*, on proclame la *liberté* de tous les cultes (il ne s'agit plus d'une simple *tolérance*, quoi qu'en aient écrit M. Aulard et d'autres), on promet à tous les citoyens leur « égale admissibilité à toutes dignités, places et emplois publics » (les protestants — et même les juifs, pourvu qu'ils ne soient pas d'origine allemande — seront demain déclarés admissibles à tous les offices publics). Bientôt la distinction faite entre le sacrement de mariage et le contrat permettra de ne plus attacher d'importance, civilement, qu'au contrat et de ne laisser à l'Église qu'une vaine cérémonie. En s'appuyant sur la Déclaration, bientôt on autorisera le divorce, et, plus tôt encore, l'État ne reconnaîtra plus les vœux solennels, et supprimera les ordres religieux. Bientôt il enlèvera au clergé, à l'Église, l'assistance publique, l'instruction publique, les registres de l'état civil.

L'État exigera cependant que « l'ordre public » ne soit pas troublé par la manifestation des opinions religieuses. O l'heureuse formule! Déjà, en 1789, les législateurs savaient, au besoin, parler en termes généraux et équivoques. L'ordre public troublé, menacé, c'est si large, cela! Les prêtres qui refusèrent d'adhérer à la Constitution civile du clergé furent « inquiétés » comme troublant « l'ordre public » : l'article 10 de la Déclaration était sauf.

Nous pouvons même imaginer comment les Constituants, qui avaient proclamé la Déclaration, trouvèrent moyen de se justifier à eux-mêmes le vote de cette Constitution civile qui pourtant instituait une véritable religion d'État. Sans doute, pensaient-ils, nous établissons une religion nationale; mais précisément parce qu'elle est nationale, cette religion n'est plus qu'un rouage de l'administration civile. L'État laïque, sécularisé peut donc, doit donc la patronner comme il patronne l'instruction publique, par exemple : il s'en sert pour la fin qu'il poursuit, il est donc en droit de la reconnaître et de la protéger. Ceux qui n'en voudront pas ne seront pas « inquiétés », tant du moins qu'ils ne troubleront pas « l'ordre public établi par la loi »; mais les prêtres qui l'accepteront, véritables fonctionnaires, seront seuls à jouir de la protection et des faveurs de l'État. Je ne dis pas que le raisonnement soit logique et fondé de tout point; mais, quand ils s'en contentaient, les Constituants n'étaient peut-être pas tous de mauvaise foi.

Bref, l'Assemblée nationale est d'avis — rappelons-nous le début du préambule de la Déclaration — que Dieu, Jésus-Christ, l'Église ne sont nullement nécessaires au bonheur public, et que, par conséquent, le gouvernement peut fort bien et doit même se passer d'eux. Le gouvernement n'a qu'à faire respecter de tous la loi civile — et la loi civile n'a qu'à se soucier des droits imprescriptibles des citoyens, pas d'autre chose. L'État ne doit rien à l'Église catholique, à qui il ne demande rien : il l'ignore. S'il reconnaît quelque religion, ce sera à la condition que cette religion se fasse son humble servante et travaille, sous sa direction, à la fin qu'il daignera lui assigner.

L'idéal est la séparation de l'Église et de l'État, ou mieux la disparition de toute Église proprement dite. Mais, s'il faut en garder quelqu'une provisoirement, parce que la masse ne peut pas encore se contenter de la simple « morale » et de la simple « raison », l'État s'arrangera pour l'asservir le plus habilement possible. N'est-ce pas là le rationalisme politique et social dans sa pure essence ?

Le Play a qualifié de « faux dogmes » la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, et Taine l'a fort malmenée. Il se pourrait que la science sociale suffît à leur donner raison. Mais nous ne la jugeons ici qu'à la seule lumière de l'enseignement traditionnel de l'Église, tel que Pie VI et ses successeurs n'ont cessé de le rappeler depuis plus d'un siècle.

Ne citons que quelques lignes de Pie VI. Elles sont extraites de la lettre apostolique qu'il adressa, le 10 mars 1791, au cardinal de La Rochefoucauld, à l'archevêque d'Aix et autres évêques signataires de l'*Exposition des principes de la Constitution du clergé*. L'Assemblée nationale, écrit le souverain pontife, « n'a en vue et ne poursuit d'autre but que d'anéantir la religion catholique, et, avec elle, l'obéissance due aux rois. C'est dans ce dessein qu'on établit, comme un droit de l'homme en société, la liberté absolue, le droit de n'être point inquiété pour ses opinions religieuses, le pouvoir de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer arbitrairement en matière de religion tout ce qui plaît : droit monstrueux, que l'Assemblée déclare être pourtant une conséquence de l'égalité et de la liberté naturelles qu'elle attribue à tous les hommes. » Pie VI montre que ces principes sont également condamnés par la raison et par l'Église, et il conclut : « Cette égalité, cette liberté, si exaltées par l'Assemblée nationale, n'aboutissent donc, nous l'avons déjà prouvé, qu'à renverser la religion catholique; et voilà pourquoi elle a refusé de la déclarer *dominante* dans le royaume, quoique ce titre lui ait toujours appartenu. » Raulx, *Encyclique et documents*, Bar-le-Duc, 1865, t. II, p. 15, 21.

Conclusion. — La Déclaration ne peut pas être acceptée par un catholique comme formulant l'idéal politique et social que doit poursuivre un État chrétien. Son démocratisme et son rationalisme, en même temps qu'ils sont une injure aux siècles chrétiens qui ont précédé 1789, constituent une double erreur, que l'Église n'a cessé de proscrire. L'Église admet la légitimité du régime démocratique; de même, elle peut, dans certains cas, tolérer que l'État soit neutre, si toutefois cette neutralité ne s'identifie pas avec une hostilité réelle : elle ne consentira jamais à renier son passé, à reconnaître que la démocratie est la seule forme légitime de gouvernement, à admettre que toujours et partout l'État doit agir comme si Dieu, comme si Jésus-Christ n'était pas en droit de régner sur les sociétés autant que sur les individus. C'est dire que l'Église n'acceptera jamais, en thèse ou comme idéal, les « principes de 89 », la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen;* qu'elle ne se réconciliera jamais avec la Révolution qui s'en est inspirée.

— Une nouvelle Déclaration vit le jour en 1793, le 24 juin, après l'établissement de la République. Elle est beaucoup moins connue du grand nombre, bien que plusieurs manuels scolaires la reproduisent tout au long pour l'édification des bambins et bambines auxquels ils s'adressent. Plus détaillée que celle de 1789, elle s'inspire du même esprit et est pareillement condamnable, plus encore peut-être. La Déclaration de 1789, par exemple, se bornait à mentionner, parmi les droits de l'homme, « la résistance à l'oppression ». En 1793, on éprouve, sans doute pour essayer de se blanchir, le besoin d'appuyer plus fortement :

Art. 33. — La résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme.

Art. 34. — Il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul de ses membres est opprimé; il y a oppression contre chaque membre, lorsque le corps social est opprimé.

Art. 35. — Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs.

Inutile de nous arrêter davantage à la Déclaration montagnarde. Bornons-nous à souhaiter et à exiger que ses admirateurs, ou les admirateurs de son aînée de 1789, renoncent désormais à n'en faire bénéficier qu'eux seuls, eux et leurs amis...

J. Bricout.

DÉCORATION. — Les murs, entablements et pilastres, certaines colonnes, les vitraux, bordures de tableaux, objets mobiliers de toutes sortes, sont fréquemment couverts de peintures ou de reliefs dont le but est seulement de rendre leur aspect plus plaisant et non de représenter un sujet particulier. Ces ornements dont la forme, le style, varient d'une époque et d'un pays à l'autre sont d'une aide parfois aussi précieuse, pour déterminer la date d'un monument, que sa conception d'ensemble. Il faut se garder, dans les restaurations que le temps rend indispensables, de les appliquer sans discernement : l'harmonie générale y gagnera, plus encore que l'exactitude archéologique.

Notre cadre forcément restreint ne saurait nous permettre une étude détaillée des éléments décoratifs; nous nous contenterons d'indiquer les plus caractéristiques de chaque civilisation.

I. Antiquité. — *Égypte.* — Les premiers ornements sont des sortes de nattes tissées; ils sont suivis d'interprétations stylisées de la flore et même de la faune : lotus, papyrus, aspic et scarabée ailés.

Orient. — La pomme de pin, l'arbre de vie ou *hom* de chaque côté duquel s'adossent ou s'affrontent hommes ou des animaux : paons, aigles, colombes, guépards, lions. On emploie aussi des étoiles, des galons plats ou tressés, des feuillages étendus et juxtaposés, des palmes à bout pointu ou, vers l'Assyrie, de lourdes palmettes; des motifs circulaires rayonnants.

Grèce. — Les formes décoratives acquièrent une pureté et une harmonie qui les feront copier par la plupart des siècles futurs. Citons les oves (ornements en forme d'œufs séparés par une flèche ou dard); les perles et pirouettes, les rais de cœur (fleurs d'eau séparées par des flèches); les frettes et grecques (compositions de droites); les postes (compositions de courbes); les entrelacs, les feuillages conventionnels, les rinceaux délicats à déroulement régulier, les palmettes, les interprétations de la flore du pays : lierre, laurier, acanthe.

Rome. — Les ornements sont les mêmes qu'en Grèce, mais avec plus de richesse et de lourdeur. Dans les rinceaux moins déliés, chimères et amours enroulent leurs corps terminés par des feuillages. L'acanthe, perdant de son caractère, devient grasse, courte et large.

II. Moyen Age. — *Art byzantin.* — Les motifs gréco-romains se combinent aux éléments orientaux. La palmette, l'hélice, l'acanthe cannelée et pointue les galons, les perles, les rubans tressés ou contournés ornés de cabochons, les combinaisons géométriques de lignes courbes, les animaux adossés ou affrontés sont les principaux.

Art musulman. — La décoration monumentale très développée mais d'aspect uniforme repose sur des combinaisons géométriques de lignes souvent droites, où interviennent les caractères d'écriture coufique. La feuille ornementale est en double palme. La division par zones de combinaisons strictement géométriques est particulière à la décoration mauresque.

Art roman. — Les motifs antiques, byzantins et musulmans, peu à peu assimilés à notre art, se marient à ses trouvailles . Entrelacs, grecques et frettes, méandres, palmettes, fuseaux, carrés taillés en pointe appelés diamants, losanges dits têtes de clous, damiers, besants, imbrications, billettes, dents de scie, rosaces alimentent l'extraordinaire variété d'une riche ornementation. Les rinceaux sont gras, robustes, supérieurement traités; le fût des colonnes, couvert parfois d'une véritable orfèvrerie de pierre; les feuillages, stylisés; l'acanthe, à côtes saillantes. Les animaux réels ou fantastiques sont d'inspiration orientale.

Art gothique. — L'étude de la flore indigène dans ses aspects naturels remplace la stylisation. La première période choisit surtout le cresson, le trèfle, le hêtre, le fraisier, la luzerne, l'érable, le marronnier, la vigne, le houx, le lierre, l'anémone des bois, la rose. La période flamboyante préfère les feuillages plus découpés et tourmentés : persil, chardon, chicorée, chou frisé. Le lis, emblème royal, est stylisé; les animaux sont souvent grotesques ou fantastiques. Les fenestrages, dais, clochetons et autres décorations architecturales prennent une importance croissante.

III. De la Renaissance a nos jours. — Au *XVe siècle* la réapparition de peintures antiques et l'étude passionnée du vieil art romain intensifie en Italie l'usage des ornements qu'il avait prodigués. Cette vogue allait s'étendre à toute l'Europe.

Le *XVIe siècle* ne fait que marquer ses progrès. Sur nos édifices se multiplient palmettes et rosaces, gaines, mascarons, grotesques, oiseaux et corbeilles de fruits, que réunissent de légers rinceaux disposés symétriquement par rapport à un axe. Ceux-ci, très différents des robustes rinceaux romans, montrent des tiges extrêmement ténues où s'enroulent des acanthes aux courbes élégantes. Le porc-épic sous Louis XII, la salamandre et l'F couronné sous François Ier, l'H au double C et le triple croissant sous Henri II, se mêlent à un décor qui s'éloigne de plus en plus de la libre fantaisie gothique et devient plus géométrique. Notons l'emploi des lanières de cuir en Flandre, des

feuillages lourds et découpés, des petits rinceaux et des lanières disposés en entrelacs en Allemagne, et des motifs arabes en Espagne.

Au *XVII^e siècle*, l'évolution continue. Sous *Louis XIII*, les mêmes thèmes s'alourdissent. Les balustres, colonnes torses, guirlandes de fleurs et de fruits, les lanières et cartouches de cuir, les consoles renversées en forme d'S sont très usités. Sous *Louis XIV*, toutes les branches de l'art revêtent un caractère de magnificence et de solennité; mais deux époques s'y distinguent nettement. Sous la direction de *Lebrun*, le décor, riche, imite l'antiquité romaine de plus près que les styles précédents. L'acanthe est large et grasse, à refends profonds. Le soleil, emblème du roi, les deux L opposés de son chiffre, les fleurs de lis, les trophées guerriers interviennent fréquemment. *Bérain* adopte des motifs plus compliqués et plus variés. Les arabesques reprennent de la légèreté; gaines avec personnages de la comédie italienne ou de la mythologie, Chinois, Indiens, animaux, fontaines, corbeilles, vases, chimères, coquilles se mélangent avec originalité.

Au *XVIII^e siècle* la réaction contre le style pompeux et lourd s'accentue. Sous *Louis XV*, la note générale est toute de grâce capricieuse et raffinée. Le règne comporte aussi deux périodes : le style *Régence* caractérisé par l'emploi de rubans plats au relief uniforme et le *Louis XV* proprement dit, accentuant la fantaisie et l'irrégularité des courbes, remplaçant les surfaces planes par des surfaces bombées, multipliant les coquilles déchiquetées (rocaille) et les chinoiseries. Sous *Louis XVI* une réaction se produit, déjà préparée, d'ailleurs, à la fin de l'époque Louis XV. La simplicité est partout recherchée. Le médaillon ovale remplace le cartouche rocaille; les surfaces planes, les lignes droites architecturales reviennent en faveur avec les ornements antiques tels que rais de cœur, palmettes, guirlandes de chêne et de laurier, perles, culots auxquels se mêlent des trophées rustiques ou galants, des nœuds de ruban et des fleurettes. L'aspect général est tout de douceur calme et d'harmonie.

Sous *la Révolution* et *l'Empire* la prédilection pour les motifs antiques déjà de mode grandit encore. Lauriers, palmettes, glaives et autres attributs guerriers, aigles, décorent sans l'animer un ensemble froid et rigide. L'expédition d'Égypte amène aussi la vogue des stylisations égyptiennes et des sphinx.

Le *XIX^e siècle* interprète plus ou moins fidèlement tous les styles passés. L'art classique copie l'antiquité grecque pendant que le romantisme remet en honneur la liberté ornementale gothique. Avec ses bouquets de fleurs naturelles, ses intentions sentimentales, la décoration revêt une grâce surannée qui tombe vite dans la banalité.

Dès le début du *XX^e siècle*, et même dès la fin du précédent, un effort vers plus de nouveauté produit une abondance de motifs capricieux où la souplesse des courbes ne connaît plus de bornes. Les lignes vermiculées remplacent entièrement cercles et ovales et se combinent avec les tiges et les racines de fleurs dont les plus employées sont l'iris, le chardon, le lis, le pavot. Aujourd'hui, après la vogue passagère d'une brutalité inspirée de l'art allemand, notre art décoratif, par la stylisation géométrique des motifs et la recherche de l'originalité dans la pondération, arrive de plus en plus à une harmonieuse simplicité voulue.

Carletta DUBAC.

DECOURCELLE Pierre, né à Paris en 1856. Les théâtres populaires font recette quand ils jouent ses pièces. Une d'elle, *Les Deux Gosses*, lui a même valu une manière de célébrité. Quelques autres, *A perpète*, *La môme aux beaux yeux*, *Service secret*, *Après le pardon*, *Sherlock Holmès*, *La rue du Sentier*, *L'autre fils* sont habilement machinées et secouent les nerfs. Elles les secouent même trop brutalement : c'est du gros mélodrame, et ce n'est que du mélodrame. Il en faut dire autant de ses innombrables romans : c'est du feuilleton pour grisettes ennuyées ou vieux messieurs somnolents. On ne peut pas dire que c'est mauvais, ça n'existe pas; — du moins au point de vue littéraire; car au point de vue moral, cela n'existe que trop. Il n'y a rien de tel que ces romans-feuilletons pour détraquer les nerfs, fausser l'esprit, anesthésier la conscience, gâter l'imagination, faire perdre la tête et la foi. Aussi ne peut-on trop déplorer que le public populaire ait fait un succès à des livres tels que *Le crime d'une sainte*, *La chambre d'amour*, *Mam'zelle Misère*, *La buveuse de larmes*, *La voleuse d'honneur*, *Le curé du Moulin-Rouge*, *La mère Coupe-Toujours*, *Le million maudit*, *Les deux gosses*, etc. C'est moins pimenté, évidemment, que du Marcel Prévost et moins sale que du Zola, mais c'est tellement faux!

Léon JULES.

DÉDICACE. — I. Histoire. II. Pontifical de la dédicace. III. Législation canonique. IV. Anniversaire de la dédicace. V. Fêtes de dédicace.

I. HISTOIRE. — 1. *Dédicace du temple de Jérusalem.* — Nous lisons, au III^e livre des Rois, que Salomon, ayant construit le temple du Seigneur, en fit la dédicace solennelle. Il convoqua le peuple; les prêtres transportèrent l'arche d'alliance dans le Saint des saints, Salomon prononça une longue prière et bénit l'assemblée d'Israël, d'innombrables victimes furent immolées. On sait que le temple de Salomon fut détruit et Israël emmené en exil. Au retour de Babylone, Zorobabel entreprit la reconstruction du temple, et célébra une nouvelle dédicace.

Ces exemples pouvaient influer sur la liturgie chrétienne. D'ailleurs les usages antiques de la Grèce et de Rome comportaient, pour la fondation des cités, une prise de possession par les dieux qui a plus d'un rapport avec la dédicace. Voyez Fustel de Coulanges, *La cité antique*. Mais, si l'on peut admettre que la liturgie chrétienne ait emprunté au judaïsme ou aux usages de la Grèce et de Rome l'idée de la dédicace, il ne faut pas conclure pour cela qu'elle en a emprunté les rites; et encore faudrait-il observer que l'idée même de la dédicace est dans la nature des choses.

2. *Premières dédicaces chrétiennes.* — Les premières dédicaces chrétiennes que nous connaissions sont celles qui suivirent la paix constantinienne. Eusèbe nous dit de ce temps : « Ce furent dans les villes des fêtes de dédicaces, des consécrations d'églises nouvellement bâties, des assemblées d'évêques tenues à cette occasion, des concours de populations lointaines venues de partout.... Réunis ensemble tous les âges et les sexes, hommes et femmes, dans l'essor d'une même pensée, l'esprit et l'âme réjouis par les prières et l'eucharistie, glorifiaient Dieu l'auteur des biens. » *Histoire ecclésiastique*, X, III. Sur quoi Eusèbe nous raconte la dédicace de l'église de Tyr : il nous dit qu'à cette occasion, dans l'église comble, devant un sénat d'évêques, « un homme de ceux dont le mérite est ordinaire » s'avança, prononça un grand discours; Eusèbe a soin de nous donner ce discours *in extenso*, car l'homme au mérite ordinaire, c'est lui-même. Nous aimerions mieux qu'il nous renseignât sur les rites de la dédicace : il n'en dit rien, et il semble résulter de son silence que la dédicace consiste à célébrer pour la première fois les mystères dans la nouvelle église : l'eucharistie consacre l'autel et l'édifice.

3. *Dédicaces d'églises à Constantinople.* — Nous citons la *Chronographie* de Théophane :

Le 28 juillet (549) fut célébrée la dédicace des Saints-Apôtres, et la déposition des saints André, Luc et Timo-

thée, les saints apôtres. Et s'avança l'évêque Ménas avec les saintes reliques, porté sur le char d'or impérial incrusté de gemmes, tenant sur ses genoux les trois reliquaires des saints apôtres et ainsi il célébra la dédicace. *P. G.*, t. CVIII, col. 500.

Au mois de septembre (551) fut célébrée la dédicace de Sainte-Irène au delà du port de la ville royale (à Galata). Et les saintes reliques sortirent de la Grande Église (Sainte-Sophie) accompagnées des deux patriarches Ménas de Constantinople et Apollinaire d'Alexandrie. Ils se tenaient assis sur le char impérial portant les reliques sur leurs genoux. Ils allèrent jusqu'au port, et traversèrent, et l'empereur vint à leur rencontre. Ainsi ouvrirent-ils par un rite solennel l'église de Sainte-Irène. *Ibid.*

Le 20 décembre (562) fut célébrée la seconde dédicace de la Grande Église, et les vigiles nocturnes qui précèdent habituellement la dédicace se passèrent à l'église de Saint-Platon. Et de là, au milieu d'une litanie où s'avançait l'empereur, sortit le patriarche de Constantinople Eutychius, assis sur un char, portant le vêtement apostolique, et tenant le saint Évangile, et tout le peuple chantait : *Portes, élevez vos linteaux. Ibid.*, col. 520.

Dans ces trois cas, le rite principal de la dédicace est une translation de reliques; mais pour Sainte-Sophie, l'église du Verbe *(Sophie*, la sagesse incréée) les reliques sont remplacées par l'évangile.

4. *Dédicace selon le rite romain.* — On peut distinguer à Rome, du IVe au VIIe siècle et un peu plus tard peut-être, les églises à reliques et les églises sans reliques. Les églises *intra muros*, les titres paroissiaux notamment, ne possèdent pas de corps de saints, car la loi défendait la sépulture à l'intérieur des villes. Au contraire les basiliques suburbaines se sont édifiées sur les tombeaux des martyrs.

S'il s'agit d'églises sans reliques « nous savons que la consécration consiste simplement dans la célébration de la messe. » Ainsi s'exprime le pape Vigile, au milieu du VIe siècle, dans une lettre à Profuturus de Braga. L'église sans reliques n'est pas moins dédiée à un saint qui est censé en faire sa demeure. Même si ce saint est un archange. Témoin la préface du sacramentaire léonien au *jour natal* de la basilique Saint-Michel sur la voie Salaria (29 septembre) :

Vraiment il est digne... Et dans l'effusion des joies de te célébrer en la festivité de ce jour, où en l'honneur du bienheureux archange Michel ces lieux consacrés à ton nom furent dédiés par les divins mystères : bien qu'en effet de cette sublime et glorieuse nature l'habitation soit toujours dans les cieux, cependant le sentiment de tes fidèles, plein de respect pour ta puissance, présume, par ces pieux et dévots offices, retenir sur terre quelque gage de ces ministres toujours présents devant ta face.

Dans les églises à reliques, tant qu'on n'a pas touché aux corps saints, quand bien même la basilique serait rebâtie jusqu'en ses fondements, la dédicace, assure Vigile, consistera encore simplement dans la célébration de la messe. Mais si les reliques ont été enlevées, il faudra, avant la messe, une nouvelle *depositio*. Cette nouvelle *depositio*, cette seconde sépulture des saints exigera une préparation du tombeau, le transport des reliques, la clôture du tombeau. Tel sera le rituel romain de la dédicace, rituel exclusivement funéraire, comme l'a observé Duchesne.

Mais le transfert des reliques sera une cérémonie tellement populaire qu'un temps viendra bientôt où toutes les églises en voudront avoir. On ne concevra pas d'église qui ne possède le tombeau d'un saint. Eginhard, le biographe de Charlemagne, nous a raconté comment, pour doter l'église d'un monastère fondé par lui, il avait fait enlever furtivement de Rome les corps des saints Pierre et Marcellin. A défaut de reliques réelles, on introduira dans le tombeau des reliques représentatives, *pignora*. V. RELIQUES.

5. *Dédicace selon le rite gallican.* — Comme à Constantinople et à Rome, la dédicace comporta de bonne heure, dans le rite gallican, une translation de reliques. Cette translation s'opérait en grande pompe. Grégoire de Tours nous raconte, un peu trop rapidement à notre gré, la dédicace d'un oratoire dans sa ville épiscopale : à la procession des reliques « rayonnent les croix et les lumières; un chœur nombreux s'avance de prêtres et de lévites en vêtements blancs, et l'ordre brillant des citoyens de distinction, et une grande assemblée de peuple du second ordre. Les *pignora* sacro-saints sont portés sur des brancards, recouverts de voiles précieux. » *De gloria confessorum*, XX.

Mais, en plus de la translation des reliques, la dédicace gallicane comportait toute une série de rites où l'église était traitée comme le catéchumène dans la préparation au baptême : nombreuses lustrations, onctions, prières consécratoires, et autres rites qui marquent la purification de l'édifice, la prise de possession par Dieu. En somme la dédicace gallicane fait précéder l'introduction des saints d'une véritable consécration de l'église.

A partir du VIIIe siècle, les deux rites romain et gallican fusionneront, le rite romano-gallican donnera le pontifical actuel, très complexe, de la dédicace.

II. PONTIFICAL DE LA DÉDICACE. — Il serait impossible de suivre ici dans le détail les rites très longs, et si enchevêtrés, du pontifical de la dédicace. Mieux vaut en dégager les grandes lignes en groupant sous le même chef les rites de même sens; on présentera ainsi de la fonction un tableau clair et expressif.

1. *Rites de purification.* — La veillée des reliques s'est passée hors de l'église à consacrer. La fonction commence à ce reposoir des reliques où l'évêque récite avec ses clercs les sept psaumes de la pénitence, en manière de préparation. L'évêque se rend alors devant la porte de l'église à consacrer, et ayant béni l'eau il fait trois fois le tour extérieur de l'édifice, en l'aspergeant : c'est la première purification.

Après la première et la seconde lustration, l'évêque frappe à la porte, et un dialogue s'échange entre les clercs groupés autour de l'évêque et un diacre placé à l'intérieur : « Portes, élevez vos linteaux, ouvrez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire entrera — Quel est-il ce roi de gloire ? — Le Seigneur des armées lui-même est le roi de gloire. » Nous avons entendu ce psaume, à Constantinople, pour la dédicace de Sainte-Sophie. — Après la troisième lustration, le dialogue se répète, et l'évêque entre dans l'église, avec le clergé seulement.

La purification continue et prend un caractère plus solennel. L'évêque prépare et bénit une eau mêlée de sel, de cendres et de vin et prononce sur cette eau une belle prière. V. EAU GRÉGORIENNE. Avec cette eau il trace cinq croix sur l'autel, au milieu et aux quatre angles, puis sept fois il fait le tour de l'autel, l'aspergeant d'eau. Il fait ensuite trois fois le tour de l'église à l'intérieur, aspergeant les murailles. Puis il asperge le pavé.

Laver l'autel, dans le rituel romain, faisait partie de la préparation du tombeau des saints; mais les rites actuels de la lustration ont une signification plus haute : l'autel et l'église doivent être purifiés, pour devenir dignes que le Christ en prenne possession.

2. *Préface consécratoire.* — Après la lustration se place, dans le pontifical actuel, la préface consécratoire de l'église. A la fin de la fonction se trouve la préface consécratoire de l'autel, qui ressemble à celle déjà donnée à l'article AUTEL. Voici la première préface :

℣. Vraiment il est digne... éternel Dieu. Sois présent à nos prières, sois présent à ces mystères, sois présent aux pieux labeurs de tes serviteurs, à nous qui implorons ta miséricorde. Que descende aussi sur cette église, que nous indignes consacrons sous l'invocation de ton saint nom, en l'honneur de la sainte croix sur laquelle ton Fils à toi coéternel Notre-

Seigneur Jésus-Christ daigna pâtir pour la rédemption du monde, et à la mémoire de ton saint N..., que descende ton Esprit saint, débordant de l'abondance de la grâce septiforme : qu'ainsi toutes les fois qu'en cette demeure tienne ton saint nom sera invoqué, de ceux qui t'invoqueront soient par toi pieux Seigneur exaucées les prières. O bienheureuse et sainte Trinité, qui nettoies tout, purifies tout, ornes tout. O bienheureuse majesté de Dieu, qui remplis tout, contiens tout, disposes tout. O bienheureuse et sainte main de Dieu, qui sanctifies tout, bénis tout, enrichis tout. O saint des saints Dieu, avec une très humble dévotion nous prions ta clémence, cette église, que le service de notre humilité dédie à l'honneur de la sainte et très victorieuse croix, et à la mémoire de ton saint N..., daigne la purifier, la bénir, la consacrer en l'abondance perpétuelle de ta sanctification. Qu'ici les prêtres t'offrent les sacrifices de louange. Qu'ici les peuples fidèles acquittent leurs vœux. Qu'ici les fardeaux des péchés soient déliés, que les fidèles tombés soient relevés. Qu'ainsi en cette demeure tienne, nous t'en prions, Seigneur, par la grâce de ton Esprit saint soient guéris les malades, les infirmes rétablis, les boiteux redressés, les lépreux purifiés, les aveugles illuminés, les démons chassés. Qu'ici, Seigneur, par ton assentiment, de tous les débiles les maux soient bannis, de tous les péchés les liens soient résolus. Que tous ceux qui entreront en ce temple pour demander justement tes bienfaits se réjouissent d'avoir tout obtenu, de sorte qu'obtenant la pitié demandée, ils se glorifient à jamais du bienfait de ta miséricorde.

3. *Prise de possession de l'église par le Christ.* — La prise de possession du catéchumène par le Christ s'accomplit par le signe de la croix. C'est aussi par la signation que le Christ prend possession de l'église. Avant d'entrer l'évêque, avec l'extrémité de son bâton pastoral, trace une croix sur la porte. A peine entré, le chœur chante les litanies et trois fois, aux invocations finales, l'évêque trace le signe de la croix sur l'édifice, disant : « Cette église et cet autel consacrés à ton honneur et au nom de saint N..., daigne la bénir...; daigne la bénir et la sanctifier...; daigne la bénir, la sanctifier, la consacrer. »

Plus encore que la signation par la croix, un autre rite met en relief la prise de possession de l'église par le Christ : tout l'édifice est signé du nom même du Christ : c'est le rite mystérieux de l'alphabet, attesté au VIIIe siècle. D'un angle à l'autre de l'église, sur un lit de cendres préparé d'avance, l'évêque, avec le bâton pastoral, trace l'alphabet grec, puis, suivant une ligne qui coupe la précédente pour former un X, l'alphabet latin. On dispute sur l'origine du rite de l'alphabet; le sens en tout cas est clair. Le nom grec du Christ commence par le X; le Christ lui-même, selon la prophétie de l'Apocalypse, est l'Alpha et l'Oméga. Le rite de l'alphabet tracé en forme de X appose visiblement le cachet du Christ sur l'église.

4. *Introduction des saints dans l'église.* — Quand l'église a été purifiée et que le Christ en a déjà pris possession, on y introduit les saints qui doivent y faire leur demeure. Ce rite ne s'accomplissait jadis qu'à la fin de la fonction, et telle serait, semble-t-il, sa place logique; cependant les rites de consécration couronnent bien aussi la dédicace.

L'évêque sort de l'église, se rend au reposoir des reliques, et dit avant d'y entrer l'oraison *Aufer a nobis.* C'est l'oraison que le prêtre récite en montant à l'autel avant de baiser les reliques; du rituel de la dédicace elle a dû passer dans la messe.

Alors l'évêque et le clergé procèdent à la translation des reliques, et la procession se déploie avec la même pompe que nous avons vue aux premiers siècles. Le chœur chante des antiennes :

Ébranlez-vous, saints de Dieu, de vos maisons; hâtez-vous vers les lieux qui vous ont été préparés.

Levez-vous, saints de Dieu, de vos maisons; sanctifiez les lieux, bénissez les peuples, et nous hommes pécheurs gardez-nous en paix.

Marchez, saints de Dieu, entrez dans la cité du Seigneur, car une église neuve vous a été édifiée, où le peuple doit adorer la majesté du Seigneur.

Entrez, saints de Dieu, car par le Seigneur a été préparée habitation où vous demeuriez; mais aussi le peuple fidèle avec joie suit votre chemin; priez pour nous la majesté du Seigneur, alleluia.

La foule en effet jusqu'ici demeurée au dehors entre dans l'église à la suite des saints. Les reliques sont alors déposées, à l'intérieur de l'autel, dans la *confession* ou *sépulcre* — ce sont les termes du pontifical — qui leur a été préparé. V. Autel. C'est la *depositio.* Le chœur chante l'antienne : « Les corps des saints ont été ensevelis dans la paix, et leurs noms vivront pour l'éternité. » L'évêque ferme le sépulcre d'une pierre qu'il cimente; il encense lui-même plusieurs fois le sépulcre; à partir de ce moment jusqu'à la fin de la cérémonie un prêtre ne cesse d'encenser l'autel, tournant autour; sur l'autel même on brûle de l'encens : ce sont les rites funéraires, on parfume le tombeau.

5. *Rites de consécration : les onctions.* — L'évêque, en préparant le tombeau des saints, a fait des onctions à l'intérieur et au dehors; ces onctions avec le chrême, huile aromatisée, font encore partie du rituel funéraire. Mais de nouvelles onctions vont s'accomplir qui ne peuvent plus avoir qu'un sens de consécration, de dédicace au Seigneur.

Aux quatre angles et au milieu de l'autel, l'évêque fait des onctions en forme de croix, tout d'abord avec l'huile des catéchumènes, de nouveau avec l'huile des catéchumènes, ensuite avec le chrême : puis versant à la fois l'huile des catéchumènes et le chrême il oint toute la table de l'autel. Faisant ensuite le tour de l'édifice il oint du chrême douze croix peintes d'avance sur les murailles ou les colonnes. Rapprochées des onctions faites au catéchumène et au néophyte, et de celles qui consacrent les mains des prêtres et la tête de l'évêque, ces onctions, comme le marquent d'ailleurs les textes, symbolisent et opèrent la consécration de l'autel et de l'église; comme le chrétien, comme le prêtre et l'évêque, l'autel et l'église sont désormais dédiés à Dieu.

Le chœur entonne les psaumes d'allégresse où Israël saluait Jérusalem : *Fundamenta ejus in montibus sanctis, Lauda Jerusalem Dominum,* et les beaux répons qui saluent la nouvelle Jérusalem, l'Église du Christ :

Voici cette Jérusalem la grande cité des cieux, ornée comme l'épouse de l'Agneau, car elle est devenue un tabernacle, alleluia! Ses portes ne se fermeront pas chaque jour, en elle en effet il n'y aura pas de nuit, car elle est devenue un tabernacle, alleluia!

Tes places, ô Jérusalem, seront pavées d'or pur, alleluia, et l'on chantera chez toi le cantique d'allégresse, alleluia, et de tous tes quartiers un cri retentira, alleluia, alleluia. Tu brilleras d'une lumière splendide, et tous les confins de la terre t'adoreront, et de tous tes quartiers un cri retentira, alleluia, alleluia!

III. Législation canonique. — Les cardinaux, évêques, abbés et prélats *nullius* peuvent consacrer les églises. Can. 239, 323, 1147.

Les églises cathédrales doivent être consacrées; de même, s'il se peut, les collégiales, les églises conventuelles et paroissiales. Une église en bois ou en fer peut être bénite, mais non consacrée. On peut consacrer un autel sans consacrer d'église; mais on ne peut consacrer une église sans y consacrer d'autel. Can. 1165.

Bien que la consécration des églises puisse se faire n'importe quel jour, il est plus convenable de choisir un dimanche ou une fête de précepte. L'évêque consécrateur, le clergé et le peuple de l'église doivent jeûner la veille de la dédicace. Can. 1166, et rubriques du pontifical.

Après la dédicace, l'évêque consécrateur accorde,

pour le jour même et pour l'anniversaire, des indulgences à ceux qui visiteront l'église : un an pour le jour même; pour l'anniversaire cinquante jours si le consécrateur est un évêque, cent jours si c'est un archevêque, deux cents jours si c'est un cardinal. Can. 1166.

IV. Anniversaire de la dédicace. — L'évêque célèbre en une fonction solennelle l'anniversaire de sa consécration, le chrétien célèbre l'anniversaire de son baptême; chaque église aussi célèbre l'anniversaire de sa dédicace, son *Natale*, son jour natal. Les hommes passent, mais les églises demeurent et la fête anniversaire de la dédicace se transmet de siècle en siècle. Deux des plus anciens monuments de la liturgie romaine, le sacramentaire léonien et le martyrologe hiéronymien, indiquent des fêtes de dédicace que nous célébrons encore aujourd'hui.

Pour ces anniversaires la liturgie reprend, en général, l'office et la messe célébrés au jour même de la dédicace.

1. *Office de la dédicace.* — Les antiennes et répons de l'office de la dédicace sont celles du *Liber responsalis* dit de saint Grégoire; de ces antiennes la plus belle est sans doute l'*O quam metuendus est* qui prélude au *Magnificat*. A ces antiennes et répons d'origine romaine, les monastères bénédictins et les Églises des Gaules ajoutèrent de bonne heure des hymnes. C'est ainsi qu'un anonyme du VII^e^ siècle composa, sur le modèle du *Pange lingua* de Fortunat, l'hymne *Urbs beata Jerusalem* qui est devenue notre *Cœlestis urbs Jerusalem*. S'inspirant d'une image de l'Apocalypse, cette hymne salue, par delà les églises de la terre, la Jérusalem céleste épouse du Christ *(la nouvelle mariée épouse de l'Agneau*, Ap., XXI, 9), bâtie de pierres précieuses (Ap., XXI, 19), aux portes toujours ouvertes (Ap., XXI, 25). Le poète contemple l'église d'ici-bas, qui s'élève à force de pierres taillées, et fait songer aux pierres vivantes qui doivent se travailler elles-mêmes pour entrer dans l'édifice céleste. Voici la traduction littérale, gardant le rythme syllabique :

Jérusalem ville céleste,
Heureuse vision de paix,
Construite de pierres vivantes,
Qui t'élèves jusqu'aux étoiles,
Et que, telle une mariée,
Escortent mille milliers d'anges.

O Épousée à l'heureux sort
Que dote la gloire du Père,
Que pare l'Époux de sa grâce,
O toi des reines la plus belle,
Au Prince Christ tu es unie,
Éclatante cité du ciel.

Brillantes de pierres précieuses
Les portes à tous sont ouvertes,
Car avec la vertu pour guide
Ici des mortels est conduit,
Pour le Christ pénétré d'amour,
Quiconque endure les tourments,

Aux coups du ciseau salutaire,
Et par battements redoublés
Polies au marteau d'artisan,
Les pierres s'élèvent en œuvre,
Et jointes de nœuds convenables
Atteignent enfin jusqu'au faîte.

Au Père Très-Haut honneur dû
Soit en tout temps et lieu rendu,
Et au Fils unique du Père
Et à l'illustre Paraclet
A qui louange, puissance, gloire
Soit pour les siècles éternels. Amen.

2. *Messe de la dédicace.* — Cette messe de la dédicace, dont on devait reprendre presque tous les morceaux pour l'anniversaire, semble avoir été tout d'abord une messe des saints auxquels l'église était dédiée; nous allons voir des exemples de messes semblables. Mais déjà le sacramentaire gélasien contient plusieurs messes qui peuvent servir pour la dédicace de n'importe quelle église; il se constitue ainsi un commun de la dédicace. Des textes du sacramentaire gélasien, qui se retrouvent dans le grégorien, nous avons conservé les oraisons pour le jour même de la dédicace; toutefois l'oraison qui figure comme secrète dans le missel romain est une collecte du gélasien; aussi, dans cette oraison qui n'a de secrète que le titre, ne retrouve-t-on pas la note distinctive de la prière *super oblata*.

Quant à la messe *Terribilis*, les chants qui la composent apparaissent dans le *Liber antiphonarius* dit de saint Grégoire, sous ce titre : *Dedicatio basilicæ sanctæ Mariæ*. Il s'agit de l'anniversaire de la dédicace du Panthéon, consacré par Boniface IV, le 13 mai 610, sous le vocable de *Sanctæ Mariæ ad martyres*. Les chants de la messe *Terribilis* sont devenus communs à la plupart des fêtes de dédicace.

Les messes de dédicace du sacramentaire gélasien comportent des préfaces propres. Le missel romain d'aujourd'hui ne les a pas conservées, mais à la messe *Terribilis* beaucoup d'églises de France ajoutent la préface suivante, qui par delà l'église visible salue la société invisible.

Vraiment il est digne... éternel Dieu, qui répandant tous biens, habites cette demeure de prière que nous avons édifiée, par une incessante opération sanctifies l'Église que toi-même as fondée. C'est elle en effet la vraie maison de prière, figurée par les édifices visibles : temple où habite ta gloire, siège de l'immuable vérité, sanctuaire de l'éternelle charité. C'est elle l'arche qui nous arrache au déluge du monde, nous conduit au port du salut. C'est elle la bien-aimée et unique Épouse, que le Christ acquit de son sang, qu'il vivifie de son Esprit : en son sein renés par ta grâce, nous sommes nourris du lait de la parole, fortifiés du pain de vie, soutenus des subsides de ta miséricorde. Fidèlement sur terre, avec le secours de l'Époux, elle milite, et éternellement dans les cieux, couronnée par lui, elle triomphe. Et c'est pourquoi.....

V. Fêtes de dédicace. — Nous célébrons chaque année plusieurs fêtes de dédicace qui se présentent comme telles, et d'autres fêtes qui sont originairement des anniversaires de dédicace. Il sera intéressant de passer en revue et les unes et les autres.

1. *Dédicace de l'église propre.* — Toute église dédiée célèbre chaque année son jour natal par une fête de 1^re^ classe qui comporte une octave commune. En France, depuis le Concordat, la célébration de leur anniversaire, pour toutes les églises dédiées, avait été fixée artificiellement à un même jour. La réforme de Pie X a maintenu cette situation pour toutes les églises non cathédrales; elles célèbrent leur dédicace le 6 novembre, la solennité étant remise, s'il y a lieu, au dimanche suivant.

On doit, pour cette fête de dédicace, allumer des cierges devant les douze croix d'onction des piliers. Dans certaines églises, on encense ces croix au cours d'une procession. Rites qu'il convient à coup sûr de conserver, et d'expliquer aux fidèles. Rien n'est plus capable de leur inspirer un respect et une affection religieuse pour leur église. En leur donnant l'intelligence des beaux rites qui la dédient ou rappellent sa dédicace, nous leur donnerons l'impression de la sainteté de l'église, et le sentiment profond de la sainteté de l'édifice visible leur inspirera le sens de la sainteté pour l'édifice spirituel des âmes.

2. *Dédicace de l'église cathédrale.* — Le bréviaire réformé par Pie X conformément à la bulle *Divino afflatu*, en ses rubriques additionnelles, titre IX, dispose que toutes les églises de chaque diocèse célébreront,

comme fête de 1re classe, l'anniversaire de la dédicace de la cathédrale. Institution éminemment liturgique, pleine d'un sens profond. Elle rappelle à tous les chrétiens que cette église est l'église mère où se dresse le siège, la *cathedra*, de l'évêque : c'est par l'évêque, successeur des apôtres, que le chrétien est relié au Christ.

3. *Dédicace de l'archibasilique du Saint-Sauveur, à Rome.* — La basilique du Saint-Sauveur, au Latran, avec son célèbre baptistère, remonte à Constantin. Le premier, le pape saint Sylvestre y célébra les mystères en un temps où, nous l'avons dit, la dédicace ne comportait pas encore de rituel spécial. Saint Jean, le Baptiste, avait une chapelle dans le baptistère, et son nom passa à la basilique, qu'on appelle communément Saint-Jean de Latran; une inscription de Serge III (904-911), qui réédifia et dédia de nouveau la basilique, reconnaît officiellement ce patronage.

Cathédrale du pape en tant qu'évêque romain et évêque universel, glorieuse des plus illustres souvenirs, la basilique du Latran s'intitule : *Omnium ecclesiarum Urbis et Orbis mater et caput*, Mère et chef de toutes les églises de la Ville et du monde. L'Église latine célèbre le 9 novembre son *jour natal :* au XIIe siècle Jean Diacre, dans son *Liber de Ecclesia Lateranensi*, notait que la *Dedicatio basilicæ Salvatoris* était une des plus grandes fêtes de Rome.

4. *Dédicace de la basilique du Sauveur à Jérusalem : Exaltation de la croix.* — Dans sa *Vie de Constantin*, IV, XL-XLVI, Eusèbe de Césarée raconte avec complaisance, sans négliger bien entendu son rôle éloquent, les fêtes tricennales de l'empereur célébrées à Jérusalem et au cours desquelles fut solennellement dédiée la basilique du Sauveur. C'était un ensemble de sanctuaires, destinés à consacrer les lieux témoins de la Passion et de la Résurrection; on y distinguait la basilique principale ou *Martyrium*, un atrium avec un oratoire adjacent, l'*Anastasis* ou sanctuaire de la Résurrection, autrement dit le Saint-Sépulcre. La dédicace de ces édifices fut célébrée le 14 septembre 335; plusieurs centaines d'évêques y assistaient.

Chaque année Jérusalem commémora cette dédicace en un solennel anniversaire, devenu plus sacré encore à partir du jour où la relique de la vraie croix fut conservée dans l'oratoire adjacent à l'atrium, qu'on appela pour cette raison *Ad crucem*. A l'anniversaire de la dédicace des sanctuaires une ostension de la croix fut ajoutée, qui devait bientôt faire donner à cette fête le nom d'Exaltation de la sainte croix.

La *Pérégrination* d'Éthérie nous montre les foules accourant à Jérusalem pour le jour et l'octave de la dédicace :

> Ces jours de la dédicace, quand ils arrivent, on y consacre huit jours. Et bien des jours avant commencent de toutes parts à se rassembler les foules de moines des diverses provinces, c'est-à-dire tant de la Mésopotamie et de la Syrie, et de l'Égypte et de la Thébaïde, où très nombreux sont les moines, mais aussi de tous les divers lieux et provinces : il n'en est aucun qui pour ce même jour ne tende vers Jérusalem à si grande liesse et si honorables jours. Les séculiers, tant hommes que femmes, d'une âme fidèle à cause du saint jour semblablement de toutes les provinces en ces mêmes jours à Jérusalem se rassemblent. Pour les évêques, quand ils sont en petit nombre, en ces jours il y en a quarante ou cinquante à Jérusalem; et avec eux viennent multitude de leurs clercs. Mais pourquoi en dire plus ? Chacun pense encourir bien grand péché, qui en ces mêmes jours n'assiste pas à telle solennité; si toutefois nulle nécessité contraire ne se présente, qui empêche l'homme de son bon propos.

De Jérusalem la fête du 14 septembre se répandit en Orient; puis en Occident; Rome la reçut au VIIe siècle. Dépouillée de tout caractère local, elle n'était plus qu'une fête d'Exaltation de la sainte croix.

Dans la messe romaine du 14 septembre, presque tous les morceaux mériteraient de retenir l'attention. Signalons seulement la secrète :

> Rassasiés que nous allons être par le corps et le sang de Jésus-Christ Notre-Seigneur, par qui fut sanctifié l'étendard de la croix, nous te prions, Seigneur notre Dieu; comme il nous a été donné d'adorer cette croix, qu'ainsi éternellement nous jouissions des effets de sa gloire salutaire.

On observera que cette secrète n'en est pas une; ce n'est pas une oraison *super oblata*, et elle figure en effet dans le sacramentaire gélasien sous le titre *Ad complendum*, comme postcommunion. Par suite de quelque erreur elle est passée dans le grégorien comme oraison *super oblata*, et de là dans nos missels. Mais on a pris soin de remplacer le *saginati:* rassasiés (littéralement : engraissés) de l'oraison primitive, par *saginandi* : qui vont être rassasiés.

5. *Dédicace de Sainte-Marie-Majeure ou Notre-Dame des Neiges.* — Le martyrologe hiéronymien porte cette mention au 5 août : *Romæ dedicatio basilicæ sanctæ Mariæ*. Cette basilique de sainte Marie est la basilique Sainte-Marie-Majeure, la plus célèbre des églises de Rome consacrées à la Vierge, dite basilique libérienne, du nom de son premier fondateur le pape Libère, et restaurée par Sixte III.

Une légende tardive, et plus gracieuse qu'exacte, fit donner à cette fête le nom de Dédicace de Sainte-Marie aux Neiges. On trouve ce nom dans l'*Ordo romanus XIV*, témoin de l'usage romain au XIVe siècle. — L'office et la messe de la dédicace de Sainte-Marie-Majeure sont empruntés à l'ordinaire des fêtes de la sainte Vierge.

6. *Dédicace de Sainte-Marie aux martyrs* (Panthéon). — V. TOUSSAINT.

7. *Dédicace des basiliques Saint-Pierre et Saint-Paul.* — Les deux basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Paul-hors-les-murs remontent, comme la basilique du Sauveur, au temps de Constantin. Mais Saint-Paul, fort exigu à l'origine, fut bientôt reconstruit sur un plan plus vaste, par ordre de Valentin, Théodose et Arcadius Augustes. Nous avons encore la lettre des trois empereurs au préfet de Rome Salluste pour promouvoir la reconstruction. Le nouveau Saint-Paul fut dédié par le pape Sirice, le 18 novembre 390, et demeura debout quinze siècles, jusqu'à l'incendie de 1823. Pie IX consacra, le 10 décembre 1854, la basilique réédifiée, mais l'anniversaire de la dédicace demeure fixé au 18 novembre.

Quant à Saint-Pierre, après la destruction volontaire de la basilique constantinienne, au XVIe siècle, la basilique nouvelle fut dédiée par Urbain VIII le 18 novembre 1626.

L'office et la messe sont empruntés au commun de la dédicace.

8. *Dédicace de Saint-Pierre ès liens.* — Le martyrologe hiéronymien porte au 1er août cette curieuse mention : *Romæ dedicatio ecclesiæ a beato Petro constructæ et consecratæ*, « à Rome dédicace de l'église construite et consacrée par le bienheureux Pierre. »

Il s'agit en ce texte d'une église qui, avant la fin du IVe siècle, s'élevait sur l'Esquilin. Rebâtie sous Sixte III par les soins d'Eudoxie, femme de Valentinien, après avoir porté divers noms, elle reçut enfin le vocable de Saint-Pierre ès liens parce qu'on y révérait des reliques, réelles ou représentatives, des chaînes de l'apôtre.

La date du 1er août avait sans doute été choisie pour la dédicace, afin de substituer une fête chrétienne à la fête païenne d'Auguste, célébrée en ce premier jour du mois d'août *(augustus)*.

Dans l'office et la messe de cette fête une grande place a été prise, assez naturellement, par l'épisode de saint Pierre miraculeusement délivré de prison, à

Jérusalem (Actes, XII). Notez à la messe le joli distique de l'Alleluia :

Solve, jubente Deo, terrarum, Petre, catenas,
Qui facis ut pateant cœlestia regna beatis.
Sur l'ordre de Dieu délie, ô Pierre, les chaînes du monde, Toi qui fais qu'aux bienheureux s'ouvrent les célestes royaumes.

9. *Dédicace de Saint-Jean devant la Porte Latine.* — Au VIIIe siècle au plus tard, à Rome, non loin de la Porte Latine, s'élevait une petite église dédiée à saint Jean l'Évangéliste, que restaura le pape Hadrien. On en célébrait la dédicace le 6 mai, comme il est marqué à ce jour dans le sacramentaire grégorien : *Natale sancti Iohannis ante Portam Latinam.*

Or on connaissait, depuis le IIIe siècle, un texte du *De præscriptione hæreticorum* où Tertullien, vantant les illustrations de l'Église de Rome pour en appeler à elle contre les hérétiques, s'écriait : « Heureuse église, où les apôtres ont versé toute leur doctrine avec leur sang..., où l'apôtre Jean, plongé dans l'huile enflammée, ne souffrit rien. » *De præscriptione,* XXXVI, 3. Saint Jérôme, dans son livre contre Jovinien, avait rappelé ce texte de Tertullien. On localisa ce prodige à l'endroit où s'élevait l'église dédiée à saint Jean : déjà le martyrologe d'Adon témoigne de cette localisation. L'anniversaire de la dédicace de son église devint ainsi une fête du martyre de saint Jean.

10. *Dédicace de l'église des Saints-Apôtres : fête des saints Philippe et Jacques.* — Le *Liber Pontificalis* nous apprend que le pape Jean III (561-574) « acheva l'église des apôtres Philippe et Jacques et la dédia. » L'édifice dédié par Jean III avait été commencé par le pape Pélage sur l'emplacement d'une basilique élevée par le pape Jules au IVe siècle. Jean III célébra la dédicace le 1er mai, date traditionnelle du martyre de saint Philippe. Saint Jacques, associé à saint Philippe comme titulaire de l'église, vit son *dies natalis* fixé également au 1er mai : ainsi Philippe et Jacques furent des premiers apôtres honorés à Rome d'un anniversaire.

La messe actuelle figure, pour les oraisons, au sacramentaire grégorien, et pour les chants au *Liber antiphonarius.* La préface propre, sans intérêt d'ailleurs, a disparu.

11. *Dédicace de la basilique de Saint-Michel à Rome.* — La fête du 29 septembre est originairement un anniversaire de dédicace, le jour natal d'une basilique de Saint-Michel. Au sacramentaire léonien une messe figure en effet sous ce titre : *Natale basilicæ Angeli in Salaria,* et le martyrologe hiéronymien précise le renseignement : *Romæ, milliario VI, dedicatio basilicæ sancti Michaelis.* Il s'agit de la basilique de Saint-Michel, complètement ruinée aujourd'hui, qui s'élevait hors des murs de Rome au sixième mille de la via Salaria.

Il ne faut donc pas confondre cette basilique avec la basilique dont parle le bréviaire au 8 mai et qu'il situe à Rome, *in summo circo.* Cette indication, que le bréviaire emprunte au martyrologe d'Adon, 29 septembre, concerne ou bien l'oratoire dédié à saint Michel, vers les premières années du VIIe siècle, au sommet du mausolée d'Hadrien, et qui valut à ce mausolée le nom de château Saint-Ange, ou bien l'église des saints Michel et Magnus, *San-Michele in Sassia,* la plus ancienne église de saint Michel à Rome, qui depuis le Ve siècle s'élève sur la hauteur dominant le cirque de Néron, un peu en avant et à droite de Saint-Pierre. Ni pour l'un ni pour l'autre de ces deux sanctuaires les livres liturgiques ne commémorent d'anniversaire de dédicace.

12. *Dédicace de la basilique de Saint-Michel sur le mont Gargan.* — La fête du 8 mai conserve le souvenir de la dédicace du célèbre sanctuaire de saint Michel sur le mont Gargan, en Apulie, au VIe siècle. Dans le martyrologe d'Adon cette fête figure non pas au 8 mai, mais au 29 septembre.

On observera que nos deux messes du 8 mai et du 29 septembre sont identiques, sauf une légère variante au graduel. Ce sont des messes des anges, avec une prééminence donnée à saint Michel.

13. *Dédicace de la basilique du Mont Saint-Michel.* — V. FÊTES, *fêtes de France.*

Pontificale romanum; Breviarium romanum; Missale romanum; Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 5e édit., Paris, 1920; P. de Puniet, art. *Dédicace des églises,* dans *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie.*

Pierre PARIS.

DÉDUCTION ET MÉTHODE DÉDUCTIVE. — I. Notions générales. II. Le procédé déductif. III. Sa valeur.

I. NOTIONS GÉNÉRALES. — A la recherche du vrai, l'esprit humain est actif, il reçoit la vérité, mais il doit aussi la conquérir, et il le fait en agrandissant son domaine à la façon des défricheurs qui élargissent leur champ aux dépens du désert ou de la forêt; de même la science se gagne de proche en proche sur l'inconnu. Différentes démarches opèrent cette avance, mais le procédé caractéristique de l'esprit humain, c'est le raisonnement, c'est-à-dire, d'une façon tout à fait générale, le travail d'élaboration qui à partir de propositions déjà admises dites « données », établit la valeur d'une proposition jusque-là inconnue ou douteuse dite « conclusion ». Raisonner, c'est, soit en la découvrant, soit pour la justifier, tirer des données la conclusion qu'elles comportent.

La déduction et l'induction sont deux sortes de raisonnement que le langage courant ne distingue pas nettement l'une de l'autre, comme doit le faire au contraire le langage technique de la Logique. Si on parle indifféremment des déductions ou des inductions de quelque habile détective, expert à faire sortir de données en apparence futiles des conclusions intéressantes, c'est qu'en fait la notion générale est bien la même, celle de l'élaboration d'un jugement médiat. Induite ou déduite, la conclusion obtenue est le fruit du travail de l'esprit mis en présence de cette matière que sont les données et la travaillant à l'aide des principes formels qui le règlent. C'est aussi qu'en plus de cette communauté de leur fondement, l'élément déductif et l'élément inductif sont pratiquement toujours mêlés dans notre activité intellectuelle telle qu'elle a lieu; découvrir le moyen terme qui permettra de construire un syllogisme opportun relève de l'induction, et par contre une généralisation féconde introduit l'élément déductif dans l'établissement des lois scientifiques par induction. Pourtant il reste bien évident qu'on a le droit de les isoler pour les étudier mieux. Ce n'est pas la même chose d'aboutir par raisonnement soit à une application particulière directement commandée par les principes ou les faits, soit à une loi générale sous laquelle un ensemble de constatations particulières viennent se ranger. De ce dernier genre de conclusion est, par exemple, l'affirmation que la chaleur dilate les corps; c'est le résultat d'une induction (voir ce mot). Du premier genre, au contraire, l'affirmation que Pierre est mortel parce qu'il est homme : la mort future de Pierre *se déduit* de la condition d'homme où elle est impliquée.

II. LE PROCÉDÉ DÉDUCTIF. — 1° *Son caractère formel.* — Le *Vocabulaire de la Société française de Philosophie* définit ainsi la déduction : « Opération logique par laquelle on passe d'une ou plusieurs propositions considérées en elles-mêmes (sans en affirmer ni en nier la vérité) à une proposition qui en est la conséquence nécessaire en vertu des lois logiques. » Considérer une

ou plusieurs propositions en elles-mêmes, c'est-à-dire en tant que propositions, c'est le point de vue de la *forme* par opposition à la *matière*, c'est-à-dire au contenu des dites propositions. Voilà pourquoi il est fait abstraction, à ce point de vue, de la vérité pour ne tenir compte que de la rectitude. En pratique, les deux points de vue ne sont pas séparés et l'on tâche de raisonner juste sur des données vraies. Mais les lois du raisonnement juste sont uniquement les lois de la logique formelle. Exposons-les très brièvement dans la mesure voulue pour rendre compte du mécanisme du syllogisme qui est le plus beau type d'opération déductive.

2° *Son type : le syllogisme.* — 1. *Théorie.* Faire un raisonnement syllogistique, c'est unir deux propositions dites prémisses de telle manière que leur rapprochement ainsi opéré impose à l'esprit une troisième proposition dite conclusion. On appelle *majeure* la première prémisse, *mineure* la deuxième, et c'est une autre manière de résumer le syllogisme que de dire que la majeure contient virtuellement la conclusion et que la mineure fait voir cette implication. Quiconque est saint est ami de Dieu; or François d'Assise est saint; donc François d'Assise est ami de Dieu. Le *moyen terme* est le terme commun à la majeure et à la mineure dans lesquelles sa comparaison successive avec les deux termes qui se retrouvent dans la conclusion montre leur convenance réciproque, puisqu'ils s'accordent tous deux avec le même troisième.

Les *figures* différentes du syllogisme tiennent aux positions variées que peut occuper le moyen terme; l'exemple donné est un syllogisme de la première figure parce que le moyen terme « saint » est sujet dans la majeure et prédicat dans la mineure. Le *mode* répond à la quantité respective des propositions employées; l'exemple donné est un syllogisme en *Barbara* parce que chacune des trois propositions qui le composent a une quantité universelle ou équivalemment, comme le représentent les trois voyelles *a*. Les règles générales du syllogisme, les règles particulières à chaque figure, les modes légitimes ou vicieux, tout cela est minutieusement déterminé, si bien que le mécanisme du syllogisme est un vrai mécanisme de précision. Le détail de ces prescriptions, facile à trouver dans n'importe quel traité de logique scolastique, n'a pas besoin d'être indiqué ici, mais une fois ce détail supposé connu, quelques remarques s'imposent.

Et tout d'abord, s'il est parfaitement exact que l'on peut raisonner juste en ignorant ce code, il n'est pas moins certain que son emploi est le meilleur et le plus court moyen de faire la chasse aux sophismes et aux paralogismes. La mise en forme explicite souligne par exemple tel faux principe sous-jacent dont l'influence néfaste n'était pas sentie; vous me dites : « Ce témoin a raison, car il est manifestement sincère. » — En forme, vous seriez obligé de commencer par la majeure, « quiconque est sincère a raison, » laquelle est évidemment fausse, car on peut se tromper de bonne foi. Dans d'autres cas, c'est une incorrection proprement dite qui, invisible pour les non-initiés, frappera les yeux des spécialistes. Il y a une grosse faute dans le syllogisme suivant : Certaine bêtise est de l'innocence; mais certaine innocence n'est pas bienfaisante; donc certaine bêtise n'est pas bienfaisante. Et pourtant il peut ne pas choquer à première vue si bien que dans un cas douteux on se rendrait peut-être à un raisonnement pareil; eh bien, ce raisonnement est incorrect, et quiconque sait que le moyen terme doit être pris au moins une fois dans toute son extension en est averti. Le vice du raisonnement apparaît clairement si on garde la même forme avec d'autres idées : Certain grand-père est français; mais certain français n'a pas dix ans; donc certain grand-père n'a pas dix ans.

Il faut remarquer ensuite que la correction du syllogisme une fois constatée, tant s'en faut que tout soit terminé, que bien au contraire tout un examen nouveau commence. La logique formelle a établi les lois du syllogisme en s'appuyant sur la considération de l'extension des termes et des propositions; on appelle extension la valeur soit universelle (tout, quiconque...) soit particulière (quelque, certain...), et il est manifeste que la valeur particulière résulte de la valeur universelle et non pas réciproquement. Pour codifier les lois de ce mécanisme de précision qu'est le syllogisme, il fallait, pour rester pratique, s'en tenir exclusivement à ce point de vue. Mais les idées sont des contenus intelligibles, et le point de vue de leur compréhension, c'est-à-dire précisément l'examen de leur valeur comme notions, ne peut pas être omis, surtout que les idées étant signifiées par les mots et les mots pouvant être équivoques, c'est-à-dire aptes à exprimer par le même vocable des contenus intelligibles entièrement différents, voilà toute une série d'erreurs possibles. Il suffit de mentionner par exemple l'équivoque du mot « pièce » en français — puisque « pièce » peut avoir le sens de morceau, local, pourboire, tonneau, drame, etc. — ou simplement les nuances du concept « rare », et l'on voit tout de suite qu'un syllogisme peut être parfaitement correct dans sa présentation, et pourtant ne rien valoir en fait. L'exemple est classique : Tout ce qui est rare est cher; or un cheval bon marché est rare; donc il est cher! Rare veut dire peu fréquent, et veut dire aussi précieux, car les deux vont souvent ensemble, mais ce n'est pas forcé; rien n'est à la fois aussi précieux et aussi bon marché que l'air respirable, et telle fleur exotique très dispendieuse ne sert à rien.

Il fallait s'attarder un peu sur ces choses pour faire voir à quoi rime chez les philosophes scolastiques l'emploi du syllogisme et du *distinguo*. Ce sont des procédés dont il est facile de faire fi, comme de les tourner en ridicule, mais la rigueur du raisonnement réclame la mise en forme stricte, et celle-ci demande à son tour le contrôle par les distinctions jusqu'à ce qu'on ait établi l'argument inéluctable.

2. *Pratique.* Les mérites de la méthode syllogistique ne doivent pas plus être exagérés que méconnus; la vérité est dans un juste milieu. Les balances de précision des laboratoires ne sont pas celles dont a besoin le commerce de gros; la minutie rigoureuse des opérations de l'esprit n'est pas toujours de mise et doit se proportionner aux nécessités d'exactitude ou d'approximation du résultat poursuivi. C'est dire que cette rigueur parfaite concerne les techniciens des sciences ou de la philosophie. Même en ces domaines l'exagération reste possible, et l'histoire des travaux de l'esprit humain en fournirait de nombreux exemples, celui des progrès de la médecine entre autres; nous laissons aux médecins du temps de Molière les consultations hérissées de syllogismes, et nous récuserions leurs lumières. — Ayant constaté plus haut la perpétuelle et nécessaire alliance du procédé déductif et du procédé inductif dans les démarches de l'esprit, nous ne pouvons pas trouver surprenante la possibilité d'exagération dans l'emploi de l'un d'eux. Pascal a traité de ce sujet en opposant l'esprit géométrique à l'esprit de finesse. « En l'un les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage commun; de sorte qu'on a peine à tourner la tête de ce côté-là, manque d'habitude : mais pour peu qu'on l'y tourne, on voit les principes à plein; et il faudrait avoir l'esprit tout à fait faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent.

« Mais dans l'esprit de finesse, les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le

monde. On n'a que faire de tourner la tête, ni de se faire violence; il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne; car les principes sont si déliés et en si grand nombre, qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. Or, l'omission d'un principe mène à l'erreur; ainsi, il faut avoir la vue bien nette pour voir tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas raisonner faussement sur des principes connus. » *Pensées et opuscules*, édit. Brunschvig minor, p. 317; voir aussi p. 164, *De l'esprit géométrique*. Cette dernière phrase est bien l'expression de l'idéal pratique; et s'il faut veiller à ne pas exagérer dans le sens auquel on est enclin, — logique et donc déduction à la géomètre, ou bien intuition comme par goût et sentiment, — il ne faut pas oublier non plus qu'on peut n'être favorisé ni d'un côté ni de l'autre. N'appelons pas don d'intuition notre absence de logique, pas plus que rigueur de méthode notre incapacité de saisir par exemple toute démonstration qui n'a pas l'allure mathématique. Pascal ajoute quelques lignes plus loin : « Mais les esprits faux ne sont ni fins ni géomètres. »

Notons enfin, pour conclure cet exposé relatif au procédé déductif, que prendre, comme nous l'avons fait, le syllogisme classique pour type du genre n'est pas le moins du monde prétendre que la déduction se ramène exclusivement au syllogisme. Encore moins serait-ce dire que les sciences déductives se ramènent à des combinaisons de syllogismes. Ce sont les logiciens modernes qui font la mise au point de cette question. M. Goblot dans le chapitre XI de son *Traité de Logique*, 2e édit., 1920, s'oppose avec succès à « l'emploi du mot *induction*, même modifié par un qualificatif... pour désigner le raisonnement mathématique en tant qu'il généralise. » Les mathématiques sont le type achevé d'une science déductive; et pourtant leur contenu ne s'organise-rait pas en une pure et simple ramification de syllogismes. C'est que le syllogisme n'est qu'un instrument de travail de l'esprit, et ce n'est pas l'instrument à lui tout seul qui fait le progrès, mais bien l'art de s'en servir. Par ailleurs on exagérerait encore en refusant au syllogisme tout mérite propre; il est instrument de contrôle plus que de découverte, soit, mais c'est reconnaître qu'il est les deux.

III. Sa valeur. — C'est relativement au syllogisme que cette valeur du procédé déductif a été controversée. Après les notions qui précèdent, une mise au point est aisée. La mise en forme syllogistique est plutôt une opération de rigoureux contrôle qu'un procédé d'invention; pourtant la conclusion, virtuellement enveloppée dans les prémisses, n'apparaît explicitement que comme le résultat de leur rapprochement, et donc ce rapprochement qui est tout le syllogisme, nous met bien en possession de quelque chose de nouveau que nous ignorions auparavant. Stuart Mill et Herbert Spencer ont été les grands adversaires du syllogisme. Terminons en donnant l'exposé et la réfutation de leurs difficultés d'après un auteur qu'il est impossible d'accuser de partialité en faveur de la logique traditionnelle : Charles Renouvier, dans son *Traité de logique générale et de logique formelle*, réédition de 1912, p. 355 sq.

« Stuart Mill pense, avec les adversaires de la théorie syllogistique, que « dans tout syllogisme, considéré comme un argument prouvant une conclusion, il y a une pétition de principe. » Les logiciens accordent, dit-il, qu'il n'entre rien dans la conclusion légitime d'un raisonnement qui ne fût déjà renfermé dans les prémisses; comment dès lors peuvent-ils prétendre inférer de ces prémisses quelque chose qu'ils n'aient pas déjà supposé en les admettant ?... de quel droit l'auteur du raisonnement a-t-il pu poser la vérité d'une prémisse en tant que proposition générale, s'il n'en a pas connu expressément tout le contenu ? Cette vérité d'une proposition générale est-elle donc autre chose que la vérité de toutes les propositions particulières dont elle est l'énumération et la somme ? Si l'une de celles-ci manque à la revue, le tout, comme tout, n'est-il pas infirmé ? Si on l'introduit subrepticement par la forme de l'énoncé, le syllogisme est-il autre chose qu'un piège où l'on vous fait tomber ? *(Système de logique*, l. II, chap. III).

« En vérité, la réponse à cette objection me paraît fort simple. Les hommes pensent des propositions générales; c'est un fait... ils en admettent et c'en est assez pour expliquer et justifier le syllogisme... la *mortalité* de l'homme en général est apportée en preuve de la *mortalité du duc de Wellington*, sans paralogisme, à ceux qui acceptent n'importe à quel titre la première proposition, et demandent qu'on leur prouve la seconde. »

Quant à Herbert Spencer, sa réponse, dit Renouvier, « me semble, je l'avoue, parfaitement arbitraire. Elle signifie que je ne puis avoir un objet sous les yeux, plus une idée générale antérieurement acquise de cet objet, et penser alors que cet objet doit posséder quelque propriété qui fait partie des attributs de cette idée, sans que je connaisse préalablement cette propriété comme une propriété de cet objet en particulier. C'est la négation et de la puissance déductive de l'entendement, et du fait intellectuel de l'usage des *universaux;* et sur quel fondement, je ne puis le voir. »

On trouvera le développement de cette discussion, l'exposé de la logique formelle, une bonne dissertation sur l'esprit géométrique et l'esprit de finesse dans le *Cours de philosophie* de Lahr, édit. 1920, t. I. *La petite logique* de Maritain, 1923, est le meilleur exposé détaillé de logique formelle en langue française. En dehors de la position traditionnelle, et donc à n'utiliser qu'avec discernement, le beau travail de Goblot, *Traité de logique*, 2e édit., 1920.

P. Monnot.

DÉFENSE RELIGIEUSE (Comité catholique de). — Ce Comité, 14 *bis*, rue d'Assas, Paris (6e), a pour but de travailler à sauvegarder en France les intérêts de la cause catholique. Il a été fondé, en 1877, dès que se sont manifestées les premières attaques qui devaient insensiblement conduire à la guerre antireligieuse. Il a suivi cette guerre sur tous les terrains où il a plu à l'anticléricalisme de la porter, groupant, autour de chefs comme Chesnelong et Keller, l'élite des défenseurs de nos libertés.

Le Comité est actuellement dirigé par un bureau, recruté, ainsi que ses membres, par cooptation. Il se réunit tous les mois, et plus souvent quand les circonstances l'exigent. Un secrétaire assure le service de la correspondance. Les questions mises à l'ordre du jour des réunions sont étudiées par un rapporteur. Dans tous les départements, des correspondants concourent à l'action du Comité, en participant, d'une part, aux enquêtes qu'il décide ou en lui fournissant spontanément les renseignements locaux utiles, et, d'autre part, en exécutant ses décisions dans leur rayon.

Suivant les circonstances, il fait usage de tous les moyens légaux : presse, propagande, pétitions, tracts, appel aux interventions parlementaires, consultations et mémoires juridiques, conférences populaires, etc. Il publie, chaque semaine, une *Correspondance hebdomadaire*, qui est envoyée aux Semaines religieuses des diocèses de France et à plusieurs centaines de journaux de province. Ceux-ci y trouvent, au sujet de tous les faits et sur toutes les questions d'importance, des textes tout prêts, ni trop longs, ni trop courts, que, fréquemment, ils reproduisent. Une « Revue juridique », insérée dans la *Correspondance hebdomadaire*, renseigne

les œuvres et les catholiques sur les lois, les décrets et les décisions de jurisprudence qui les intéressent plus particulièrement. — Concourant tout à la fois à l'action du Comité catholique et de la Société générale d'éducation et d'enseignement, un Comité du contentieux, composé de juristes éminents, se réunit, chaque semaine, au siège du Comité, pour examiner les questions qui lui sont soumises, de tous les points de la France, par les évêques, les curés, les œuvres catholiques. Les consultations qu'il donne se chiffrent, chaque année, par milliers. Le Comité du contentieux est aussi le conseil du Comité catholique de défense religieuse au point de vue juridique général; il étudie, au point de vue de l'action à exercer et de la propagande à faire, les projets de loi soumis aux Chambres, ou ceux qu'il conviendrait de leur soumettre; il étudie de même, au point de vue de leur application, les lois qui sont votées. — Le Comité a groupé un certain nombre de conférenciers catholiques et, sur la demande des paroisses ou des œuvres de Paris, de la banlieue, ou même parfois de la province, il les envoie faire des conférences dans les milieux populaires. Les sujets, choisis d'accord entre le directeur du groupement populaire et le conférencier, sont toujours appropriés à l'auditoire. Ils s'étendent depuis l'apologétique et les questions sociales, historiques ou patriotiques jusqu'aux études scientifiques et aux récits de voyages.

Enfin le Comité prête son concours à bon nombre d'œuvres des plus intéressantes : denier de Saint-Pierre, secours aux églises, secours aux religieux exilés ou secours aux anciens religieux en France, comité de Jeanne d'Arc, Association catholique des chefs de famille, Comité catholique des militaires et des marins, etc.

Depuis près de cinquante ans, le Comité catholique de défense religieuse a toujours été sur la brèche. Sans provocation ni intransigeance, avec un profond désir d'union et de pacification, il travaille, sans désespérer jamais, à obtenir le retrait des lois funestes et à revendiquer pour les catholiques de France la pleine justice et la pleine liberté.

J. Bricout.

« DEFENSOR CIVITATIS ». — Ce beau titre de défenseur de la cité a été donné à maints évêques par la voix du peuple. Et c'était justice. « Leur cité épiscopale, ils la défendaient en effet de toute manière, écrit Jean Guiraud, *Histoire partiale, Histoire vraie*, t. I, p.157, 158, Paris, 1911. Tantôt ils s'interposaient entre elle et l'envahisseur barbare dont ils détournaient la marche, soit par leur ascendant de ministres de Dieu, soit par d'habiles négociations : c'est le cas de saint Léon arrêtant loin de Rome Attila, le fléau de Dieu. Tantôt ils la défendaient de l'ennemi en organisant et dirigeant eux-mêmes la résistance : c'est le cas de saint Aignan [à Orléans] et de saint Loup [à Troyes]. Tantôt ils la protégeaient contre les exigences du fisc impérial en sollicitant pour elles des diminutions d'impôts. Tantôt ils la préservaient de la famine en lui distribuant les biens de l'Église, et parfois même leur patrimoine : ainsi fera saint Grégoire le Grand à Rome. » Ces nobles évêques des premiers siècles ont trouvé des imitateurs dans tous les temps et dans tous les pays. N'avons-nous pas, par exemple, pendant la Grande Guerre, connu de vaillants *defensores civitatis*, en Belgique et dans plusieurs de nos départements français ?... Parce qu'on aspire au ciel, on n'est pas tenu à se désintéresser des choses de la terre; c'est même un devoir de travailler, sous une forme ou sous une autre, à leur amélioration.

J. Bricout.

DÉFINITION DOCTRINALE, acte suprême du magistère ecclésiastique en matière de vérité révélée.

I. Notion. — Il est dans la mission de l'Église de proclamer et de défendre la révélation dont elle a reçu le dépôt. Ce qu'elle fait d'ordinaire par l'enseignement quotidien de ses pasteurs. Mais le besoin peut se faire sentir, soit pour trancher une controverse ou arrêter une erreur, soit seulement pour fixer la pensée catholique, d'actes plus importants qui donnent à un point de doctrine toute sa précision et son relief. Les actes de ce genre constituent les définitions.

Une définition s'entend donc en matière doctrinale et par là se distingue de tous les actes judiciaires, législatifs ou administratifs. Dans cet ordre, elle implique une certaine solennité, propre à engager officiellement l'autorité de l'Église. En conséquence, elle aboutit à quelque formule où le magistère marque aux yeux de tous et son intention de définir et la teneur de la vérité définie.

La forme en peut être positive, comme dans le symbole de Nicée et, en général, dans les anciens conciles, ou bien négative, comme pour les propositions condamnées de Baïus et de Jansénius. Assez souvent les deux se trouvent réunies, comme dans les conciles de Trente et du Vatican, dont les constitutions s'accompagnent de canons correspondants.

II. Conditions. — Pour mériter le titre de définition, un acte du magistère ecclésiastique doit présenter certains caractères également et solidairement indispensables.

L'objet en doit être proprement doctrinal, c'est-à-dire tout d'abord avoir trait à la révélation, soit directement, soit indirectement, suivant les principes généraux qui déterminent la compétence du magistère. D'où il suit que la définition n'est pas nécessairement restreinte au domaine de la foi, mais peut aussi atteindre les questions connexes. Seulement, pour l'une et l'autre de ces matières, il faut que l'Église se propose officiellement d'enseigner, c'est-à-dire qu'elle s'adresse aux intelligences pour leur intimer une proposition à tenir et non pas seulement aux volontés pour leur prescrire une attitude à prendre ou à éviter.

Il ne suffit d'ailleurs pas d'un enseignement quelconque, par manière de direction ou de suggestion. Mais il faut que l'Église entende mettre en œuvre la plénitude de son autorité et porter un acte véritablement définitif, c'est-à-dire qui se présente sous une forme péremptoire et avec un caractère absolu. Pour traduire cette volonté, l'Église n'a pas de protocole uniforme : il faut et il suffit que son intention ressorte des termes employés. Les plus usuels et les plus caractéristiques sont, dans les documents positifs, les verbes *docere, declarare, definire* ou leurs équivalents; dans les documents négatifs, la note d'hérésie ou censures approchantes infligées à une proposition donnée et, d'une manière générale, toutes les formules propres à signifier une incompatibilité plus ou moins essentielle avec la révélation.

Seule l'autorité suprême a qualité dans l'Église pour lier ainsi les intelligences. Voilà pourquoi les définitions doctrinales sont réservées au concile œcuménique ou au pape enseignant *ex cathedra*.

III. Interprétation. — Chaque définition demande une étude spéciale. Néanmoins quelques règles d'interprétation sont communes à tous les cas, qui tendent, ici comme en matière profane, à dégager toute la pensée du législateur et uniquement celle-là.

Il faut évidemment chercher tout d'abord l'objectif de la définition, qui apparaît d'après le texte où elle s'exprime et les circonstances qui en ont préparé l'avènement. Rien n'est défini que ce que l'Église a voulu expressément définir. Conformément aux lois de toute logique et de toute psychologie, elle n'est d'ailleurs engagée que par la définition proprement dite et non point par les justifications préalables ou les allusions incidentes qui la peuvent accompagner.

De cette définition elle-même, il faut demander le sens à l'étude attentive du texte et du contexte, éclairée par l'histoire antérieure de la question et la connaissance des commentaires autorisés.

L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1907; L. Brugère, *De Ecclesia*, Paris, 2e édit., 1878.

J. Rivière.

DÉISME. — A considérer seulement leur commune étymologie, le radical qui, soit en latin, soit en grec, signifie Dieu, déisme et théisme devraient avoir exactement le même sens : celui de doctrine admettant l'existence de Dieu. En fait, loin d'être équivalents, ils s'opposent. « Le *théisme* est la doctrine qui admet l'existence d'un Dieu personnel, cause du monde, » *Vocabulaire de la Société française de philosophie;* ajoutons : sans préjudice de ce que cette admission comporte. Il « s'oppose soit à *athéisme* soit à *panthéisme* soit à *déisme*, » *ibid.* Ce dernier mot, d'acception d'abord proprement théologique, désigne maintenant, avec une nuance péjorative, la doctrine qui, tout en déclarant admettre l'existence de Dieu, ne reconnaît en fait que l'existence d'une divinité mal comprise et, partant, inconsistante et précaire. Les déistes affirment Dieu mais un Dieu creux et mutilé. Leur doctrine est surtout négative, ceci, bien entendu, à des degrés différents, car il n'y a qu'une vérité, mais l'erreur est multiple. On peut indiquer les étapes logiques de cette erreur.

D'abord rejeter et même déclarer impossible la révélation avec tout ce qu'elle comporte, pour s'en tenir à une religion naturelle négatrice du surnaturel et de sa possibilité; erreur pourrait-on dire d'une philosophie qui exclut la religion au lieu de mener à elle. Cette philosophie pouvait être juste en ses autres éléments, mais ne le restera point, et ce sont les étapes ultérieures. Après l'action révélatrice de Dieu, ce sont ses attributs que le déisme récuse, soit l'un, soit l'autre, soit bientôt les uns et les autres. Enfin le système dissout la personnalité même de Dieu, et l'on peut dire que sa différence avec soit le panthéisme soit l'athéisme n'est plus qu'une différence verbale. Le déisme se trouve dans la nécessité, à cause d'un premier rejet injustifié, de perdre successivement toutes ses positions.

L'histoire confirme l'aperçu qui précède. Ne parlons que de la France. Le mouvement philosophique du XVIIIe siècle accrédite théoriquement le déisme et aboutit pratiquement à l'athéisme. Voltaire fait profession, tout en combattant le christianisme, de reconnaître un Dieu, mais sur lequel les idées qu'il propage sont contradictoires; il est du reste aussi indigent comme penseur qu'influent sur ses contemporains et se contente d'exploiter avec verve et succès les arguments de Bayle ou des philosophes anglais. Jean-Jacques Rousseau, moins persifleur mais non moins incohérent, est pareillement déiste. La *Profession de foi du vicaire savoyard* qui se trouve au IVe livre de l'*Émile* proclame l'existence de Dieu pour des raisons de sentiment, mais proclame aussi la faiblesse de ces raisons. « Mon dessein n'est pas d'entrer ici dans des discussions métaphysiques qui passent ma portée et la vôtre, et, qui dans le fond, ne mènent à rien. » Il rejette aussi la prière; et le vicaire conclut par un aveu d'impuissance que la source de la vérité « est trop élevée ». Il faut citer aussi la fameuse *Encyclopédie* (1751-1777); qu'il suffise, sans nommer tous ses collaborateurs, d'indiquer que Diderot, qui en fut l'âme, et plusieurs autres, comme d'Holbach et La Mettrie, représentent nettement le passage du déisme à l'athéisme franc. Enfin, au XIXe siècle, l'incapacité du déisme à ne pas dégénérer apparaît d'autant plus clairement que ses partisans ne sont plus des démolisseurs, comme au siècle précédent. Cousin, Jules Simon, Caro, Saisset cessent pourtant bien vite de compter devant le positivisme agnostique, le criticisme, le panthéisme idéaliste.

C'est qu'une erreur entraîne l'autre, et que le déisme, ainsi que nous l'avons dit, est à base de restrictions erronées; il est dès lors comme un filet dont les mailles n'ont pas été arrêtées par des nœuds, et qui ne peut que se défaire plus ou moins vite.

On trouvera à l'article Dieu l'exposé doctrinal positif; le concile du Vatican a défini la possibilité et l'utilité de l'ordre surnaturel et de la révélation; voir dans le *Thesaurus doctrinæ catholicæ* de Cavallera (1920), pars prima, I; voir aussi dans le *Dict. de théologie catholique* l'article *Déisme* et sa bibliographie.

P. Monnot.

DELACROIX Eugène, célèbre peintre français, naquit en 1798. L'église d'Orcemont, en Seine-et-Oise, conserve une *Vierge des Moissons* qu'il peignit en 1819 et où l'interprétation de Raphaël ne cherche pas à se dissimuler; elle rapporta 15 francs à l'artiste. Peu de temps après, il se vit confier l'exécution d'une *Vierge du Sacré-Cœur* par Géricault, qui en avait reçu la commande officielle. Il fit de nombreux portraits, des caricatures, des scènes tirées de Byron ou de la guerre gréco-turque. Mais ses véritables débuts datent du salon de 1822. Son tableau de *Dante et Virgile conduits par Phlégias traversant le lac qui entoure les murailles de la ville infernale de Dité* souleva l'enthousiasme des uns, l'indignation des autres, la méfiance, enfin, de ceux qui croyaient y voir la copie d'un florentin inconnu. En 1824 paraissait la grande toile des *Massacres de Scio*, très discutée, mais achetée par l'État au prix de 6 000 francs. Celle de Dante et Virgile l'avait été aussi, et seulement pour 2 000 francs.

En 1825, un voyage à Londres où l'artiste vit Thalès Fielding, Bonington, Th. Lawrence, Wilkie, Ellie, Haydon, eut sur son talent une influence que l'on retrouve dans *Le Christ au jardin des Oliviers*, aujourd'hui à l'église Saint-Paul-Saint-Louis, et dans la fameuse *Mort de Sardanapale*. Ces deux peintures furent exposées au Salon de 1827, avec *Le doge Marino Faliero. Deux chevaux de ferme anglais. Jeune turc caressant son cheval, Pâtre de la campagne de Rome blessé se désaltérant au bord d'un marais, Combat du Giaour et du Pacha, Faust, Milton soigné par ses filles*, un portrait, une nature morte.

Delacroix avait obtenu la commande d'un *Justinien composant ses Institutes*, pour une salle du Conseil d'État (au Louvre); mais un dissentiment avec le directeur des Beaux-Arts l'écarta des faveurs officielles. Il illustra le *Faust* de Gœthe, peignit son propre portrait, fit de remarquables lithographies d'animaux. C'est seulement sous le gouvernement de Louis-Philippe, dont les fils l'appréciaient vivement, que lui revinrent les succès. Le *Meurtre de l'évêque de Liége* fut acquis par le duc d'Orléans; *La Liberté guidant le peuple sur les barricades*, acheté par la liste civile, valut la croix de la Légion d'honneur à son auteur. En 1832, celui-ci était adjoint à une mission diplomatique et visitait Tanger, le sud de l'Espagne, Oran, Alger, s'emplissant les yeux et la mémoire du « sublime vivant » qui, disait-il, « court ici dans les rues et nous assassine de sa réalité. » Il en devait rendre le pittoresque et la couleur vibrante avec une puissance incomparable : *Une rue à Mékinez*, *Femmes d'Alger dans leur appartement* et *Choc de cavalerie Maure*, en 1834; *Les convulsionnaires de Tanger*, en 1838; la *Noce juive dans le Maroc*, en 1841; *Muley Abd-er-Rhaman sortant de son palais à Mekinez*, en 1845 (musée de Toulouse); les *Comédiens ou bouffons arabes*, en 1848 (musée de Tours); *Pirates africains enlevant une jeune femme*, en 1853; les *Bords du fleuve Sébon*,

en 1859; sans compter des aquarelles, des croquis et des notes, des variantes des tableaux déjà cités.

Les sujets de la Bible, de l'Évangile, de l'histoire ancienne, de notre histoire au Moyen Age sollicitaient son génie. La *Bataille de Nancy* (maintenant au musée de cette ville), le portrait de *Rabelais* (bibliothèque de Chinon), *Saint Sébastien secouru par les saintes femmes* (église de Nantua), la *Bataille de Taillebourg* (Versailles) et l'*Entrée des Croisés à Constantinople* (Louvre), l'*Éducation de la vierge*, l'*Ermite de Copmanhurst*, *Hamlet au cimetière*, *Le Tasse dans sa prison*, *Le prisonnier de Chillon*, le *Christ en Croix* (musée de Vannes), en font foi.

En 1833, M. Thiers lui confia le *Salon du roi* à la Chambre des députés; il y représenta les allégories de l'*Agriculture*, l'*Industrie*, la *Guerre*, la *Justice*, avec, dans des pendentifs, l'Océan, la Méditerranée, les principaux fleuves de France. En 1838, il entreprit de peindre à la bibliothèque de la Chambre l'histoire de la civilisation antique; à la Chambre des pairs, une décoration inspirée d'un épisode du IVe chant de l'*Enfer* de Dante; puis vint, à Saint-Denis du Saint-Sacrement, l'admirable *Pieta*, si décriée cependant à son apparition. Au Louvre, la partie centrale de la galerie d'Apollon représentant la *Lutte du soleil contre les ténèbres*, lui valut enfin un succès incontesté. Sa décoration de la Chapelle des Anges à Saint-Sulpice (v. Anges), exécutée à la cire, composition magnifique d'ampleur et de puissance, montre au point de vue pictural des oppositions d'ombre et de lumière, de demi-teintes et de reflets, où se révèle l'admirateur fidèle de Véronèse.

L'exposition de 1855 fut pour le maître une véritable apothéose. Il y exposait trente-six tableaux qui enlevèrent l'admiration de la critique. Sauf Maxime du Camp et les Goncourt, tout le monde s'accorda désormais dans l'expression d'un enthousiasme qui venait, hélas! bien tard. Delacroix reçut une grande médaille d'honneur et le collier de commandeur; il fut, en 1857, admis à l'Institut; mais il devait retrouver, deux ans plus tard, l'amertume des injustes préventions qui accueillirent son envoi au Salon. Une *Montée au Calvaire*, un *Christ descendu au tombeau*, *Saint Sébastien* et cinq autres petites toiles rencontrèrent une hostilité décevante. Il continua son labeur et peignit presque jusqu'à sa mort, qui survint le 13 août 1863.

Ce très grand artiste n'avait point été compris de ses contemporains; sa peinture se vendait peu et sa fortune était restée fort médiocre; mais il supportait cet état avec une sorte de fierté joyeuse, se donnant tout entier à son art qu'il aimait avec passion. On connaît ses démêlés avec Ingres qui se refusait à le tenir pour digne du nom de peintre; il y avait entre eux d'irréductibles divergences de doctrine. Ingres restait surtout un impeccable dessinateur, Delacroix un peintre passionnément épris de couleur et de mouvement; mais une même ferveur pour les grands maîtres, un même amour désintéressé de l'art, un même désir de pure gloire doit être admiré chez les deux rivaux. Celui dont Ingres appelait le pinceau « un balai ivre » avait cependant une âme capable de comprendre la sienne, et autant de conscience que de fougue au travail. Voyons-le préparer son fameux tableau des *Massacres de Scio*, aujourd'hui une des gloires du Louvre. Il rêvait d'y introduire toute la couleur locale qu'il pourrait; passait plusieurs mois à retourner le sujet de façons différentes dans des dessins ou des aquarelles avant d'attaquer la grande toile. *L'orpheline au cimetière*, qu'il exposa au même Salon, est une de ces études préparatoires. Tous les matins, il se rendait au manège et y passait de longues heures à peindre ou à dessiner, se familiarisant avec toutes les attitudes des chevaux : s'arrangeant même pour étudier leur anatomie sur les animaux morts. Enfin le tableau était accepté au Salon; mais voilà que Delacroix fit une des rencontres qui devaient l'influencer le plus. Il vit les paysages de Constable. Ce fut une révélation : il résolut de mettre, lui aussi, la lumière vivante dans son œuvre. Entre l'examen du jury et le jour de l'ouverture, il se remit au travail, empâtant les lumières, introduisant de riches demi-teintes, remplaçant l'huile par le vernis qui cristallise les couleurs et les fait scintiller, donnant de la transparence aux ombres, de la finesse au détail. Quelques critiques virent dans cette page magistrale un romantisme exagéré; mais elle apporta à son auteur la notoriété.

Delacroix est, aujourd'hui, salué comme le maître génial de la peinture française au début du XIXe siècle.

Son *Journal*, commencé en 1823, et où il note au jour le jour les menus faits de son existence et ses pensées, ses rêves, ses travaux, les sujets qu'il conçoit et les effets de couleurs qu'il trouve, est un précieux commentaire de sa peinture pour qui s'essaye à la comprendre. Il a été publié, de même que sa correspondance et ses articles réunis sous le nom d'*Études esthétiques* et d'*Essais sur les artistes célèbres*.

Moreau-Nélaton, *Delacroix*, 2 vol., Paris, 1916; Eugène Delacroix, *Journal*, Paris, 1893; *Œuvres littéraires*, Paris, s. d.

Carletta Dubac.

DELARUE-MARDRUS Lucie est née en 1881, à Honfleur. Elle épousa le Dr Mardrus, connu surtout par sa traduction des *Mille et une nuits*. En 1901, elle publia son premier recueil de vers, *Occident;* un second suivait en 1902, *Ferveur;* un troisième, en 1904, *Horizon*. M. Charles Maurras, étudiant, en 1903, les deux premiers recueils, classait leur auteur parmi les « doux monstres à têtes de femmes » qui prolongent en notre temps les errements pernicieux du romantisme.

Depuis, Mme Lucie Delarue-Mardrus s'est tournée vers le roman. Elle a publié une vingtaine de volumes que les critiques ont accueillis le plus gracieusement du monde. Ce n'était pas galanterie pure. Car Mme Lucie Delarue-Mardrus a des qualités littéraires indéniables : elle sait ordonner un récit, analyser un caractère, peindre un paysage, faire vibrer au bon moment la fibre sentimentale; elle a un style original, qui amuse et qui plaît. Mais, si l'on met à part *L'ex-voto* — et encore! — tout ce qu'elle a écrit respire le rationalisme le plus radical. Cela est déjà très sensible dans *L'âme aux trois visages*, *Toutoune et son amour* qui sont criblés de traits irréligieux; cela s'accentue et se complique de sensualité païenne dans *Le pain blanc*, *L'apparition*, *Marie, fille-mère*, *La cigale*, *La mère et le fils*, etc. Mme Lucie Delarue-Mardrus en est encore aux vieux thèmes romantiques de la divinité de l'amour et de la nature; son horizon intellectuel commence à Lucrèce et se termine à V. Hugo, il n'embrasse ni la croix ni rien de ce que le génie français a créé à l'ombre de la croix. C'est dommage!

Léon Jules.

DELATTRE Louis-Alfred, né en 1850 à Deville-lès-Rouen (Seine-Inférieure), membre de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) depuis 1873, archiprêtre de la primatiale de Carthage, directeur du Musée Lavigerie, officier de la Légion d'honneur, membre ou correspondant de plusieurs sociétés savantes, collaborateur de plusieurs revues appréciées. Le P. Delattre, outre de nombreux rapports archéologiques, a publié principalement *Épigraphie chrétienne de Carthage*, *Le culte de la sainte Vierge en Afrique*, *Découverte de plusieurs basiliques*, etc. Il publiera prochainement *Épigraphie chrétienne funé-*

raire de Carthage. Il a personnellement étudié tout ce qui concerne Carthage et est représenté dans le Musée Lavigerie.

J. Bricout.

DÉLIT (en droit canonique). — Alors que notre droit français distingue trois sortes d'infractions à une loi pénale (le crime, le délit, la contravention) le droit canonique donne à toutes le nom commun de délit.

1° Pour qu'il y ait délit, il faut et il suffit qu'une *loi pénale* soit *extérieurement* violée, et que cette violation soit *moralement imputable* à celui qui l'a commise. C. 2195. Et par loi pénale il faut entendre toute loi munie d'une sanction canonique soit déterminée (v. g., une excommunication, une suspense), soit même indéterminée (v. g. laissée au libre choix de l'Ordinaire).

En général, tout ce que le Code dit des délits proprement dits, ou infractions à la *loi* pénale, doit s'appliquer aux violations de *préceptes* particuliers donnés sous menace de sanctions pénales.

C'est l'objet de la loi qui sert à *qualifier* le délit (v. g. délit contre la foi, la religion, etc.). Sa gravité ou, comme le dit le Code, sa *quantité*, se mesure non seulement sur la gravité de la loi violée, mais aussi sur la plus ou moins grande responsabilité du coupable, ou sur le dommage causé. C. 2196.

2° Le Code distingue le délit public, le délit notoire et le délit occulte. C. 2197.

Le délit est dit *public*, s'il est déjà divulgué, ou s'il se produit dans des circonstances telles que l'on puisse et que l'on doive raisonnablement juger sa divulgation à peu près inévitable.

Le délit est *notoire*, d'une notoriété *de droit*, s'il a fait l'objet d'une sentence judiciaire passée à l'état de chose jugée, ou s'il a été avoué en justice par le coupable; — d'une notoriété *de fait*, s'il est publiquement connu et s'il a été commis dans des circonstances telles qu'il ne peut en aucune façon être caché ou bénéficier d'une excuse valable.

Le délit est *occulte*, s'il n'est pas public. Il est matériellement occulte, si l'acte délictueux lui-même est occulte; formellement occulte, si c'est la responsabilité de celui qui l'a commis qui échappe au domaine de la publicité.

3° Si le délit de sa nature viole uniquement la loi de l'Église, seule l'autorité ecclésiastique peut le punir, en requérant parfois, si elle le juge nécessaire ou opportun, l'aide du bras séculier. Si le délit ne viole que la loi de la société civile, c'est à l'autorité civile qu'appartient le droit de le punir, réserve faite, pour les clercs, du privilège du for (voir Clercs). Cependant même alors l'Église est compétente à raison du péché que suppose le délit. Si le délit viole à la fois la loi ecclésiastique et la loi civile, les deux pouvoirs sont compétents pour le punir. C. 2198.

4° Pour déterminer dans quelle mesure un délit est imputable à celui qui l'a commis, il faut voir s'il y a eu *dol* de la part du délinquant; et par dol, le Code entend la volonté délibérée de violer la loi : ce qui suppose connaissance et liberté. Au for externe, du moment qu'il y a eu violation de la loi par un acte extérieur, le dol est présumé jusqu'à preuve du contraire. S'il n'y a pas eu dol — au sens ainsi défini — il pourra y avoir eu *faute* soit parce que le délinquant ignorait d'une ignorance coupable la loi qu'il a violée, soit parce qu'il a omis de prendre toutes les précautions obligatoires. Dans l'un et l'autre cas, le délit est imputable; mais toutes les causes qui augmentent, diminuent, ou suppriment le dol ou la faute, augmentent, diminuent ou suppriment par le fait même l'imputabilité du délit. C. 2199, 2200.

1. Ceux qui n'ont pas l'*usage actuel de la raison* sont incapables de délit. Ceux qui sont *habituellement* privés de l'usage de la raison, bien que parfois ils aient des intervalles lucides, ou paraissent sains d'esprit dans certains raisonnements ou certains actes, sont cependant présumés incapables de délit. Si un délit a été commis en *état d'ébriété*, il faut voir si l'ébriété a été volontaire ou non. Si l'ébriété a été volontaire, le délit reste imputable, mais la responsabilité est moindre que si le délit avait été commis par une personne en pleine possession d'elle-même, sauf cependant si le délinquant s'est enivré exprès pour commettre son délit ou pour que son ébriété lui serve d'excuse. Si l'ébriété a été involontaire, le délit commis dans cet état n'est pas imputable si l'ébriété enlevait complètement l'usage de la raison; la responsabilité n'est que diminuée si l'ébriété laissait subsister partiellement l'usage de la raison. On doit appliquer ces mêmes principes aux autres circonstances occasionnant, comme l'ébriété, des troubles mentaux.

La *faiblesse d'esprit* diminue la responsabilité mais ne la supprime pas entièrement. C. 2201.

2. L'*ignorance* de la loi, si elle n'est pas coupable, enlève toute responsabilité. Si elle est coupable, la responsabilité est plus ou moins grande, suivant que l'ignorance est plus ou moins coupable. Et ce que le Code dit ici de l'ignorance, il faut aussi l'appliquer, dit-il, à l'inadvertance et à l'erreur. C. 2202.

3. Si quelqu'un a violé une loi pour avoir *omis de prendre les précautions* obligatoires, c'est au juge à apprécier prudemment d'après les circonstances sa responsabilité. S'il a prévu la chose, et qu'il n'ait pourtant pas pris pour l'éviter les précautions que n'importe quel homme sérieux eût prises, sa faute est *proxima dolo*. Un cas fortuit qui ne peut être prévu, ou qui prévu ne peut être évité, n'est absolument pas imputable. C. 2203.

4. Si le délinquant est *mineur*, à moins de preuve contraire sa responsabilité est moindre, et d'autant moindre qu'il se rapproche plus de l'enfance (sept ans). C. 2204.

5. La *violence* physique qui enlève toute faculté d'agir exclut absolument le délit. De même, la *crainte grave* (même si elle ne l'est que relativement), la *nécessité*, et même un *grave inconvénient*, suppriment le plus souvent et complètement le délit, s'il s'agit de lois purement ecclésiastiques; mais si l'acte est intrinsèquement mauvais, ou s'il tourne au mépris de la foi ou de l'autorité ecclésiastique ou au dommage des âmes, ces causes ne font que diminuer la responsabilité, sans la supprimer.

La *légitime défense* contre un injuste agresseur supprime entièrement le délit, si l'on se maintient dans les limites de ce que permet cette légitime défense; sinon, la responsabilité n'est pas diminuée. Il en faut dire autant du cas où le délinquant a été *provoqué*. C. 2205.

6. La *passion*, si elle a été volontairement et délibérément excitée ou entretenue, loin de diminuer la responsabilité l'augmente plutôt. Si elle n'a pas été volontairement excitée ou nourrie, elle la diminue plus ou moins, selon qu'elle est plus ou moins violente; et elle la supprime complètement si elle précède et empêche toute délibération de l'esprit et tout consentement de la volonté. C. 2206.

7. Parmi les *circonstances aggravantes*, le Code signale (sans exclure les autres) : la *dignité* du délinquant ou de la personne offensée; — le fait d'*abuser* de son autorité ou de son office pour commettre un délit; — la *récidive*. Il y a récidive, au sens canonique, lorsque celui qui a été condamné pour un délit en commet de nouveau un autre *de même genre* et dans des circonstances telles que l'on peut raisonnablement en conclure qu'il persiste dans ses mauvaises dispositions. Il y a lieu de tenir compte surtout des circons-

tances de temps, v. g., s'il commet le nouveau délit peu après sa condamnation. Celui qui commet à plusieurs reprises des délits d'un *genre différent* n'est pas à proprement parler un récidiviste ou relaps, mais cette circonstance augmente sa culpabilité. C. 2207, 2208.

8. Le Code étudie avec détail, au c. 2209, la question de la *complicité* ou de la *coopération* dans les délits.

a) Coopérateurs principaux. Si plusieurs personnes s'entendent et s'unissent physiquement pour commettre un délit, elles sont toutes considérées comme coupables de la même manière *(eodem modo)*, sous réserve des circonstances particulières qui augmentent ou diminuent la culpabilité de telle ou telle d'entre elles.

Si, par sa nature même, le délit exige des complices, chacun des coupables a la même culpabilité, à moins que les circonstances n'indiquent le contraire. Si, en fait, plusieurs personnes ont coopéré à un délit de telle sorte que sans leur intervention le délit n'eût pas été commis, elles sont toutes, *ceteris paribus*, aussi responsables que celui qui le commet. Rentrent dans cette catégorie non seulement le *mandant* qui par l'ordre qu'il donne de commettre le délit en est le cause morale principale, le principal auteur, dit le Code; mais tous ceux qui poussent au délit ou y concourent de quelque manière que ce soit. C. 2209, § 1-3.

Tous ces complices principaux jusqu'ici énumérés sont *solidairement* responsables, et obligés solidairement aux frais et à la réparation des dommages, même si le juge ne les a condamnés aux frais et aux dommages que pour leur quote-part. C. 2211. Par conséquent, si quelques-uns des complices ne peuvent pas payer leur quote-part d'indemnité, les autres (le dernier même, s'il n'en restait qu'un seul) seraient tenus d'indemniser intégralement la personne lésée.

b) Les complices, dont la coopération n'a pas été nécessaire, mais dont le concours a seulement facilité le délit — délit qui aurait été commis même sans ce concours — ont une moindre responsabilité. *Ibid.*, § 4.

Celui qui, par une rétractation faite en temps opportun, a pleinement et totalement supprimé son influence sur l'accomplissement du délit, est libéré de toute responsabilité juridique, même si l'exécuteur commet quand même le délit, pour d'autres causes qui lui sont personnelles. Si cette influence n'est efficacement rétractée qu'en partie, cette rétractation diminue mais ne supprime pas la responsabilité. § 5.

Si la coopération apportée au délit n'a consisté que dans la négligence avec laquelle on s'est acquitté de son office, le « fonctionnaire » négligent est responsable dans la mesure où il devait par devoir d'état empêcher le délit. § 6.

c) Une fois le délit commis et pleinement constitué, le fait d'en faire l'éloge, de participer aux bénéfices réalisés, de cacher et de donner asile au délinquant, et autres actes semblables, peuvent constituer et constituent de fait de nouveaux délits, si la loi a porté une peine contre ces actes, mais s'il n'y a pas eu avec le délinquant d'entente préalable au sujet de ces actes, ils ne rendent pas leurs auteurs responsables du délit commis. C. 2209, § 7.

5° Un délit donne naissance à une double action judiciaire : une action *pénale* en vue de déclarer la peine encourue ou d'en infliger une, et de demander les satisfactions convenables; — une action *civile* en dommages-intérêts, si ce délit a été pour quelqu'un cause de dommages. Cette double action doit se poursuivre suivant les règles ordinaires de la procédure (voir JUGEMENTS), et le même juge chargé au criminel de punir le délit peut à la demande de la partie lésée examiner et juger l'action civile introduite. C. 2210.

6° Toutes les fois : 1. que l'on commet (ou que l'on omet) un acte, et que de sa nature cet acte ou cett omission conduit au délit; mais, que 2. l'on ne va pas jusqu'au bout de l'œuvre délictueuse, soit parce que l'on renonce à son projet, soit parce que, ayant choisi des moyens inaptes ou insuffisants, on ne peut achever le délit, — il y a, non pas délit, mais *tentative de délit.*

Si tous les actes faits (ou omis) conduisent de leur nature au délit, et suffisent à le « consommer », et que la non-consommation du délit soit due seulement à l'intervention d'une autre cause étrangère à la volonté du délinquant, le Code donne à cette tentative de délit plus grave le nom de *délit avorté (delictum frustratum).*

Le Code rapproche de la tentative de délit l'action de celui qui essaye de faire commettre un délit par un autre, mais sans y parvenir.

Si la tentative de délit est l'objet d'une loi pénale particulière, cette tentative constitue un véritable délit.

La tentative de délit a son imputabilité propre, d'autant plus grande qu'elle approche davantage du délit consommé; cette imputabilité est toutefois moindre que celle du délit consommé. Elle est même nulle dans le cas suivant.

Celui qui spontanément s'arrête dans l'exécution de l'œuvre délictueuse est exempt de toute responsabilité juridique si sa tentative de délit n'a produit ni dommage ni scandale. C. 2213, § 1 et 3.

Le délit avorté *(delictum frustratum)* est plus grave que la simple tentative de délit. *Ibid.*, § 2. — Nous étudierons ailleurs les différents délits, et les peines dont ils sont frappés (v. PEINES).

F. CIMETIER.

DELPHINE ET ELZÉAR. — Née au château de Puimichel en Provence, l'an 1284, Delphine eut pour père Guillaume de Signe, de la maison de Glandèves, et pour mère Delphine de Barras. Elle devint orpheline à l'âge de sept ans et voua à Dieu sa virginité. Sans tenir compte de cet engagement qu'il ignorait d'ailleurs, Charles II, roi de Sicile et comte de Provence, la fiança au jeune Elzéar, comte de Sabran. Au jour du mariage contracté quatre ans après, Delphine détermina son mari à suivre son exemple et tous deux vécurent dans la continence. Pour se soutenir dans leur résolution, ils entrèrent dans le tiers ordre de saint François, menèrent une vie pénitente et mortifiée, firent refleurir la religion sur leurs vastes domaines. Envoyé comme ambassadeur à la cour du roi de France, Elzéar mourut à Paris, le 27 septembre 1323. Delphine vécut assez longtemps pour voir Elzéar canonisé par Urbain V en 1369. Durant les longues années de son veuvage, elle commença par se dépouiller de tous ses biens en faveur des indigents, fit à Naples le vœu de pauvreté, et n'eut pas honte de mendier pour soutenir ses œuvres charitables ou pour assurer sa propre subsistance. Elle se fixa dans la ville d'Apt, où elle passa les quinze dernières années de sa vie. Ce fut là qu'elle fit une sainte mort, le 26 novembre 1369 : on l'inhuma dans l'église des Cordeliers, à côté de son époux. En 1791, les reliques de saint Elzéar et de la bienheureuse Delphine furent transférées de l'église des Cordeliers, qui allait être vendue, dans l'ancienne cathédrale d'Apt où elles reposent.

J. BAUDOT.

DÉLUGE (LE) ET NOÉ. — I. Le récit biblique. II. L'universalité du déluge. III. Récit biblique et récit chaldéen. IV. La prophétie de Noé.

I. LE RÉCIT BIBLIQUE, Gen., VI-IX. — Bien que le récit de la Genèse concernant Noé et le déluge ne comprenne pas moins de quatre chapitres, il nous paraît bon de le reproduire ici en entier (trad. Crampon, 1923) et même, pour fournir un échantillon des

théories de nombreux critiques, de le donner en caractères différents. Le récit serait fait de deux documents. Pour plusieurs versets, les critiques ne s'entendent pas : nous nous attachons à la division qui est ou qui était jadis, semble-t-il, assez communément acceptée. Voir PENTATEUQUE.

VI. 1. Lorsque les hommes eurent commencé à être nombreux sur la surface de la terre, et qu'il leur fut né des filles, 2. les fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles, et ils en prirent pour femmes parmi toutes celles qui leur plurent. 3. Et Iahveh dit : « Mon esprit ne demeurera pas toujours dans l'homme, car l'homme n'est que chair, et ses jours seront de cent vingt ans. »

4. Or les géants étaient sur la terre en ces jours-là, et cela après que les fils de Dieu furent venus vers les filles des hommes et qu'elles leur eurent donné des enfants : ce sont là les héros renommés dès les temps anciens.

5. Iahveh vit que la méchanceté des hommes était grande sur la terre, et que toutes les pensées de leur cœur se portaient chaque jour uniquement vers le mal. 6. Et Iahveh se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il fut affligé dans son cœur, 7. et il dit : « J'exterminerai de dessus la terre l'homme que j'ai créé, depuis l'homme jusqu'aux animaux domestiques, aux reptiles et aux oiseaux du ciel, car je me repens de les avoir faits. »

8. Mais Noé trouva grâce aux yeux de Iahveh.

9. *Voici l'histoire de Noé. Noé était un homme juste, intègre parmi les hommes de son temps; Noé marchait avec Dieu.*

10. *Noé engendra trois fils, Sem, Cham et Japheth.*

11. *Or la terre se corrompit devant Dieu et se remplit de violence.* 12. *Dieu regarda la terre, et voici qu'elle était corrompue, car toute chair avait corrompu sa voie sur la terre.*

13. *Alors Dieu dit à Noé : « La fin de toute chair est venue devant moi, car la terre est pleine de violence à cause d'eux; je vais les détruire ainsi que la terre.* 14. *Fais-toi une arche de bois résineux; tu la feras composée de cellules et tu l'enduiras de bitume en dedans et en dehors.* 15. *Voici comment tu la feras : la longueur de l'arche sera de* 300 *coudées, sa largeur de* 50 *coudées et sa hauteur de* 30. 16. *Tu feras à l'arche une ouverture, à laquelle tu donneras une coudée depuis le toit; tu établiras une porte sur le côté de l'arche, et tu feras un premier, un second et un troisième étage de cellules.* 17. *Et moi, je vais faire venir le déluge, une inondation de la terre, pour détruire de dessous le ciel toute chair ayant en soi souffle de vie; tout ce qui est sur la terrre périra.* 18. *Mais j'établirai mon alliance avec toi; et tu entreras dans l'arche, toi et tes fils, ta femme et les femmes de tes fils avec toi.* 19. *De tout ce qui vit, de toute chair, tu feras entrer dans l'arche deux de chaque espèce, pour les conserver en vie avec toi; ce sera un mâle et une femelle.* 20. *Des oiseaux des diverses espèces, des animaux domestiques des diverses espèces, et de toutes les espèces d'animaux qui rampent sur le sol, deux de toute espèce viendront vers toi, pour que tu leur conserves la vie.* 21. *Et toi, prends de tous les aliments que l'on mange et fais-en provision près de toi, afin qu'ils te servent de nourriture ainsi qu'à eux. »*

22. *Noé se mit à l'œuvre; il fit tout ce que Dieu lui avait ordonné.*

VII. 1. Iahveh dit à Noé : « Entre dans l'arche, toi et toute ta maison, car je t'ai vu juste devant moi au milieu de cette génération. 2. De tous les animaux purs, tu en prendras avec toi sept paires, des mâles et leurs femelles, et de tous les animaux qui ne sont pas purs, tu en prendras deux, un mâle et sa femelle; 3. sept paires aussi des oiseaux du ciel, des mâles et leurs femelles, pour conserver leur race sur la face de toute la terre. 4. Car encore sept jours et je ferai pleuvoir sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits, et j'exterminerai de la face de la terre tous les êtres que j'ai faits. »

5. Noé fit tout ce que Iahveh lui avait ordonné.

6. *Il avait six cents ans quand eut lieu le déluge, une inondation de toute la terre.*

7. Noé entra dans l'arche avec ses fils, sa femme et les femmes de ses fils pour échapper aux eaux du déluge. 8. Des animaux purs et de ceux qui ne sont pas purs, des oiseaux et de tout ce qui rampe sur le sol; 9. chaque paire, mâle et femelle, vint vers Noé dans l'arche, comme Dieu l'avait ordonné à Noé.

10. Et, au bout de sept jours, les eaux du déluge se répandirent sur la terre.

11. *L'an six cent de la vie de Noé, au deuxième mois, le dix-septième jour du mois, en ce jour-là, toutes les sources du grand abîme jaillirent et les écluses du ciel s'ouvrirent,*

12. et la pluie tomba sur la terre durant quarante jours et quarante nuits.

13. *Ce même jour, Noé entra dans l'arche, avec Sem, Cham et Japheth, fils de Noé, la femme de Noé et les trois femmes de ses fils avec eux,* 14. *eux et toutes les bêtes des diverses espèces, tous les animaux domestiques des diverses espèces, tous les reptiles des diverses espèces qui rampent sur la terre, et tous les oiseaux de diverses espèces, tous les petits oiseaux, tout ce qui a des ailes.* 15. *Ils vinrent vers Noé dans l'arche, deux à deux de toute chair ayant souffle de vie.* 16. *Ils arrivaient mâle et femelle, de toute chair, comme Dieu l'avait ordonné à Noé.*

Et Iahveh ferma la porte sur lui.

17. Le déluge fut quarante jours sur la terre; les eaux grossirent et soulevèrent l'arche, et elle s'éleva au-dessus de la terre.

18. *Les eaux crûrent et devinrent extrêmement grosses sur la terre, et l'arche flotta sur les eaux.* 19. *Les eaux, ayant grossi de plus en plus, couvrirent toutes les hautes montagnes qui sont sous le ciel tout entier.* 20. *Les eaux s'élevèrent de quinze coudées au-dessus des montagnes qu'elles recouvraient.* 21. *Toute chair qui se meut sur la terre périt : oiseaux, animaux domestiques, bêtes sauvages, tout ce qui rampe sur la terre, ainsi que tous les hommes.*

22. De tout ce qui existe sur la terre sèche, tout ce qui a souffle de vie dans les narines mourut. 23. Tout être qui se trouve sur la face du sol fut détruit, depuis l'homme jusqu'à l'animal domestique, jusqu'aux reptiles et jusqu'aux oiseaux du ciel; ils furent exterminés de la terre, et il ne resta que Noé et tout ce qui était avec lui dans l'arche.

24. *Les eaux furent hautes sur la terre pendant cent cinquante jours.*

VIII. 1. *Dieu se souvint de Noé, de toutes les bêtes et de tous les animaux domestiques qui étaient avec lui dans l'arche, et Dieu fit passer un vent sur la terre, et les eaux baissèrent;* 2. *les sources de l'abîme et les écluses du ciel se fermèrent,*

et la pluie cessa de tomber du ciel. 3. Les eaux se retirèrent de dessus la terre, allant et revenant,

et elles s'abaissèrent au bout de cent cinquante jours. 4. *Au septième mois, le dix-septième jour du mois, l'arche s'arrêta sur les montagnes d'Ararat.* 5. *Les eaux allèrent se retirant jusqu'au dixième mois; et, au dixième mois, le premier jour du mois, apparurent les sommets des montagnes.*

6. Au bout de quarante jours, Noé ouvrit la fenêtre qu'il avait faite à l'arche, 7. et lâcha le corbeau, qui sortit, allant et revenant, jusqu'à ce que les eaux fussent séchées au-dessus de la terre. 8. Il lâcha ensuite la colombe d'auprès de lui, pour voir si les eaux avaient diminué de la surface de la terre. 9. Mais la colombe, n'ayant pas trouvé où poser la plante de son pied, revint vers lui dans l'arche; parce qu'il y avait encore des eaux à la surface de toute la terre. Il étendit la main et l'ayant prise, il la fit rentrer auprès de lui dans l'arche. 10. Il attendit encore sept autres jours, et il lâcha de nouveau la colombe hors de l'arche, 11. et la colombe revint vers lui sur le soir, et voici, une feuille d'olivier toute fraîche était dans son bec; et Noé reconnut que les eaux ne couvraient plus la terre. 12. Il attendit encore sept autres jours, et il lâcha la colombe; et elle ne revint plus vers lui.

13. *L'an six cent un, au premier mois, le premier jour du mois, les eaux avaient séché sur la terre.*

Noé ôta la couverture de l'arche et regarda, et voici, la surface du sol avait séché.

14. *Au second mois, le vingt-septième jour du mois, la terre fut sèche.*

15. *Alors Dieu parla à Noé, en disant :* « 16. *Sors de l'arche, toi et ta femme, tes fils et les femmes de tes fils*

avec toi. 17. *Toutes les bêtes de toute chair, qui sont avec toi, oiseaux, animaux domestiques, et tous les reptiles qui rampent sur la terre, fais-les sortir avec toi; qu'ils se répandent sur la terre, qu'ils soient féconds et multiplient sur la terre.* » 18. *Noé sortit, lui et ses fils, sa femme et les femmes de ses fils.* 19 *Toutes les bêtes, tous les reptiles et tous les oiseaux, tous les êtres qui se meuvent sur la terre, selon leurs espèces, sortirent de l'arche.*

20. Noé construisit un autel à Iahveh et, ayant pris de tous les animaux purs et de tous les oiseaux purs, il offrit des holocaustes sur l'autel. 21. Iahveh sentit une odeur agréable, et Iahveh dit en son cœur : « Je ne maudirai plus désormais la terre à cause de l'homme, parce que les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse, et je ne frapperai plus tout être vivant, comme je l'ai fait. 22. Désormais, tant que la terre durera, les semailles et la moisson, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront point. »

IX. 1. *Dieu bénit Noé et ses fils et leur dit :* « *Soyez féconds, multipliez et remplissez la terre.* 2. *Vous serez craints et redoutés de toute bête de la terre, de tout oiseau du ciel, de tout ce qui se meut sur la terre et de tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre vos mains.* 3. *Tout ce qui se meut et qui a vie vous servira de nourriture; je vous donne tout cela, comme je vous avais donné l'herbe verte.* 4. *Seulement vous ne mangerez point de chair avec son âme, c'est-à-dire avec son sang* 5. *Et votre sang à vous j'en demanderai compte à cause de vos âmes, j'en demanderai compte à toute bête; de la main de l'homme, de la main de l'homme qui est son frère, je redemanderai l'âme de l'homme.* 6. *Quiconque aura versé le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé, car Dieu a fait l'homme à son image.* 7. *Vous, soyez féconds et multipliez; répandez-vous sur la terre et vous y multipliez.* »

8. *Dieu dit encore à Noé et à ses fils avec lui :* « 9. *Et moi je vais établir mon alliance avec vous et avec votre postérité après vous,* 10. *avec tous les êtres vivants qui sont avec vous, oiseaux, animaux domestiques et toutes les bêtes de la terre avec vous, depuis tous ceux qui sont sortis de l'arche jusqu'à toute bête de la terre.* 11. *J'établis mon alliance avec vous : aucune chair ne sera plus détruite par les eaux du déluge, et il n'y aura plus de déluge pour ravager la terre.* » 12. *Et Dieu dit :* « *Voici le signe de l'alliance que je mets entre moi et vous, et tous les êtres vivants qui sont avec vous, pour toutes les générations à venir.* 13. *J'ai mis mon arc dans la nue, et il deviendra signe d'alliance entre moi et la terre.* 14. *Quand j'assemblerai des nuées au-dessus de la terre, l'arc apparaîtra dans la nue,* 15. *et je me souviendrai de mon alliance entre moi et vous et tout être vivant, de toute chair, et les eaux ne deviendront plus un déluge détruisant toute chair.* 16. *L'arc sera dans la nue et, en le regardant, je me souviendrai de l'alliance éternelle qui existe entre Dieu et tous les êtres vivants, de toute chair, qui sont sur la terre.* » 17. *Et Dieu dit à Noé :* « *Tel est le signe de l'alliance que j'ai établie entre moi et toute chair qui est sur la terre.* »

18. Les fils de Noé qui sortirent de l'arche étaient Sem, Cham et Japheth; et Cham était père de Chanaan. 19. Les trois sont les fils de Noé, et c'est par eux que fut peuplée toute la terre.

20. Noé, qui était cultivateur, commença à planter de la vigne. 21. Ayant bu du vin, il s'enivra, et il se découvrit au milieu de sa tente. 22. Cham, père de Chanaan, vit la nudité de son père, et il alla le rapporter dehors à ses deux frères. 23. Alors Sem avec Japheth prit le manteau de Noé et, l'ayant mis sur leurs épaules, ils marchèrent à reculons et couvrirent la nudité de leur père. 24. Comme leur visage était tourné en arrière, ils ne virent pas la nudité de leur père. Lorsque Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce que lui avait fait son plus jeune fils, 25. et il dit :

Maudit soit Chanaan!
Il sera pour ses frères le serviteur des serviteurs.

26. Puis il dit.

Béni soit Iahveh, Dieu de Sem,
et que Chanaan soit son serviteur!
Que Dieu donne de l'espace à Japheth,
Qu'il habite dans les tentes de Sem,
et que Chanaan soit son serviteur!

28. *Noé vécut après le déluge trois cent cinquante ans.* 29. *Tous les jours de Noé furent de neuf cent cinquante ans, et il mourut.*

Évidemment, dans ce partage des quatre chapitres bibliques qu'on vient de lire, il est des sectionnements fort douteux et sur lesquels on pourra toujours discuter. Mais, à dire vrai, je ne crois pas que, dans l'ensemble, ce partage soit absurde, invraisemblable et nullement motivé. Ce n'est pas seulement sur les noms différents « Dieu » *(Elohim)* et « Iahveh » qui figurent respectivement dans l'un ou dans l'autre récit, que s'appuie l'opinion des critiques; mais l'un et l'autre récits, ainsi reconstitués, ont bien leur cachet propre et, par leur distinction, éclaircissent certaines difficultés — assez minimes, du reste — qu'on s'explique plus malaisément sans cela. Et surtout, quand ils sont étudiés, non plus isolément, mais dans le tout que forme la Genèse, en connexion avec les chapitres qui précèdent ou qui suivent, l'hypothèse des critiques n'apparaît plus aussi arbitraire qu'on est tenté de le penser de prime abord. J'ajoute (voir PENTATEUQUE) que, dans son décret du 27 juin 1906, la Commission biblique permet de penser que Moïse a utilisé *divers documents* antérieurement écrits ou rédigés sous sa responsabilité personnelle.

Quoi qu'il en soit de cette question plutôt littéraire, l'authenticité mosaïque et l'historicité de notre récit sont sauves et restent, pour nous, hors de cause. Venons-en donc, sans plus tarder, à quelques explications nécessaires.

1. *Cause morale et causes physiques du déluge.* — Par « fils de Dieu » et « filles des hommes », les savants catholiques admettent communément aujourd'hui qu'il s'agit des descendants de Seth et des descendants de Caïn, les premiers bénis de Dieu et les seconds maudits par lui dans la personne de leur criminel ancêtre. Du mariage des Séthites avec les filles de Caïn naquirent ces humains charnels et violents, dont les tristes exploits déterminèrent Dieu à punir la terre, à détruire l'humanité coupable. — Quant aux causes physiques du déluge, la Genèse en assigne deux : la pluie et l'invasion des mers. Comment celle-ci s'est-elle produite ? Soulèvements des eaux projetées sur les continents par des éruptions volcaniques, soulèvements de montagnes ou effondrements de continents refoulant les mers sur la terre habitée, etc. ? La Bible ne nous le dit pas, mais nous savons que Dieu est le maître souverain des éléments.

2. *L'arche.* — Elle fut construite non pas pour naviguer, mais seulement pour contenir et porter une forte cargaison, tout en bien flottant et en se tenant bien sur l'eau. On a calculé que si, dans le récit génésiaque, il s'agit de la coudée humaine (0 m. 50 environ), l'arche cubait un peu plus de 55 000 mètres. Le séjour dans l'arche dura toute une année. C'est sur les montagnes d'Ararat qu'elle s'arrêta. Notre Vulgate traduit par « montagnes d'Arménie ». On a essayé vainement de préciser davantage. — Ajoutons, sans insister, que l'arche de Noé est devenue, dès les origines chrétiennes, une figure de l'Église, « hors de laquelle il n'y a pas de salut : » on ne saurait imaginer de symbole plus naturel et plus expressif.

Alliance de Dieu avec Noé. — A la sortie de l'arche, Noé construit un autel et offre des holocaustes : c'est la première fois que la Bible fait mention d'holocauste et d'autel; on n'en doit pas conclure qu'ils fussent inconnus auparavant. Mais c'est bien alors que, tout en permettant à l'homme de manger de la chair des animaux, Dieu lui interdit de manger de la chair « avec son sang ». Dieu renouvelle la bénédiction qu'il avait déjà accordée à Adam; il fait alliance avec Noé et, on pourrait dire, avec tous les êtres vivants, et promet qu' « aucune chair ne sera plus détruite par les

eaux du déluge. » Comme signe de cette alliance éternelle, il donne l'arc-en-ciel. Certes, « ce phénomène n'était pas nouveau; il avait dû se produire toutes les fois que les rayons solaires tombaient sur des nuages qui se dissolvaient en gouttes de pluie. Mais un phénomène, quoiqu'il ne soit pas nouveau, peut être choisi comme un signe, de même qu'une pierre ou une colonne déjà existante peut devenir la marque d'une limite ou d'une frontière entre deux possessions. »

II. Universalité du déluge. — On a beaucoup écrit sur cette question. De quelle universalité faut-il entendre ce que dit la Bible ? L'auteur sacré emploie des termes si généraux qu'il semble parler d'une universalité absolue, s'étendant à la terre tout entière. Et c'est bien ainsi que les anciens commentateurs le comprenaient. Mais aujourd'hui théologiens et exégètes s'en tiennent à une universalité plus ou moins restreinte. Souvent, disent-ils, la Bible se sert des expressions « toute la terre », « tous les hommes », pour ne désigner, manifestement, que le monde ou les peuples avec qui sont en relation ceux qui s'expriment ainsi. De plus, ajoute-t-on, c'est un principe certain et proclamé par l'Église qu'il ne peut y avoir de contradiction entre la véritable science et la parole de Dieu. Or la zoologie et la physique ne permettent pas de penser à une universalité absolue : l'arche n'eût pas été assez grande pour contenir tant de milliers d'espèces animales avec la nourriture nécessaire pour une année; d'autre part, la pluie et l'invasion des océans n'eussent pas suffi à submerger des montagnes hautes de plus de 8 000 mètres. Bien d'autres difficultés pourraient être mentionnées, dont on ne se tirerait pas sans entasser inutilement miracles sur miracles.

Mais où s'arrêter ?

La plupart veulent que toute la terre alors habitée par la race humaine ait été inondée et que toute cette race, à l'exception des huit personnes renfermées dans l'arche, ait péri dans le déluge. Saint Pierre, I Pet., III, 19, 20; II Pet., II, 5, ne dit-il pas nettement que huit personnes seulement ont échappé au déluge ? A quoi les exégètes, assez clairsemés, qui limitent davantage l'étendue du cataclysme et vont jusqu'à le restreindre aux populations qui entouraient la famille de Noé, répondent que sans doute l'apôtre n'entend parler que du monde au milieu duquel vivait ce patriarche. Puisqu'on ne se croit lié ni par les expressions si catégoriques de la Bible ni par le sentiment commun de la tradition quand il s'agit de l'universalité absolue du déluge, pourquoi, demandent ces exégètes audacieux, voudrait-on nous refuser la liberté qu'on revendique pour soi-même? Ils prétendent, au surplus, que maints arguments, scientifiques, ethnologiques, etc., pourraient être apportés en leur faveur. Bien entendu, les partisans de l'*universalité humaine* du déluge font à tous ces arguments une réponse plus ou moins plausible, plus ou moins spécieuse.

Notre conclusion sera celle du *Dictionnaire de la Bible*, art. *Déluge*, col. 1356 : « Si les sciences établissaient par une démonstration rigoureuse ou par un ensemble d'indications précises et convergentes la non-universalité anthropologique du déluge, on devrait admettre que le récit biblique ne s'y oppose pas. Mais les sciences n'ont pas encore jusqu'à présent établi ce fait, et on peut satisfaire à leurs légitimes exigences actuelles en reculant la date du déluge. Il n'est donc pas nécessaire d'adopter le sentiment qui restreint le déluge à une partie de l'humanité. On n'y serait contraint que si la non-universalité devenait une vérité incontestable, et on pourrait le faire, puisque la foi n'y apporte pas obstacle. En attendant, il est sage et prudent de s'en tenir à la seconde opinion, l'opinion modérée, d'après laquelle le déluge a été universel relativement à la terre habitée par les hommes, non relativement à tous les continents et à tous les animaux. »

III. Récit biblique et récit chaldéen. — Le récit chaldéen du déluge a été découvert en 1872; on peut le lire, soit dans F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 309-325, soit dans P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, p. 100-125. D'autres textes ont été trouvés plus récemment. La parenté entre le texte génésiaque et le texte chaldéen n'est pas douteuse. Voici ce qu'en écrivait P. Dhorme, dans J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, Paris, 1911, t. I, p. 159 : « La tradition chaldéenne est muette sur le péché originel. Par contre, le déluge s'y retrouve très détaillé. Les traits les plus caractéristiques du déluge biblique y sont déjà en germe. Qu'il nous suffise de signaler le passage où le Noé babylonien atterrit sur le mont Nisir et ouvre la fenêtre de l'arche pour voir la crue des eaux. Il lâche successivement une colombe, une hirondelle, un corbeau; après quoi, il sort de l'arche pour offrir son sacrifice aux dieux. Ce qui sépare d'une façon absolue le déluge babylonien du déluge biblique, c'est que le premier est contaminé par une mythologie de mauvais aloi... »

La parenté des deux textes peut, du reste, s'expliquer de diverses façons. Le récit de Moïse n'est-il qu'une simple épuration de la tradition chaldéenne, écrite ou non ? Il ne semble pas, car celle-ci ne paraît pas avoir contenu certains détails, qui sont à considérer, du texte biblique. L'un et l'autre paraîtraient bien plutôt provenir d'une source commune, qui se serait gardée beaucoup plus purement dans le canal hébraïque.

Ce qui est sûr, du moins, c'est que cette parenté, de quelque manière qu'on cherche à en rendre compte, ne doit pas nous empêcher de reconnaître l'historicité du récit mosaïque. On conçoit sans peine qu'une tradition ait pu se conserver intacte dans une race, dans une famille spécialement protégée par Dieu, ou encore qu'une tradition contaminée et faussée ait été épurée et redressée par une révélation divine. — Pour confirmer le caractère historique des chapitres génésiaques, on fait souvent valoir ce fait, que, à l'exception sans doute des nègres, tous les peuples ont gardé quelque souvenir du déluge universel. Mais peut-être serait-il prudent de ne pas attacher trop d'importance à ce genre d'argument : les facultés humaines, qui sont identiques chez tous les peuples primitifs, ne pourraient-elles pas avoir produit, chez beaucoup, des légendes analogues ? Ou, encore, n'y aurait-il pas là simplement une légende née déjà avant la dispersion de l'humanité primitive et que les différents peuples auraient conservée assez fidèlement ?

IV. La prophétie de Noé. — Pour punir Cham de son manque de respect filial, Dieu le châtie en la personne de son fils Chanaan; mais Cham ou Chanaan, c'est bien des Chamites qu'il s'agit. Or le souhait prophétique de Noé s'est accompli : il y a beau temps qu'ils ont fait place aux fils de Sem et de Japheth, aux Sémites et aux Aryas. Et aujourd'hui, ils ne jouissent nulle part d'une vie indépendante. « Chanaan sera pour ses frères le serviteur des serviteurs : » n'est-il pas curieux que cette vieille parole soit, de nos jours encore, une aveuglante réalité ?

De même, pour la bénédiction de Sem et de Japheth. Iahveh a été, réellement, le « Dieu de Sem », puisque c'est à la famille de Sem qu'il continua de se révéler et que c'est un fils de Sem, Abraham, qu'il choisit pour en faire le père de son peuple. Quant à Japhéth, conformément à son nom qui veut dire *se dilater*, ne voyons-nous pas que son audacieuse descendance,

audax Iapeti genus, s'est merveilleusement développée au point de remplir l'univers entier ?

Que le « Dieu de Sem », qui, par les fils de Sem, est devenu ou redevenu le Dieu de l'humanité entière, ne cesse de nous bénir, nous, les derniers-nés de Japheth !

E. Mangenot, art. *Déluge*, dans *Dict. de la Bible*, t. II, col. 1343-1358.

J. Bricout.

DÉMOCRATIE. — D'une manière générale, la démocratie est la participation du peuple à l'exercice du pouvoir, soit directement, soit par des représentants élus, et l'exercice de ce pouvoir spécialement pour le bien du peuple. « Pour le peuple et par le peuple » : cette formule de Lincoln traduit bien les pensées de tous quand on prononce le mot de démocratie.

Dans la première partie de la formule : « Pour le peuple », celui-ci est l'objet passif des soins de l'autorité. Dans la seconde partie : « Par le peuple », il devient le dépositaire actif de cette autorité; or cette autorité, il peut l'exercer plus ou moins heureusement sur un double terrain, le terrain politique et le terrain économique. D'où les divisions de ce travail : I. La démocratie dans l'ordre social. II. Sur le terrain politique. III. Sur le terrain économique. IV. Vices et remèdes.

I. La démocratie dans l'ordre social — C'est le sociologue italien Toniolo qui a donné la meilleure définition de la démocratie — dans le sens où nous l'entendons ici — « une organisation de la société civile dans laquelle toutes les forces sociales, juridiques et économiques, en possession de leur plein développement hiérarchique et dans la proportion propre à chacune d'elles, coopèrent de telle sorte au bien commun que le dernier résultat de leur action tourne à *l'avantage plus particulier des classes inférieures.* »

Ce concept est proprement une création du christianisme. « Les aveugles voient, les sourds entendent et l'Évangile est annoncé aux pauvres, » ces paroles de Jésus-Christ commencent une ère nouvelle dans les sociétés humaines. Désormais une nouvelle tâche est assignée aux grands : le service des petits. Et le souverain Juge leur demandera explicitement, avant de les introduire au Royaume, s'ils ont nourri, désaltéré, vêtu les petits et en eux Jésus-Christ lui-même.

L'idée *essentielle* de la démocratie était née. Législateurs, magistrats, nobles, bourgeois, prêtres et rois, sans rien perdre de leur dignité, sont les serviteurs obligés du peuple. Voir Catholicisme social. Tel est le précepte formel du Christ, et il devient la loi de la société chrétienne.

Ces grandes choses : l'égalité religieuse, la dignité intrinsèque de la personne humaine, l'État évincé du domaine des consciences et, pour le reste, devenu un moyen au service du bien de tous, les supériorités sociales obligées de travailler pour le bien des inférieurs, constituaient la démocratie *essentielle* à laquelle le paganisme n'avait même jamais songé; en outre elles étaient la condition nécessaire pour que les peuples pussent évoluer, à l'heure voulue, vers de plus hautes destinées.

II. Sur le terrain politique. — Après avoir été pendant des siècles l'objet de tant de soins, après avoir été instruit, moralisé, éduqué, élevé, le peuple — là où toutes ces forces chrétiennes ont convergé vers lui et où il y a été docile — ne peut-il pas devenir capable, d'abord d'acclamer les chefs politiques, puis de les choisir parmi ceux qu'il aura jugés les plus dignes, dans la commune, dans la région, dans la nation ? Qui oserait dire : non ?

1. *En doctrine.* — Ici nous sommes sur un terrain libre et laissé par l'Église aux discussions des hommes et aux multiples et indéfinies variétés des temps et des lieux. L'essentiel de la formule pour elle est « pour le peuple » et sur ce point-là, elle exige l'adhésion et l'union de tous ses enfants. Pour le reste, elle veut rester neutre, parce que les formes politiques ne sont pas de son ressort et sont, à ses yeux, chose secondaire. « S'il s'agit de questions purement politiques, du meilleur genre de gouvernement, de tel ou tel système d'administration civile, des divergences honnêtes sont permises. » Encycl. *Immortale Dei.* « L'Église, nous dit Pie X, dans sa lettre du 25 août 1910, a toujours laissé aux nations le souci de se donner le gouvernement qu'elles estiment le plus avantageux pour leurs intérêts. Ce que nous voulons affirmer encore une fois après notre prédécesseur, c'est qu'il y a erreur et danger à inféoder, par principe, le catholicisme à une forme de gouvernement. » Monarchie, aristocratie, démocratie sont les trois formes classiques de gouvernement que l'Église admet, leur demandant de respecter au moins les lois essentielles de l'ordre. Canoniser ou anathématiser en son nom l'une ou l'autre de ces formes politiques, c'est la blesser.

Dire que la démocratie conduit *nécessairement* à la démagogie, ou dire que la monarchie équivaut à la tyrannie, sont aussi contraires à son enseignement qu'à la raison. Affirmer que la démocratie ne peut être qu'une ouvrière de mort; que la France ne peut cesser d'être catholique et monarchique sans cesser d'être la France, comme le foie ne peut cesser de produire de la bile sans cesser d'être un foie; faire rentrer une forme politique dans ce qu'on appelle l'ordre nécessaire pour toutes les sociétés et toujours identique dans son fond, ne se modifiant pas plus que les lois de la pesanteur; tenir pareil langage, c'est confondre le passager et l'immuable, le temporel et l'éternel, le divin reçu en dépôt avec l'humain qui varie en s'adaptant. Les théologiens pourront bien — comme saint Thomas — dire que l'unité de direction dans une monarchie est une marque de sa supériorité *en soi.* Mais le grand Docteur ajoutera : « La royauté n'est la meilleure de toutes [les formes gouvernementales] que si elle n'est point corrompue; or, en vertu de la grande puissance qui est accordée au roi, aisément la royauté dégénère en tyrannie, à moins que le potentat ne soit doué d'une parfaite vertu... Mais la parfaite vertu se trouve en bien peu d'hommes. » *Comment. in libros Ethicorum*, l. X, lect. VIII; *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CV, a. 1, ad 2um. Il écrira même dans son *De regimine principum :* « Sous un régime injuste, plus il y a d'unité dans le pouvoir, plus le pouvoir est malfaisant. La tyrannie est donc plus dangereuse qu'une aristocratie corrompue, ou oligarchie, et celle-ci plus dangereuse que la démocratie. » L. I, c. III.

En résumé, l'Église laisse s'accomplir les évolutions et les transformations politiques, sans jamais s'enchaîner, ni se compromettre par des glorifications enthousiastes ou par des oppositions chagrines.

Elle laisse faire, mais elle veille; elle veille sur les notions fondamentales communes à toutes les formes politiques : respect de l'autorité, origine divine de l'autorité, respect des supériorités et des inégalités sociales, etc. Lamennais prétendra-t-il que la révolution démocratique est la condition indispensable d'un renouveau chrétien ? L'encyclique de Grégoire XVI, *Mirari vos*, le condamnera. Pie IX censurera, non l'attribution démocratique du pouvoir à la multitude, mais la seule souveraineté du nombre et de la force à l'exclusion du droit (*Syllabus*, prop. 60); non le fait de s'incliner devant le droit des majorités, mais celui d'oublier la condition essentielle, à savoir que ces majorités elles-mêmes doivent s'incliner devant la justice et le bien commun. Si le modernisme un jour prétend introduire la démocratie dans l'Église, Pie X

ne le permettra pas, non parce que la démocratie est mauvaise en soi, mais parce que l'Église a reçu de son divin Fondateur une constitution qui ne peut pas plus se modifier que la mission pour laquelle elle l'a reçue. Si même une organisation que Pie X avait beaucoup encouragée et aimée — le Sillon — semble un moment transformer le fait démocratique en un idéal obligatoire et nécessairement uni à la loi chrétienne, le pape l'arrêtera, voulant garder sa noble indépendance vis-à-vis de tous les régimes afin de pouvoir les moraliser tous.

2. *Le fait.* — Mais l'Église sait aussi reconnaître le fait démocratique et l'utiliser pour accomplir son œuvre, au lieu de le bouder inutilement. « Dans certaines époques et sous certaines lois, la participation plus ou moins grande du peuple au pouvoir n'est pas seulement chose utile, elle devient *un devoir.* » Ainsi parle Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei.* Trois ans plus tard (20 juin 1888), il écrivait dans l'encyclique *Libertas præstantissimum :* « Préférer pour l'État une constitution tempérée par l'élément démocratique n'est pas en soi contre le devoir, à condition qu'on respecte la doctrine catholique sur l'origine et l'exercice du pouvoir public. Des diverses formes du gouvernement, pourvu qu'elles soient en elles-mêmes aptes à procurer le bien des citoyens, l'Église n'en rejette aucune. »

« On ne peut nier, disait Mgr Doutreloux, évêque de Liége, dans sa fameuse lettre pastorale du 14 janvier 1894, l'existence d'un mouvement démocratique universel : le Saint-Père, au mois de mars dernier, nous l'affirmait dans les termes mêmes que nous venons d'employer... Ce serait une fausse prudence... que de se refuser, dans le choix des moyens d'action, à tenir compte suffisamment de faits très réels et très graves qui dominent la situation. »

III. Sur le terrain économique. — C'est ici un nouveau champ d'action où la démocratie veut aussi s'établir. L'encyclique *Rerum novarum* a admis en principe sa légitimité par la reconnaissance du droit syndical aussi bien que d'une législation protectrice des faibles. Faudra-t-il aller jusqu'au droit de regard et jusqu'à la cogestion ? Voir Cogestion. Là encore l'Église se tient dans la neutralité. Là encore elle regarde, elle attend et aussi elle veille.

Elle veille à l'observation de la justice, à la diffusion de la loi d'amour fraternel dans les cœurs et dans les organismes nouveaux créés ou à créer.

Les régimes économiques ne sont pas plus de son ressort que les régimes politiques; pourvu qu'ils ne soient pas un obstacle à la pratique de la vertu et à l'obtention de la fin dernière, elle les accepte, souhaitant d'ailleurs que, dépassant ce strict minimum négatif, ils ne se contentent pas de ne pas être un obstacle, mais qu'ils deviennent, si possible, une aide qui facilite son action.

IV. Vices et remèdes. — Quelque légitime que soit le régime démocratique, il est évident que, dans les temps actuels, il souffre de tares et est atteint de vices qui pourraient amener sa ruine. Il y a une crise presque universelle de la démocratie. Trop souvent, en effet, elle se paie de mots, confondant liberté avec licence, égalité avec égalitarisme; elle est accaparée par les politiciens au lieu d'être conduite par des hommes politiques; elle travaille mal dans ses organismes législatifs, faute de relations avec les organismes professionnels, industriels, commerciaux et agricoles; elle est empoisonnée surtout par un matérialisme dégradant et un anticléricalisme grossier.

La démocratie a donc un besoin urgent de trois choses : l'organisation, l'instruction, la moralisation. Travailler à cette organisation et à cette instruction est le rôle de tous les citoyens, et en particulier des catholiques. Travailler à la moralisation de la démocratie est surtout le devoir du clergé séculier et régulier, selon ces belles paroles de Léon XIII par lesquelles nous voulons clore ce trop bref aperçu :« C'est sur le peuple que repose, aujourd'hui plus que jamais, le salut des États. Il faut donc connaître de près les multitudes si souvent exposées, non seulement à l'indigence et au travail, mais encore à toutes sortes de pièges et de dangers; il faut avec amour les aider, en les instruisant, en les conseillant, en les consolant. Voilà le devoir des clercs de tout ordre. » *Lettre au ministre général des Frères mineurs,* 1899.

Ch. Calippe, *L'éducation chrétienne de la démocratie;* Em. Giraud, *La crise de la démocratie et les réformes nécessaires du pouvoir législatif,* Paris, 1925; Eug. Duthoit, *Le suffrage de demain,* Paris, 1900; Ch. Benoist, *La crise de l'État moderne,* Paris, 1898; Schwalm, art. *Démocratie,* dans le *Dict. de théologie catholique.*

Paul Six.

DÉMONS (Iconographie). — I. Dans les arts païens. II. Dans l'art chrétien.

I. Dans les arts païens. — C'est à des dieux, dont la puissance met parfois en échec celle des divinités bienfaisantes, que la plupart des religions païennes attribuent l'empire du Mal et de l'Ombre. Toutes les nuances de la crainte jusqu'à la plus affreuse et tremblante épouvante leur font cortège; mais c'est surtout dans la figuration des démons, leurs serviteurs et parfois leurs fils ou leurs créatures, que se révèle le caractère de chaque peuple.

L'Assyrien farouche et cruel, par exemple, croyait l'air et la terre peuplés de puissances mystérieuses et terribles sous l'effroi desquelles il était subjugué. On connaît la statuette de bronze du démon du *Vent du Sud-Est,* conservée au musée du Louvre: l'artiste s'y révèle un maître; mais quelle humanité hideuse il allie à une âpre bestialité dans ce corps terminé par d'affreuses et robustes pattes griffues, surmonté d'un mufle de lion au rictus cruel et aux yeux en boule, muni de quatre ailes rigides et fortes!

Le génie des Grecs au contraire les éloignait des figures d'horreur; et leur mythologie connaît peu de démons. Cependant les *Kères,* les *Harpies,* les *Érinnyes,* sont représentées par les arts; et si la poésie se plut à décrire ces dernières avec des traits sévères et nobles, l'art populaire des peintres céramistes en voulut faire des objets d'effroi et entremêla leurs cheveux de serpents. Ces démons grecs sont généralement noirs ou bleus, pourvus de longues ailes et d'un visage terrible; mais il y a une énorme différence entre eux et les créations monstrueuses de races plus rudes.

Chez certains peuples, l'artiste malin semble vouloir se venger par le ridicule de la crainte qu'il ressent encore. Ainsi procèdent les Japonais. Leurs *oni* — terme générique sous lequel se trouvent désignés tous les diables — sont représentés dans les occupations et les postures les plus bizarres. La tête carrée surmontée d'une ou deux cornes au-dessus du front, les sourcils broussailleux, la bouche large et garnie de crocs, les pieds et les mains pourvus de deux ou trois fortes griffes, ils ont bien encore quelque ressemblance avec des diables effrayants, mais il ne faut pas les prendre trop au sérieux. Ils ont parfois été autorisés à servir les saints ou à s'employer au temple; il arrive même qu'ils se convertissent au bouddhisme et renoncent à leur condition première. On voit tout le parti qu'un art plein de finesse put tirer de ces circonstances... Cependant ils sont devenus les auteurs de tous les accidents et de tous les maux; aussi, la veille du nouvel an, les chasse-t-on des demeures en les accablant selon certains rites sous une grêle de pois grillés; et c'est là encore un thème soigneusement recueilli par les artistes. La peinture et la broderie montrent les oni

d'ordinaire rouges, verts ou bleus; quant à la sculpture, elle en a fait de véritables merveilles d'exécution, spirituelle et réaliste à la fois. L'un porte un parasol et une lanterne; l'autre, un panier plus haut que lui; celui-ci cherche un abri contre les pois dans la corbeille même qui les contient; celui-là se cache sous un grand chapeau; cet autre, enfin, converti au bouddhisme, se fait docilement scier les cornes. Ce sont, il est vrai, les tourmenteurs et les tentateurs de l'humanité; mais ils ne nous apparaissent pas comme de trop mauvais diables...

II. Dans l'art chrétien. — L'art chrétien, dans la représentation du démon, va du symbole et de la monstruosité fantastique au réalisme et à l'observation aiguë. Il accuse les tares que le vice inflige à l'être humain, ou le rictus amer imprimé par le désespoir sur le visage le plus beau, quand il ne combine pas les éléments les plus affreux du corps des animaux féroces ou immondes pour en former un tout repoussant à souhait. La chute des anges, l'Apocalypse, la tentation d'Adam et d'Ève, le Christ tenté au désert, chassant les démons ou descendant aux limbes, la parabole de l'ivraie, le jugement dernier, la vie des saints dont ils conseillent les tourmenteurs, le triomphe de la mort si souvent peint au Moyen Age, la Vierge qui écrase la tête de Malin, sont des thèmes traités dans toute la chrétienté. Toutes les fantaisies et toutes les laideurs s'y rencontrent, soit dans le but de narguer et de tourner en ridicule le grand ennemi que la croix nous permet de vaincre, soit dans celui de nous forcer à la méditation par l'effroi ou par le spectacle de l'abjection où nous font descendre nos vices.

D'après un récit du x^e^ siècle, Bogoris, tsar des Bulgares, ayant fait venir à sa cour le moine grec Méthodios, fut si profondément frappé, à la vue d'une peinture de l'enfer exécutée par celui-ci, qu'il se fit instruire de la religion chrétienne et se convertit (864). Les moines byzantins, en effet, peignirent Satan, ses compagnons et son séjour avec une gravité convaincue, ce qui n'empêcha point, à l'occasion, leurs miniaturistes de placer en avant du fleuve de feu qui descend du trône du Christ au jugement dernier, trois des terribles divinités infernales redoutées des Grecs de l'antiquité. Ils dévolurent à ces graves personnages le rôle de démons. Cependant leurs thèmes une fois fixés se répandirent dans l'Occident chrétien; et l'on cite, par exemple, une *Chute des anges* du psautier de saint Louis conservé à la Bibliothèque de l'Arsenal, qui, peinte au xiii^e^ siècle, semble établie point pour point d'après les prescriptions byzantines que devait codifier, plusieurs centaines d'années après, le célèbre *Guide de la Peinture* du mont Athos. Au même mont Athos, le moine Gabriel peignait en 1779 un horrible et gigantesque Satan, qui chevauche un dragon dont la queue énorme est découpée en sept lanières au bout desquelles des têtes de serpents dévorent des damnés; sa tête de bœuf à grandes cornes et barbe de bouc exhale des flammes; ses oreilles sont des têtes de chien vertes; ses épaules, ses genoux et son ventre portent des têtes monstrueuses vomissant des flammes. La Bibliothèque nationale possède un manuscrit du xv^e^ siècle où se trouve déjà cette composition.

De bonne heure, apparaît chez nous une malice, une vivacité particulière; et si les Jugements derniers des portails de nos cathédrales nous montrent, près d'enfers ressemblant à des gueules ouvertes, des diables qui se veulent effrayants, ils nous en présentent plus encore dans lesquels la morale offensée par nos vices est vengée par la satire. En Flandre la bouffonnerie est plus appuyée encore et subsiste jusque dans les scènes d'horreur; les diableries des xv^e^ et xvi^e^ siècles sont célèbres. En Allemagne, Albert Dürer anime d'une énergie vraiment satanique des animaux qu'il rend immondes; et l'Italie nous montre, à côté de démons cornus et grimaçants, à côté de la peau vide, flasque et noirâtre du *Mauvais* vaincu par Jésus, les figures où éclate l'impuissance d'un peintre comme Angelico à concevoir le mal. Le mal, pour cet être de douceur, c'est un mauvais moine.

Certaines œuvres littéraires eurent une influence considérable sur cette iconographie spéciale. Ce furent surtout l'Apocalypse de saint Jean, la *Divine Comédie* du Dante, le *Faust* de Gœthe.

L'Apocalypse nous fait connaître trois monstres. D'abord le *Grand dragon*, nommé aussi le serpent, le diable, Satan. Roux, muni de sept têtes diadémées, de dix cornes, de pattes de lion, corps de crocodile, queue de serpent, nous le trouvons entre autres à la rosace occidentale de la Sainte-Chapelle. La *Bête de mer*, presque aussi puissante, a le même nombre de cornes et de têtes, dont l'une est blessée à mort. Quant à la *Bête de terre*, qui porte deux cornes semblables à celle de l'agneau, parle comme le dragon et fait adorer la Bête de mer, c'est un démon inférieur. La tapisserie d'Angers, exécutée d'après un manuscrit appartenant à Charles V pour son frère le duc d'Anjou, donne une magnifique traduction artistique de l'Apocalypse. Un vitrail du xvi^e^ siècle à Saint-Nizier de Troyes, un autre de la fin du xvii^e^ à Saint-Martin-des-Vignes, dans la même ville, représentent les deux Bêtes.

L'*Enfer* du Dante fut aussi, plusieurs siècles durant, une des grandes sources d'inspiration des peintres et des sculpteurs qu'il incita à des compositions macabres ou diaboliques. Les Enfers, les Triomphes de la mort se multiplièrent; et l'on connaît les fresques d'Orcagna au Campo Santo de Pise. Remarquons, d'ailleurs, que bien avant les descriptions du génial florentin, on donnait à Lucifer les trois têtes dévorant chacune un damné qu'il lui attribue. Une sculpture du xii^e^ siècle à Saint-Basile d'Étampes en fait foi.

Voyons plus près de nous Méphistophélès dans le *Faust* de Gœthe. C'est souvent par ses adaptations théâtrales qu'il s'est imposé aux arts plastiques et le fait n'en est pas nouveau. Au Moyen Age, déjà, les acteurs de *mystères* avaient prêté aux démons leur forme humaine, leur masque barbouillé de suie, leurs cornes postiches, et sans doute, leurs gambades d'enfants espiègles attendant à côté de la scène le moment d'y paraître.

Si le personnage de Méphisto eut une influence spéciale, c'est que l'expression de la physionomie et de l'attitude constitua la principale recherche de ses traducteurs. Eugène Delacroix fut à ce point frappé de la composition du rôle par l'acteur anglais Terry qu'il fit à son retour de Londres une illustration lithographique du poème. Gœthe lui-même en dit : « Ses dessins éteignent l'éclat de tout ce qui les entoure. » Profil aigu, front fuyant, tête plate, bonnet ou béret formant trois cornes posé en arrière, longues jambes maigres, son Méphisto est une figure de méprisante ironie que les colères ou les frayeurs suscitées par son apparition n'émeuvent guère, et où se lit la certitude d'une force immense.

Notons encore une conception artistique du démon, plus moderne peut-être que les autres; c'est celle qui lui donne une beauté puissante et merveilleuse. Lucifer, le *Porte-Lumière*, ne montre alors la marque de sa déchéance que dans l'expression amèrement railleuse ou révoltée et sombre de son regard et dans la crispation de son sourire. Nous reconnaissons cette tendance dans le Satan d'Albert Besnard, qui cambre un torse magnifique et lumineux au-dessus d'Adam et d'Ève tentés, au plafond du Théâtre-Français.

Gossart, *La peinture de diableries à la fin du Moyen Age Hyeronimus Bosch « le faiseur de dyables »*, Lille, 1907.

Carletta Dubac.

DENIER DE SAINT-PIERRE. — Sous sa forme présente, l'Œuvre du denier de Saint-Pierre ne remonte qu'à un peu plus de soixante ans. La première pensée en vint à Montalembert, en 1849, au lendemain du magnifique discours du 19 octobre, où, répondant à Victor Hugo, il faisait applaudir, à l'Assemblée législative, ses immortelles paroles: « L'Église n'est pas une femme, elle est bien plus qu'une femme, c'est une mère. C'est une mère, c'est la mère de l'Europe, c'est la mère de la société moderne, c'est la mère de l'humanité moderne. » Par 467 voix contre 168, l'Assemblée avait proclamé avec l'orateur que la liberté et la dignité pontificales devaient être sauvegardées. Mais, ainsi que l'écrit Lecanuet, *Montalembert*, t. II, p. 452, 453, « il ne se contentait pas de servir l'Église par son éloquente parole. En ces jours sombres où Pie IX, chassé par son peuple d'ingrats, cherchait un refuge à l'étranger et se trouvait sans ressources comme aux temps apostoliques, il vint à Montalembert une filiale idée, qui sent bien son Moyen Age : puisque la France catholique n'a pas eu le bonheur de recevoir le pape pendant son exil, ne faut-il pas qu'au moins elle lui témoigne par ses actes l'intérêt qu'elle porte à ses épreuves? Une circulaire du Comité catholique fut donc adressée aux évêques de France pour leur signaler les besoins pressants du Saint-Père et les prier de provoquer en sa faveur la générosité de leurs fidèles. Nous avons entre les mains, ajoute le P. Lecanuet, les nombreuses réponses des évêques. Ils accueillent avec empressement l'idée de Montalembert tout en regrettant qu'un simple laïque en ait eu l'initiative et l'honneur. Quelques années plus tard, les catholiques de Gand, fondaient définitivement l'Œuvre du denier de Saint-Pierre... »

Dix ans se passèrent. En 1859, le Piémont s'emparait d'une partie des États pontificaux, des Romagnes, et le Saint-Siège, privé des revenus qu'apportaient les provinces enlevées, se trouva dans l'impossibilité de subvenir à ses charges. Les catholiques de langue allemande, réunis à Vienne, fondaient, en 1860, l'Association de Saint-Michel : les associés s'engageaient à donner pour le Saint-Père au moins 2 pfennig (2 centimes et demi) par mois, c'est-à-dire au moins 24 pfennig (30 centimes) par an. Au même temps était définitivement créé en France, en Belgique, et sous son titre officiel, le denier de Saint-Pierre. « La France, écrira plus tard le P. Beringer, n'a pas failli dans ce devoir à son titre de fille aînée de l'Église, elle a marché comme d'ordinaire au premier rang. Depuis que l'Œuvre est régulièrement établie, les cardinaux, archevêques et évêques français apportent chaque année ou transmettent au Saint-Père des sommes considérables. » En 1860, l'archevêque de Cambrai félicitait ses diocésains de lui avoir adressé, pour la première année, près de 200 000 francs, sans compter les sommes importantes transmises par d'autres voies que son archevêché.Le cardinal Pie, d'autre part, disait que le produit total du denier de Saint-Pierre représentait, chaque année, une somme d'environ neuf millions. Il est difficile de savoir si cette somme a, depuis, notablement varié (je ne parle pas, bien entendu, des années exceptionnelles de la Grande Guerre), l'œuvre n'ayant jamais eu ni comité central, ni comptes rendus généraux.

Ce qui est certain, c'est que de telles recettes sont à peine suffisantes pour faire face aux dépenses que nécessitent l'administration de la vaste société qu'est l'Église, la représentation du Saint-Siège auprès des gouvernements, et aussi les généreuses largesses que le pape est obligé et heureux de faire non seulement à ses fils proprement dits, mais même à ceux qui ne font point partie de la famille catholique.

En France, le mode des cotisations n'a guère eu de succès. Mais peu importe, si les fidèles donnent suffisamment aux quêtes annuelles qui sont ordonnées à cet effet par les évêques dans toutes les paroisses de leurs diocèses. Les fidèles continueront de le faire, si, de temps en temps, on leur rappelle avec précision les besoins du Saint-Siège et si on leur fait voir nettement qu'il s'agit là, selon le mot de Mgr Dabert, évêque de Périgueux, de « payer une *dette filiale* à l'Église notre mère, et au souverain pontife notre père, dette sacrée de notre cœur. »

Pie IX et ses successeurs n'ont pas voulu et ne veulent pas tenir de quelque gouvernement que ce soit le moindre subside, la moindre dotation, la moindre liste civile : ils ne veulent pas aliéner leur liberté ni paraître accepter la spoliation dont ils furent victimes. Ils ont voulu et veulent tout recevoir de la générosité de leurs enfants. A nous de répondre comme il convient, à cette noble fierté, à cette paternelle confiance.

Camille Daux, *Le denier de Saint-Pierre*, Paris, 1907.

J. Bricout.

DENIER DU CULTE. — Le denier du culte est une dette que tout catholique doit, en justice, à son évêque pour subvenir, dans la mesure de ses moyens à l'entretien du clergé. Nos vieux catéchismes français, nos vieux rituels rappelaient cette obligation aux fidèles en l'ajoutant aux commandements de l'Église; encore aujourd'hui, certaines formules de ces commandements font mention du devoir strict qu'ont les fidèles en cette matière. Voir Clergé (Œuvres pour le).

Les curés, lorsqu'ils célèbrent le saint sacrifice, lorsqu'ils président un office public, ne prient pas, n'agissent pas seuls, l'ensemble des fidèles participe d'une manière très directe aux rites sacrés : la liturgie démontre sans peine par l'alternance des versets et des répons, par les cérémonies que le service du chœur exécute au nom des fidèles, combien l'action de ces derniers et celle du prêtre sont intimement liées. La conséquence doit être que les frais du culte, l'entretien du luminaire, des ornements et du linge d'autel, l'entretien du prêtre lui-même sont une charge obligatoire pour les catholiques et que le curé pourrait recourir contre eux en tant que *negotiorum gestor*.

Déjà la jurisprudence reconnaît que le curé peut licitement, à l'occasion de la célébration d'un mariage, mettre un de ses paroissiens en demeure de payer le denier du culte, faute de quoi le mariage serait célébré à un tarif double ou dans la forme du mariage des indigents, arrêt de la Cour de Caen, 16 juin 1909, arrêt de la Cour de cassation du 9 avril 1910 (*Revue d'org.*, 1909, p. 376; 1910, p. 234); jugement du tribunal d'Épinal, 11 mai 1910 (*La Loi*, 11 juillet 1910). De son côté, le tribunal de Bazas, dans un jugement du 23 novembre 1909, déclare qu' « aucun texte n'interdit aux ministres du culte de réclamer et de recevoir une rétribution pour les frais du culte; que l'article 21 de la loi (de 1905) les y autorise, au moins implicitement, en prohibant seulement d'obtenir une rétribution de cette nature à l'aide de certains moyens portant atteinte à la liberté des personnes sollicitées. »

Jusqu'ici les cours et tribunaux n'ont eu à se prononcer qu'à propos de taxes perçues à l'occasion d'un enterrement ou d'un mariage, mais la logique même doit les conduire à admettre la possibilité d'exiger ces taxes en justice, abstraction faite de toute cérémonie particulière. V. cependant la lettre du cardinal Merry del Val à l'épiscopat français, 8 octobre 1907 (*Revue d'org.*, 1908, p. 3).

Le denier du culte centralise aujourd'hui entre les mains des évêques, exclusion faite de toute idée d'association, les fonds recueillis pour l'entretien du culte et particulièrement pour le traitement du clergé; il trouverait un cadre commode et une base juridique dans les associations diocésaines, qui ont compétence

(art. 2), « pour subvenir aux frais et à l'entretien du culte catholique, sous l'autorité de l'évêque, en communion avec le Saint-Siège, et conformément à la constitution de l'Église catholique. »

Lucien Crouzil et Tony Catta, *Guide juridique du clergé et des œuvres catholiques*, Paris, 1914; J. Eymard-Duvernay, *Le clergé, les églises et le culte catholiques*, Paris, 1911; *Revue d'organisation, loc. cit.*

Lucien Crouzil.

DENIFLE Joseph, né à Imst, village du Tyrol, le 16 janvier 1844. En 1861, il prend l'habit dominicain à Gratz, en Autriche. En 1883, il est nommé sous-archiviste aux Archives secrètes du Vatican. Il meurt à Munich, le 10 juin 1905. Ses études sur les sources de la théologie médiévale et sur la théologie mystique au Moyen Age restent très appréciées. Mais c'est surtout son dernier grand ouvrage : *Luther and Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt*, traduit en plusieurs langues et adapté (Paquier, etc.), qui l'a fait connaître du public studieux. « Ce n'est pas une biographie de Luther, mais plutôt une étude sur la déformation systématique de certaines idées théologiques dans la psychologie de Luther. » R. Coulon, *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 416. La polémique très vive que cet ouvrage souleva contre son auteur, de la part de protestants comme Harnack et Seeberg, suffit à en souligner l'importance et la valeur.

J. Bricout.

DENIS Maurice, né à Granville, en 1870, entra en 1888 à l'Académie Jullian, où il fut le camarade de Pierre Bonnard, Vuillard, Ranson, René Piot, Sérusier, etc. Il devint élève de l'école des Beaux-Arts, et exposa au Salon de 1890 pour la première fois un pastel, *L'enfant de chœur*. Membre fondateur du Salon d'Automne, il y a contribué à l'organisation d'une section d'art religieux. Il compte aussi parmi les promoteurs du Salon des Tuileries.

Peintre de talent, cachant sous une simplicité voulue et synthétique une science consommée, il ne cesse d'enrichir l'art contemporain de compositions où une tendresse émue et toute pure semble jaillir, parée de fraîcheur. Une exposition de ses œuvres, organisée au Pavillon de Marsan, en 1924, en même temps qu'elle expliquait, en quelque sorte, l'évolution de cet art si personnel et si sincère, en montrait l'unité idéale dans sa diversité même. Dès les premiers pas, on était sous le charme. Des tonalités douces et bleues aux lumières franches et éclatantes, c'était une fête où chantait l'amour de la création et du Créateur. C'était aussi l'hymne d'une vie chrétiennement vécue, où les moindres faits journaliers se résolvent en actions de grâces, où l'épouse n'est pas seulement la reine du foyer, mais son âme active, étroitement unie à l'artiste dans la consécration, toujours renouvelée, de la famille à l'Ami divin toujours présent.

Maurice Denis n'est pas seulement peintre et graveur. Il a écrit de nombreux articles d'art qui ont été réunis en deux volumes : *Théories* (édité en 1912 et 1920) et *Nouvelles théories* (1922).

Laissons-le nous expliquer lui-même les influences sous lesquelles commença de se développer sa personnalité.

Les plus audacieux parmi les jeunes artistes qui fréquentaient aux environs de 1888 l'Académie Jullian ignoraient à peu près complètement le grand mouvement d'art qui, sous le nom d'impressionisme, venait de révolutionner l'art de peindre. Ils en étaient à Roll, à Dagnan; ils admiraient Bastien-Lepage; ils parlaient de Puvis avec une indifférence respectueuse, se méfiant, en conscience, qu'il ne sût pas dessiner...

C'est à la rentrée de 1888 que le nom de Gauguin nous fut révélé par Sérusier, retour de Pont-Aven, qui nous exhiba, non sans mystère, un couvercle de boîte à cigares sur quoi on distinguait un paysage informe, à force d'être synthétiquement formulé, en violet, vermillon, vert véronèse et autres couleurs pures, telles qu'elles sortent du tube, presque sans mélange de blanc. « Comment voyez-vous cet arbre, avait dit Gauguin devant un coin du Bois d'Amour; il est bien vert? Mettez donc du vert, le plus beau vert de votre palette; et cette ombre, plutôt bleue? Ne craignez pas de la peindre aussi bleue que possible. »

Ainsi nous fut présenté, pour la première fois, sous une forme paradoxale, inoubliable, le fertile concept de la *surface plane recouverte de couleurs en un certain ordre assemblées*. Ainsi nous connûmes que toute œuvre d'art était une transposition, une caricature, l'équivalent passionné d'une sensation reçue. Ce fut l'origine d'une évolution.

Mais l'évolution de Maurice Denis ne devait pas s'arrêter là. Après Gauguin, Cézanne, les Primitifs lui révèlent leur art en même temps que l'Italie sa lumière; et le sous-titre du volume des *Théories* est à lui seul le résumé du persévérant effort de l'artiste : *Du symbolisme et de Gauguin vers un nouvel ordre classique*.

Le premier décor religieux de grande échelle demandé à M. Denis fut celui de la chapelle, maintenant désaffectée, du collège de Sainte-Croix du Vésinet. Un concert d'anges et d'enfants de chœur encadrait une image symbolique de la Messe, où la treille d'une vigne promet le vin qui ruissellera dans le calice, où les champs de blé ondulant au soleil évoquent l'hostie sainte qu'ils fourniront, où le vol lumineux des anges passe dans le ciel pur au-dessus des campagnes joyeuses, portant la croix, rappel du sacrifice divin.

Après cette œuvre, vint le décor des chapelles de la Vierge (1901) et du Sacré-Cœur (1903), aux deux extrémités des basses nefs de l'église paroissiale du Vésinet. L'artiste et le chrétien y trouvent autant de charme.

Dans l'Assomption, à la voûte de la chapelle de la Vierge, Marie vêtue de blanc soulève son suaire qui se gonfle et monte avec elle dans la clarté. Des anges planent, jouant et chantant des cantiques ou jonchant de fleurs la voie céleste. L'archange tient une banderole où se lisent les paroles de l'Annonciation; des lilas, des églantines ajoutent leurs fraîches couleurs à cette fête de lumière et déroulent aux murs leurs guirlandes. Les prophètes de Marie, Isaïe et Michée, sont représentés au seuil de la chapelle; et le lis symbolique qui porte la Vierge et l'enfant est entre eux. A la base des nervures, les emblèmes des litanies.

Dans la chapelle du Sacré-Cœur, le Christ est debout devant son trône; ses mains sont ouvertes dans un geste d'accueil, et de son cœur jaillit toute la lumière. Les anges l'adorent et portent sa croix; en arrière, sur la colline de Montmartre, se massent les saints et les saintes de France; les sanctuaires de Reims, Saint-Denis, Notre-Dame de Paris, Paray-le-Monial, Loigny-la-Bataille sont représentés. Des guirlandes de roses participent à l'harmonie pourpre de l'ensemble. Des tableaux comme *Les noces de Cana* et *Le coup de lance*, de jolis vitraux aux tons clairs et doux, complètent la décoration.

De 1902, sont la belle *Descente de croix* et la gracieuse *Vierge au baiser*, puis *Notre-Dame de l'École*, exquise de douceur et de tendresse confiante.

En 1904, nouveau voyage en Italie, où le peintre se pénètre de la tradition latine. Les beaux panneaux destinés à un salon de musique de Wiesbaden, les mythologies de Calypso, de Nausicaa, de Bacchus, de Polyphème, où se mêlent une malice et une bonhomie ravissantes, expliquent le succès qui répond à un effort constant; les commandes de décorations pour des hôtels particuliers se succèdent; en 1912, les peintures de la coupole du *Nouveau Théâtre des Champs-Élysées* conquièrent définitivement la critique. L'histoire de la musique s'y déroule dans une fresque immense coupée par quatre beaux médaillons de l'*Orchestre*, l'*Orgue*, le *Chœur* et la *Sonate*.

Pendant la guerre, parurent les *Stations du Chemin de la Croix*, V. Croix (chemin de la), et le *Sacré-Cœur crucifié;* la décoration de la nouvelle église Saint-Paul, à Genève, fut commencée. De la grande peinture absidiale, où le saint, inspiré, debout sur une barque, prêche l'évangile, jusqu'aux vitraux et aux riches mosaïques, tout y concourt à l'harmonie. Cependant les plus belles pages religieuses du maître sont peut-être les plus nouvelles en date : *Marthe et Marie recevant le Christ*, l'*Annonciation*, la *Résurrection de Lazare*, un second *Sacré-Cœur*, la *Résurrection de la fille de Jaïre*, la décoration dédiée aux *Morts de la guerre* dans l'église de Gagny, les maquettes, exposées après un voyage en Afrique, en Sicile et à Sienne, des décors du *Saint Christophe* de M. Vincent d'Indy.

On ne saurait se faire une idée à peu près complète de l'œuvre de M. Denis sans connaître au moins quelques-unes de ses illustrations : la *Vita Nova* de Dante; les *Petites fleurs de saint François*, où la naïveté de l'image répond à celle du texte charmant; l'*Eloa* d'Alfred de Vigny; un *Missel eucharistique;* une *Vie de saint Dominique;* l'*Histoire religieuse de la France* par M. Georges Goyau, une *Vie du frère Genièvre*, légende franciscaine.

L'imagerie religieuse moderne, si souvent et, avouons-le, parfois si justement décriée, prend sous l'influence de ce talent personnel une fraîcheur d'émotion nouvelle. Des images de première communion aux planches de dimensions plus importantes, c'est une floraison délicieuse où le sentiment le plus tendrement pieux s'exprime dans un coloris clair et doux; les gravures sur bois en couleur ou en camaïeu de Jacques Beltrand ou de Moret reproduisent heureusement les tableaux du maître. Un Christ au cœur tout rayonnant de lumière, au visage plein de mansuétude, distribue le pain de l'âme aux fillettes voilées de blanc; ailleurs, ce sont les tout petits qu'il communie; et les roses éteints, les bleus et les verts qui se marient dans les tons pâles et s'éclairent de touches blanches, créent une harmonie pleine de douceur; enfin, délicieuse petite page, parmi les prés verts et fleuris passent des théories de premières communiantes; au loin vers le haut, des anges jouent de la harpe; un peu de ciel bleu, quelques touches mauves; c'est la simplicité, la paix et la candeur...

De belles estampes reproduisent le Sacré Cœur tout rayonnant d'une lumière d'or; saint Christophe; une Pieta au coloris bizarre et verdâtre qui n'est pas sans évoquer les primitifs italiens du XII^e^ ou du XIII^e^ siècle. Quant à la *Sœur Thérèse de l'Enfant Jésus*, dans son atmosphère bleue toute suave, elle est bien la plus jolie de sentiment et la plus artistique que nous ayons vue sur ce thème.

Carletta Dubac.

1. DENYS DE PARIS (lat. *Dionysius*). — L'identification de Denys l'Aréopagite et de Denys de Paris ne peut être considérée comme certaine. Sans doute, l'édition de 1922 du martyrologe romain, où les corrections ne manqueut pas, se prononce pour l'identification, puisqu'on y lit au 9 octobre : « A Paris, la naissance au ciel des saints martyrs Denys l'Aréopagite, évêque, Rustique, prêtre, et Éleuthère, diacre. Denys, baptisé par l'Apôtre Paul, fut sacré premier évêque d'Athènes : il vint ensuite à Rome, de là fut dirigé vers la Gaule, pour y prêcher, par le bienheureux Clément, pontife de Rome. Il s'avança jusqu'à ladite ville de Paris, y accomplit fidèlement pendant un certain temps la charge qui lui avait été confiée ; finalement le préfet Fescenninus, après lui avoir fait subir toutes sortes de tourments cruels, le fit décapiter et ainsi s'acheva le martyre. » Mais ce martyrologe romain, qu'on invoque parfois comme un témoin de la tradition, a déjà subi bien des changements, et il n'est pas dit que ceux qui furent opérés en 1914 et en 1922 seront les derniers. Certains auteurs nous en font pressentir de plus fonciers encore.

De leur côté, ceux qui soutiennent qu'il faut distinguer deux personnages font valoir cet argument que la thèse de l'identification apparaît seulement dans les premières années du IX^e^ siècle; elle est due à Hilduin, abbé de Saint-Denis. Tout au plus pourrait-on en trouver quelque trace au milieu du VIII^e^ siècle. Par contre, Grégoire de Tours, dans son *Historia Francorum*, lib. I, c. XXX (édit. B. Krusch, p. 47, 48), s'exprime ainsi : « Sous l'empereur Dèce, s'élevèrent des guerres contre le nom chrétien. Alors l'ordination épiscopale fut donnée à sept personnes que l'on envoya prêcher dans les Gaules, comme l'histoire le fait connaître dans le récit de la passion du martyr saint Saturnin. On y lit, en effet, que sous les consuls Dèce et Gratus (251) la ville de Toulouse avait commencé à posséder le prêtre saint Saturnin. Voici donc, continue Grégoire de Tours, ceux qui furent envoyés : Gatien, évêque de Tours, Trophime, évêque d'Arles, Paul, évêque de Narbonne, Satûrnin, évêque de Toulouse, Denys, évêque de Paris, Austremoine, évêque des Arvernes, Martial, évêque de Limoges. Parmi eux, le bienheureux Denys, évêque de Paris, fut affligé de divers tourments et termina sa vie sous le glaive. » On le voit, ce texte de Grégoire de Tours diffère notablement de la rédaction du martyrologe romain : l'historien ne donne à Denys aucun compagnon, mais il précise l'époque où vécut le premier évêque de Paris, et, d'après ses données, le martyre aurait eu lieu sous l'empereur Aurélien, vers 272. Les compagnons de Denys apparaissent dans la vie de sainte Geneviève, et ensuite dans le martyrologe hiéronymien, où le vénérable Bède les a trouvés : étrangers à la tradition primitive sur saint Denys, ils y ont été ajoutés vers le VI^e^ ou le VII^e^ siècle.

Dans une opinion comme dans l'autre, Denys a été le premier évêque de Paris et il y a subi le martyre.

Quant aux détails, ils sont fournis par la *Passio Dionysii*, rédigée après l'époque où vivait Grégoire de Tours; on peut les accepter dans leur ensemble. Des sept missionnaires de la Gaule Denys est celui qui a porté le plus loin la prédication de l'Évangile : il s'avança jusqu'à Paris, y convertit beaucoup de personnes par ses enseignements et ses miracles, établit un clergé et bâtit même une église. Une persécution s'étant élevée soudain, Denys fut arrêté avec Rustique et Éleuthère : tous trois confessèrent la foi qu'ils enseignaient; après avoir été éprouvés par divers supplices, ils eurent la tête tranchée. Les Actes ajoutent que les persécuteurs ordonnèrent de jeter les corps des martyrs dans la Seine; mais une dame chrétienne empêcha l'exécution de cet ordre, en occupant les soldats pendant que ses gens enterraient les corps près du lieu du martyre. On estime que c'était dans le voisinage de Montmartre (ou mont des martyrs). Vers la fin du V^e^ siècle, à la sollicitation de sainte Geneviève, on y construisit une église qui devint un lieu de pèlerinage. Le roi Dagobert I^er^ fonda ensuite la célèbre abbaye de Saint-Denis où les reliques du saint évêque et de ses deux compagnons ont toujours été vénérées. On sait, que l'église de cette abbaye a été choisie pour être la sépulture de nos rois.

Les artistes du Moyen Age ont représenté saint Denys sous la figure d'un évêque portant sa tête entre ses mains. Ce trait de la légende n'est pas uniquement spécial à notre saint, on le retrouve dans beaucoup d'Actes de martyrs décapités pour la foi. On a cru souvent reconnaître l'origine de cette légende dans un passage de saint Jean Chrysostome. Voir Cahier, *Caractéristiques des saints*, p. 766.

Le culte du saint évêque est très répandu, non seu-

lement en France où beaucoup d'églises lui sont dédiées, mais même en Angleterre, bien que ce saint national ait été souvent invoqué chez nous contre les Anglais.

J. Baudot.

2. DENYS L'ARÉOPAGITE. — L'Aéropage (colline de Arès ou Mars) était une colline d'Athènes où le tribunal qui portait le même nom, jugeait les causes de meurtre. Ce tribunal, formé des notables, s'occupait de l'instruction de la jeunesse en même temps que de la police. Les Actes des Apôtres rapportent le discours que saint Paul prononça sur la colline de l'Aréopage (non pas, très probablement, devant le tribunal lui-même), et nous apprennent que parmi les auditeurs se trouvait « Denys l'Aréopagite », lequel, avec quelques autres personnes, déclare le livre sacré, « s'attacha » à Paul « et crut ». Act. XVIII, 34. Denys l'Aéropagite, ajoute Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, IV; IV, XXIII, d'après Denys, évêque de Corinthe, devint « le premier évêque d'Athènes », sans doute par le choix de l'Apôtre. C'est, semble-t-il, tout ce que nous savons de certain sur Denys l'Aréopagite. — Plusieurs auteurs estiment que le discours de saint Paul ne fut pas prononcé sur la colline de Mars, mais au Portique Royal d'Athènes, où le célèbre tribunal tenait ses séances ordinaires...

J. Bricout.

3. DENYS LE CHARTREUX. — 1° *Sa vie.* — Denys Leeuwis, connu dans l'histoire sous le nom de Denys *le Chartreux* parce qu'il a réalisé par excellence l'idéal de vie que saint Bruno avait donné à ses religieux, vie de prière avant tout, d'étude pour entretenir en soi et dans les autres la flamme de l'oraison, naquit à Ryckel dans le Limbourg belge en 1402. Après des études commencées à Saint-Trond, continuées à Cologne, terminées par le titre de maître ès-arts obtenu à l'âge de vingt et un ans, il entra en 1423 à la chartreuse de Ruremonde où il vécut pendant quarante-huit ans, passant presque la moitié de chaque jour à prier, à méditer, à contempler, uniquement occupé ensuite à écrire, dormant peu, jeûnant beaucoup, sortant rarement de sa cellule, s'abstenant même de prendre part aux récréations avec ses confrères.

On le voit sortir une fois de son couvent (1451-1452) pour aider de ses conseils le cardinal Nicolas de Cusa, chargé par le pape Nicolas V de restaurer la discipline dans les couvents d'Allemagne; plus tard, il rétablit la paix entre le duc Arnoul de Gueldre et son fils Adolphe; il adresse d'énergiques représentations à l'évêque de Liége, Jean de Hénisberg qui pressurait son peuple et gouvernait en homme de guerre plutôt qu'en prince de l'Église : seuls événements d'une vie occupée à la composition de très nombreux ouvrages.

2° *Ses œuvres.* — Les écrits qu'on lui attribue sont en effet si importants que des savants se sont demandé si un seul homme pouvait en avoir composé autant, mais la question n'est pas douteuse et les deux cents traités écrits en latin, connus sous le nom de Denys, sont bien son œuvre exclusive. Il a traité : 1. de l'Écriture sainte. Il a fait le commentaire de tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, commentaire littéral et spirituel, allégorique et moral; il a recueilli sous le titre de *Monopanton* les plus beaux passages de saint Paul distribués dans un ordre logique. Voir *Dict. de la Bible*, art. *Denys le Chartreux.*

2. De la théologie. On a de lui une étude sur la *Consolation* de Boëce, un traité *De la beauté du monde;* il composa un commentaire considérable sur les *Quatre livres des Sentences* de Pierre Lombard (quatre in-folio), rappelant ce qui a été dit avant lui, exposant ensuite et justifiant sa manière de voir; il fit sous le titre de *Somme de la foi orthodoxe* (deux in-8°) une sorte d'abrégé de la Somme de saint Thomas pour la mettre à la portée du plus grand nombre possible d'étudiants, un autre abrégé de théologie en cent cinquante-huit articles, sous le titre *Elementatio theologica*, un résumé de la Somme de Guillaume d'Auxerre qui n'a pas été retrouvé. On a encore des traités sur les vices et les vertus, les passions, le bonheur de l'âme; sur la nature de Dieu, les dons du Saint-Esprit, la connaissance mutuelle des saints; sur la sainte Vierge dont il admet l'immaculée conception et l'exemption absolue du péché véniel, etc. Sa théologie est surtout ascétique, ses traités sont remplis de pieuses méditations; il écrivit sur l'oraison, sur la manière de célébrer pieusement la messe, composa des sermons sur toutes sortes de sujets (deux in-fol.). Il s'occupa aussi de théologie mystique proprement dite : en raison de sa haute vertu, de son expérience personnelle, il pouvait dire dans un langage exact comment l'homme se dispose ici-bas à son union éternelle avec Dieu; il résume sur ce point la doctrine des grands scolastiques et celle des saints Pères, les écrivains venus après lui en ont fait le plus grand cas. Il a écrit un commentaire des ouvrages que les anciens attribuaient à saint Denys l'Aréopagite; il a simplifié, *Translatio ad stilum facillimum*, dit-il, les douze livres et les vingt-quatre conférences de Cassien, commenté Boëce, expliqué l'*Échelle du Paradis* de saint Jean Climaque; deux traités intitulés *Miroirs* eurent tant de succès qu'on les joignait aux quatre livres de l'*Imitation;* son livre le plus complet en ce genre serait *De fonte lucis et semitis vitæ*, vrai manuel de vie intérieure; dans le *De contemplatione*, il examine toutes les questions qui se rattachent à la contemplation, dont il parlait d'expérience, s'y livrant beaucoup, restant quelquefois trois heures de suite en extase : on l'appelle pour tout cela le *Docteur extatique.* Tous ces livres peuvent servir de direction dans tous les états de la vie chrétienne. Citons encore le traité *Des quatre fins de l'homme* et *Du jugement particulier* réédité plus de quarante fois, traduit en plusieurs langues, qu'on lit encore et que Léon XIII estimait profondément.

3. Il a aussi quelques écrits d'actualité : les graves événements du XV^e^ siècle devaient trouver un écho dans ses ouvrages comme dans son âme. Témoin attristé de la prise de Constantinople par les Turcs, il écrit au pape et à plusieurs princes chrétiens ses *Revelationes* et *Epistola ad principes christianos* pour les exhorter à une croisade, il leur déclare que la perte de l'empire d'Orient n'est qu'un effet de la colère de Dieu justement irrité contre les fidèles. Comprenant qu'une réforme de l'Église s'impose, il écrit un livre aujourd'hui perdu pour le prouver, il en écrit d'autres sur l'autorité des conciles généraux, sur les fonctions d'un légat, la conduite des prélats, les devoirs et la vie des archidiacres; il s'occupe de la manière de vivre des prêtres, des chanoines, des clercs, des autres ministres (l'ouvrage a été traduit, *De la vie et des mœurs des chanoines, ouvrage également utile à tous les ecclésiastiques*, trad. de Méry, 1761); il a des traités sur l'état religieux, l'ordre des chartreux, le gouvernement civil, l'état des princes, la vie militaire, la condition des gens mariés, des vierges (noter le titre curieux, *Lunettes spirituelles pour conduire les femmes religieuses au chemin de la perfection*, trad. Paul du Mont, Paris, 1597, in-24), des veuves, des écoliers, il commente la règle du tiers ordre de Saint-François... Son premier ouvrage fut composé en 1434, son dernier en 1469. Lui-même a dressé le catalogue de ce qu'il a écrit jusqu'en 1466, la plus grande partie a été imprimée de 1473 à 1608, quelques traités n'ont pas été retrouvés. Le pape Eugène IV, ayant lu un de ses livres, s'écria avec admiration : Que l'Église se réjouisse d'avoir un tel fils. Loher, son historien, reproche aux chartreux d'avoir gardé pour eux un grand nombre de ses ouvrages utiles à l'Église universelle; au XVIII^e^ siècle, l'Ordre avait

voulu combler cette lacune sans y parvenir; en 1896 fut commencée une édition complète des œuvres de Denys (Chartreuse de Montreuil-sur-Mer et ensuite Tournai), qui comprendra environ quarante-cinq volumes in-4° à deux colonnes. Le style, simple, clair, sans aucune recherche, ne manque pas de verve quand il blâme prêtres, moines, religieuses de leur peu de ferveur.

3° *Sa sainteté.* — Denys est mort à Ruremonde le 12 mars 1471; après son décès, raconte Loher, son visage prit une beauté céleste, un doux parfum se répandit dans sa cellule, la voix du peuple proclama sa sainteté et un pèlerinage commença près de son tombeau. Le 12 mars 1608, au cent trente-huitième anniversaire de sa mort, on fit la reconnaissance de ses reliques, les ossements furent trouvés très bien conservés, le crâne exhalait une suave odeur, les deux doigts de la main qui avait tenu la plume si longtemps conservaient encore leur chair. L'évêque de Ruremonde Henri Cuijch fit déposer les restes derrière le maître-autel et commença le procès de béatification, mais sa mort et un peu plus tard les décrets d'Urbain VIII l'arrêtèrent; en Belgique, dans l'ordre des chartreux, il est toujours l'objet d'une profonde vénération et l'on peut espérer qu'un jour il sera permis de l'honorer comme un saint.

Loher, *D. Dionysii Carthusiani, doctoris ecstatici, vita simul et operum ejus fidelissimus catalogus*, paru à Cologne, 1530, publié dans les *Acta S.S.*, mars, t. II, p. 243 et dans le t. I, de la nouvelle édition des œuvres; dom A. Mougel, *Denys le chartreux, 1402-1471, Sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Montreuil-sur-Mer, 1896; Welters, *Denys le chartreux, sa vie et ses œuvres*, in-8°, Ruremonde, 1886.

A. Molien.

4. DENYS LE MYSTIQUE. — On appelle ainsi actuellement l'auteur que l'on appelait autrefois Denys l'Aréopagite ou plutôt le pseudo-Denys l'Aréopagite. Cet auteur en effet se donne à lui-même le nom de Denys, et nous verrons qu'il a voulu passer pour Denys l'Aréopagite. Cette dernière circonstance peut faire soupçonner que Denys n'est pas son vrai nom. Mais, quoi qu'il en soit, nous désignerons toujours, dans cet article, par le nom de Denys le Mystique, l'auteur des traités et des lettres dont nous allons parler. Nous donnerons d'abord une idée de ces œuvres; puis nous en rechercherons l'auteur et la date; nous en dirons l'influence; enfin nous en exposerons la conception d'ensemble.

I. Œuvres. — Denys le Mystique a laissé quatre traités et dix lettres. Six autres traités qu'il dit avoir écrits ne nous sont point parvenus. Les quatre traités sont : 1° *De la hiérarchie céleste.* Dieu, remarque Denys, est l'auteur de tout don; mais, s'accommodant à notre faiblesse, il a institué entre lui et nous des ministres et des symboles matériels par lesquels il descend vers nous et nous élève à lui. C'est ce qu'on appelle une *hiérarchie.* Ces ministres, au ciel, sont les anges. Denys les distribue en neuf ordres et trois chœurs. Ce sont, par ordre descendant, les Séraphins, les Chérubins et les Trônes; les Dominations, les Vertus et les Puissances; les Principautés, les Archanges et les Anges. Le mot ange peut désigner chaque catégorie des esprits supérieurs, mais il s'applique spécialement à la plus basse catégorie de ces esprits. — 2° *De la hiérarchie ecclésiastique.* La hiérarchie céleste se continue par la hiérarchie terrestre ou ecclésiastique. Celle-ci comprend : *a*) les trois sacrements de l'initiation chrétienne, le baptême, l'eucharistie, la confirmation, dont l'auteur décrit les cérémonies; *b*) les trois ordres de ministres qui accomplissent les rites sacrés, l'évêque, le prêtre, le diacre : Denys décrit également les cérémonies de leur ordination; *c*) enfin les trois catégories de chrétiens qui profitent du ministère ecclésiastique, les moines, les fidèles ordinaires et les catéchumènes, pénitents et autres, qui sont plus ou moins exclus du service liturgique. L'ouvrage se termine par un chapitre sur les offices pour les défunts et le baptême des enfants. — 3° Le traité *Des noms divins* examine la connaissance de Dieu que peut nous donner la considération des noms et des perfections attribués à Dieu par la sainte Écriture. Ces noms ne nous révèlent que fort imparfaitement ce qu'est Dieu en lui-même; car ils ne nous révèlent, chacun d'eux, qu'une partie de ses perfections ou même une perfection isolée. L'Écriture morcelle, pour ainsi dire, l'unité divine pour s'attemperer à notre faiblesse; mais aucun nom ne l'exprime complètement. — 4° Enfin le traité *De la théologie mystique* explique comment celui qui veut s'unir à Dieu par la connaissance et par l'amour doit s'élever au-dessus des signes et des symboles matériels, des notions vulgaires et humaines de Dieu, et, procédant par négations successives de ce que Dieu n'est pas, saisir en quelque sorte son être en lui-même dans son obscurité et sa transcendance. C'est le couronnement de la vie mystique.

Des dix lettres de Denys, les quatre premières sont adressées au thérapeute (moine) Caius. Les deux premières ne sont que des chapitres détachés de *La théologie mystique* sur la transcendance de Dieu; la troisième explique une parole de Malachie appliquée à l'Incarnation; la quatrième, plus importante, traite de la nature du corps humain pris par le Sauveur dans le sein de Marie. La cinquième lettre, adressée au liturge (diacre) Dorothée, revient sur l'obscurité divine dont il est question dans les deux premières. La sixième, à Sosipater, insiste sur cette idée qu'il y a plus de profit à établir la vérité qu'à réfuter l'erreur. La septième est adressée au hiérarque (évêque) Polycarpe. Denys l'invite à répondre énergiquement au sophiste Apollophanes, et à lui rappeler notamment l'exclamation qui lui est échappée, quand, se trouvant avec Denys à Hiérapolis, et étant témoin des ténèbres qui couvrirent la terre au moment de la mort de Jésus, le sophiste s'écria : *Voilà, excellent Denys, une succession d'événements divins!* La huitième lettre, au moine Démophile, recommande la bonté et la condescendance : elle contient, sur la pénitence, un passage intéressant. La neuvième, au hiérarque (évêque) Tite, traite des symboles et explique en détail un certain nombre d'anthropomorphismes de la Bible. La dixième enfin est adressée à Jean le Théologien, apôtre et évangéliste, exilé à Patmos, et lui annonce sa délivrance prochaine.

II. Auteur et date. — Quel est l'auteur de ces écrits? ou, sous une autre forme, qui est Denys le mystique ? A quelle époque a-t-il vécu? Ce sont des questions qui ont été âprement discutées et ont fait couler beaucoup d'encre. Nous ne pouvons ici que donner, en les justifiant sommairement, les conclusions admises par les meilleurs critiques comme les plus certaines ou les plus probables.

1° *L'auteur de ces écrits n'est pas saint Denys de Paris.* — On sait qu'une école d'historiens qui remonte au moins à Hilduin, mort en 840, identifiait l'apôtre de Paris, saint Denys, avec saint Denys l'Aréopagite, et comme d'ailleurs elle identifiait l'Aréopagite avec Denys le mystique, elle en concluait que Denys de Paris était bien l'auteur des écrits que nous avons analysés. Cette opinion a trouvé place au bréviaire romain, le 9 octobre. Mais elle est absolument insoutenable. Sans vouloir examiner si Denys l'Aréopagite est devenu le premier évêque de Paris — chose invraisemblable —, on doit nettement rejeter l'équation Denys de Paris = Denys le Mystique. Les œuvres de ce dernier, en effet, ne sont pas antérieures, comme nous le dirons, à la fin du v^e^ siècle. Elles ne sauraient

donc être de Denys de Paris, quelle que soit l'époque qu'on assigne à ce dernier, le Ier ou le IIIe siècle.

2° *L'auteur de ces écrits n'est pas saint Denys l'Aréopagite.* — Il n'est pas douteux que Denys le Mystique ait voulu passer pour être Denys l'Aréopagite. Dans ses ouvrages, il se nomme lui-même Denys; il se présente comme instruit par saint Paul, contemporain des apôtres Pierre, Jacques, Jean et des disciples Timothée, Tite, Caius, Sosipater, Polycarpe; témoin, à la mort de Notre-Seigneur, des ténèbres extraordinaires qui s'y produisirent, en rapport de visite avec la sainte Vierge probablement, *De divin. nomin.* III, 2. Aussi, une tradition qui commence au VIe siècle, et qui s'est continuée pendant tout le Moyen Age a-t-elle affirmé que les écrits susdits avaient pour auteur Denys l'Aréopagite. C'est une opinion, on peut le dire, actuellement abandonnée et d'ailleurs insoutenable. La citation seule qui est faite du mot de saint Ignace d'Antioche : *Mon amour est crucifié, Divin. nomin.*, IV, 12, n'a pu avoir lieu avant l'an 110 environ; l'Aréopagite aurait eu alors à peu près cent cinq ans. D'ailleurs, au moment où l'auteur écrit, il peut invoquer derrière lui une tradition déjà ancienne; il existe une liturgie développée et précise du baptême, de la messe, de la confirmation, des ordinations, des services pour les morts; la vie monastique est organisée; les termes philosophiques *ousia, hypostasis* ont reçu une signification technique et sont entrés dans l'exposé du dogme : nous voilà reportés au IVe ou au Ve siècle. Ajoutez à cela le silence sur ces livres des auteurs les mieux renseignés, Eusèbe et saint Jérôme. La première mention certaine qui en ait été faite l'a été à la conférence entre orthodoxes et sévériens qui eut lieu à Constantinople en 532 ou 533. Les sévériens monophysites alléguèrent en faveur de leur doctrine les écrits de Denys l'Aréopagite. Le porte-parole des orthodoxes, Hypatius, protesta immédiatement : « Ces témoignages que vous prétendez être de Denys l'Aréopagite, comment pouvez-vous prouver qu'ils sont authentiques, comme vous le supposez? S'ils étaient de lui, ils n'auraient pu être ignorés du bienheureux Cyrille (d'Alexandrie). » La question attend encore une réponse qui ne soit pas une échappatoire. Ajoutez les particularités du style. Ce n'est plus la simplicité, la négligence même du style de l'âge apostolique : c'est une façon d'écrire maniérée, prétentieuse, boursouflée, pleine de termes tirés de la philosophie néoplatonicienne ou des mystères païens, à qui la langue commune ne fournit pas assez de superlatifs. Il m'a été raconté par Mgr Duchesne que l'abbé, plus tard Mgr Darboy, archevêque de Paris, partisan de l'aréopagitisme de nos écrits, éprouvant cependant quelque crainte sur son opinion, alla trouver le grand helléniste M. Egger, pour avoir son avis sur la question. La réponse de M. Egger fut très nette : impossible de voir dans le grec de Denys le mystique du grec du Ier siècle.

3° *Denys le Mystique a dû écrire à la fin du Ve ou au commencement du VIe siècle.* — D'une part, en effet, on a montré que l'auteur a utilisé et même cité un ouvrage du néoplatonicien Proclus, mort en 485. On croit de même qu'il a connu l'usage de chanter le *Credo* à la messe, usage qui n'a été introduit en Orient que vers 476. D'autre part, la première mention explicite de ses écrits se rencontre, nous l'avons dit, à la conférence de 532 ou 533. C'est donc entre 480-520 environ qu'il faut mettre l'activité littéraire de Denys le Mystique.

4° Peut-on serrer les choses de plus près, et dire qui était et ce qu'était Denys le Mystique? Denys, avons-nous remarqué, était sûrement et profondément imbu de néoplatonisme, et en a introduit le langage et certains concepts dans son exposé théologique. Sa doctrine christologique d'ailleurs reste un peu ambiguë. Au moment où il vivait, la lutte était chaude entre les orthodoxes, partisans du concile de Chalcédoine, affirmant nettement deux natures en Jésus-Christ, et les monophysites ne voulant que d'une seule nature. Pour essayer de faire la paix entre eux, l'empereur Zénon, poussé par le patriarche de Constantinople, Acace, publia, en 482, *l'hénotique*, formule de foi en soi orthodoxe, mais qui évitait avec soin l'expression *une* ou *deux natures :* tous les évêques devaient signer ce document. Or, il est remarquable que Denys, qui avait l'occasion cependant, dans sa quatrième lettre à Caius, de se prononcer sur ce point, ne parle jamais, lui non plus, d'une ni de deux natures en Jésus-Christ. Il parle seulement d'une nouvelle opération *théandrique*, conséquence de l'union en Jésus-Christ de la divinité avec l'humanité. On en a conclu qu'il était donc un partisan de l'hénotique, et comme c'est par les monophysites sévériens que son autorité a été d'abord invoquée, on en a conclu encore qu'il a dû vivre dans leur milieu. La conclusion ne s'impose pas absolument. Denys, perdu dans ses rêves mystiques, a pu se désintéresser des controverses en cours, et son langage assez imprécis peut, en somme, se défendre. Il n'en reste pas moins que, par suite de cette attitude effacée, la figure de l'auteur se dégage mal; et c'est ce qui explique la foule d'hypothèses qui ont été faites sur sa personnalité. Inutile de les rapporter ici : les meilleures sont simplement plausibles; la plupart n'offrent aucune probabilité. Il faut nous résigner, jusqu'à nouvel ordre, à ignorer qui était Denys le mystique, et même à ignorer s'il s'appelait vraiment Denys, et n'a pas pris ce nom parce que c'était celui de l'Aréopagite pour qui il voulait passer. — Quant à sa patrie, on la met plutôt en Syrie qu'en Égypte.

III. Influence. — Peu d'auteurs ont été plus étudiés et ont exercé autant d'influence que Denys le Mystique. En Orient, malgré la défiance avec laquelle ses œuvres furent d'abord accueillies par les orthodoxes, elles ne tardèrent pas à être regardées par eux comme étant vraiment de l'Aréopagite. Ephrem d'Antioche, Cyrille de Scythopolis, Léonce de Byzance au VIe siècle, Sophronius de Jérusalem, saint Maxime le Confesseur, Anastase le Sinaïte au VIIe, saint Jean Damascène au VIIIe les citent avec honneur et les commentent. En Occident, elles sont signalées avec réserve par saint Grégoire le Grand vers 590; mais elles deviennent connues surtout par la copie que Michel le Bègue en envoie, en 827, à Louis le Débonnaire. Immédiatement l'abbé de Saint-Denis, Hilduin, les traduit — fort mal — en latin; peu après, Scot Erigène en donne une meilleure traduction; et dès lors leur succès est assuré. Pierre Lombard, vers 1170, regarde Denys le Mystique comme la première autorité à suivre pour le traité des anges; et saint Thomas le cite si souvent que l'abbé Darboy a pu dire avec vérité que, si les écrits de Denys étaient perdus, on pourrait les reconstituer presque en entier avec les citations de saint Thomas. Mais, à partir du XVIe et du XVIIe siècle, leur autorité a baissé sensiblement. Cette autorité venait surtout de ce que l'on voyait dans ces livres l'œuvre d'un disciple immédiat de saint Paul. Cette conviction une fois ébranlée ou ruinée, on se trouvait en face d'un auteur inconnu, dont les compositions ne sont pas assurément sans valeur, mais sur lesquelles la critique pouvait librement s'exercer.

IV. Doctrine. — On trouve dans Denys le Mystique et des passages d'une dogmatique très poussée, sur la transcendance et la nature de Dieu notamment, et des exemples d'une interprétation un peu libre, mais approfondie, de l'Écriture et des rites sacrés, et des leçons d'ascèse et de haute spiritualité sur la contemplation et l'extase. Tout cela est, chez lui, souvent entremêlé, mais tient à un système sous-jacent dont

on voudrait ici tracer les grandes lignes. Cet exposé permettra de saisir l'unité de ses différents écrits.

1° Dieu est la source première de tout bien; et son but, dès qu'il a créé, est de ramener à lui la créature à laquelle il a donné l'être. Mais cette créature ne peut revenir à Dieu que grâce à des ministres qui l'y aideront et à des symboles plus ou moins sensibles qui l'élèveront vers lui. Cette combinaison de ministres et de symboles est, comme nous l'avons dit, ce que Denys appelle une *hiérarchie*. C'est, en somme, l'économie divine du salut. — 2° Le rôle de la hiérarchie est triple : d'abord *purifier* des souillures contractées; puis *illuminer*, introduire dans la connaissance des mystères divins; et enfin *perfectionner*, c'est-à-dire unir à Dieu. — 3° Ceci posé, il existe deux hiérarchies : A. Une hiérarchie *céleste :* elle comprend les anges, distribués, comme nous l'avons vu, en neuf ordres et trois chœurs. Chaque ange supérieur est comme un miroir incliné qui reçoit d'en haut la lumière et la reflète sur les anges inférieurs; et tous reflètent leur lumière sur les hommes placés au-dessous d'eux, pour les purifier, les illuminer et les rendre parfaits. B. Une hiérarchie *ecclésiastique*, qui prolonge la première, hiérarchie dans laquelle on peut distinguer : *a*) trois symboles sacramentels; le baptême qui purifie, l'eucharistie qui illumine, la confirmation qui perfectionne (on remarquera que la confirmation a un rôle supérieur à celui de l'eucharistie); *b*) trois ordres de ministres, le diacre (ou liturge) purificateur, le prêtre (hiereus) illuminateur, l'évêque (hiérarque), qui donne la perfection; et enfin *c*) trois ordres de sujets de la hiérarchie, les moines qui sont dans l'état de perfection; les simples fidèles qui, participant à l'eucharistie, sont dans la voie illuminative; et les catéchumènes et les pénitents qui se purifient de leurs fautes.

4° Tout ce que nous venons de dire représente, en définitive, le mouvement de descente de Dieu vers la créature ou, si l'on aime mieux, le mouvement par lequel la créature descend de Dieu. C'est l'objet des deux traités *De la hiérarchie céleste* et *De la hiérarchie ecclésiastique*. Vient maintenant le mouvement de retour à Dieu. Il se fait par la *théologie*. Denys en distingue deux sortes : A. La théologie *apodictique* ou démonstrative. Elle consiste à s'élever à Dieu par la raison et par la foi. La raison démontre l'existence de Dieu par l'existence de la créature; mais, de plus, par les qualités des créatures, elle peut connaître, dans une certaine mesure, les attributs et la nature de Dieu, en vertu de ce principe qu'il n'y a rien dans l'effet qui ne soit dans la cause. Cette connaissance se fait par un processus à trois degrés : *a*) L'esprit voyant dans les créatures de la beauté, de la bonté, de la justice, de la force, bref certains attributs positifs, *affirme* que Dieu les possède également, qu'il est beau, bon, juste, fort, etc. Mais *b*) il remarque aussitôt que, en raison de sa transcendance, ces attributs ne sont pas en Dieu tels qu'ils sont dans les créatures; et c'est pourquoi, secondement, il *nie* que Dieu possède ces mêmes attributs, sous-entendu avec les limites et les imperfections qui se trouvent dans les créatures. *c*) Cette négation se résout donc finalement en une *affirmation d'éminence*. Les qualités de la créature sont bien en Dieu, mais d'une façon éminente, sans les imperfections, les limites, la multiplicité que nous leur voyons. Nous n'avons, en somme, de Dieu, par ce procédé, qu'une connaissance analogique; et c'est ce que trahissent les divers noms que la Bible attribue à Dieu (ici le traité *Des noms divins*). Ces noms multiples ne présentent chacun qu'un aspect de Dieu, ne le définissent pas dans l'unité de son essence. Ils sont empruntés à notre connaissance des créatures, et à ce point de vue encore, ne lui conviennent que de fort loin. En réalité, Dieu, pour nous, est innommable.

B. Mais il y a une théologie plus haute, la théologie *mystique*, dans laquelle l'âme, rejetant tout raisonnement, s'unit directement et immédiatement à Dieu par la contemplation. On s'y prépare par la prière et l'ascèse purificatrice. « La contemplation elle-même, d'après Denys, consiste en trois choses : l'entrée de l'âme dans les ténèbres divines; la suspension complète de ses facultés ou silence mystique; enfin la vision de Dieu et l'union de l'âme avec lui » (Pourrat). On trouvera dans cet auteur, *La spiritualité chrétienne*, t. I, p. 349 et suiv., des détails sur ces trois éléments de la contemplation mystique d'après Denys. On ne peut méconnaître, dans toute cette théorie, une forte influence du néoplatonisme sur le faux Aréopagite; mais il est curieux aussi de rencontrer une théorie assez semblable de la contemplation mystique dans saint Jean de la Croix.

Les œuvres de Denys le Mystique — difficiles à lire — sont dans Migne, *P. G.*, t. III et IV. Traductions françaises par Darboy, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, Paris, 1845, et par Dulac, *Œuvres de saint Denys*, Paris, 1865. Les travaux français et autres sont innombrables. Les résultats derniers sont dus aux allemands J. Stiglmayr et Koch. On pourra voir l'article de H. Lupton, anglican, dans le *Dictionary of christian biography*, et celui de P. Godet dans le *Dictionn. de théologie catholique*.

J. TIXERONT.

5. DENYS LE PETIT, qui adopta probablement lui-même ce surnom par humilité, naquit en Scythie, vers 470. Du lieu précis de sa naissance, de sa famille et de son éducation nous ne savons rien. De bonne heure il se fit moine, et vint à Rome peu après la mort du pape Gélase en 496. C'est là qu'il passa le reste de sa vie, dirigeant peut-être un monastère de son ordre (*abbas romanus urbis*), s'occupant en tout cas de travaux relatifs à la discipline ecclésiastique. On met sa mort vers l'an 550. — Denys était intimement lié avec Cassiodore, qu'il avait dû voir en Calabre, et qui fait de lui, de sa vertu et de sa science, le plus complet éloge dans son ouvrage *De l'institution des lettres divines*. Il connaissait bien, en dehors de sa langue maternelle, le grec et le latin, et c'est grâce à cette double connaissance qu'il a pu rendre aux études canoniques les services qu'il leur a rendus, et qu'on n'a pas toujours assez appréciés. — Outre des traductions en latin de quelques documents grecs, on doit en effet à Denys deux ordres de travaux : 1° Des travaux de chronologie sur le comput et le cycle pascal, matière compliquée sur laquelle les diverses Églises, malgré leurs efforts, n'arrivaient pas à se mettre d'accord. Denys fit prévaloir le cycle de dix-neuf ans. Il est connu surtout pour avoir introduit l'usage de compter les années, non à partir de la fondation de Rome ou du règne de Dioclétien, comme on le faisait avant lui, mais à partir de la naissance de Jésus-Christ qu'il fixa au 25 décembre 753 de la fondation de Rome, l'an 754 devenant l'an 1 de l'ère chrétienne. L'idée était heureuse : on croit seulement que la naissance de Notre-Seigneur a été fixée par lui quatre ans trop tard. 2° Des travaux de collections canoniques. Il publia successivement, vers 500-510, une collection latine de canons de conciles grecs et latins; vers 510-514, une collection de trente-huit décrétales des papes, depuis Sirice jusqu'à Anastase II; enfin, sur l'ordre du pape Hormisdas (514-523), une collection grecque-latine de canons de conciles grecs. Ces divers ouvrages, tout incomplets qu'ils étaient, ne tardèrent pas à faire autorité dans l'Église.

Il n'existe pas d'édition critique définitive des œuvres de Denys le Petit. Celle de Migne, *P. L.*, t. LXVII, n'est que provisoire. Trav. fr. spécial : J.-M. Versanne, *Denys le Petit et le Droit canonique dans l'Église latine au VI^e siècle*, Villefranche-sur-Saône, 1913.

J. TIXERONT.

DENZINGER Henri, théologien allemand, professeur à Wurzbourg, né en 1819, mort en 1883. Il est surtout connu pour son recueil, universellement apprécié : *Enchiridion symbolorum et definitionum quæ de rebus fidei et morum a conciliis œcumenicis et summis pontificibus emanarunt.* La première édition en parut à Wurzbourg en 1854. Depuis la mort de son auteur, l'*Enchiridion* n'a cessé d'être mis à jour, par J. Stahl, le P. Bannwart, et enfin le P. J.-B. Umberg. C'est un ouvrage que possèdent tous les travailleurs ès choses ecclésiastiques.

J. Bricout.

DÉPOT. — Le dépositaire doit garder avec soin la chose qu'il a reçue. Il est tenu à restituer les fruits qu'elle a produits d'elle-même et qu'il a perçus. Il lui est interdit de s'en servir sans la permission expresse, ou tout au moins légitimement présumée, du déposant; mais il peut, en conscience, garder l'argent que son travail ou son habileté personnelle lui a fait gagner par l'emploi du dépôt. Il n'est obligé de rendre la chose déposée que dans l'état où elle se trouve au moment de la restitution, à moins que des détériorations ne soient survenues de son fait. Ces diverses obligations sont étudiées en détail et précisées par tous les auteurs de théologie morale et de droit civil. Cf. C. Antoine, *Dictionn. de théol. cath.*, t. IV, col. 521-526.

J. Bricout.

DÉROULÈDE Paul naquit à Paris en 1846. Neveu d'Émile Augier, il considéra d'abord la littérature comme un simple amusement. Les premières défaites de 1870 retentirent douloureusement dans son cœur de bon Français. Il s'engagea dans les chasseurs à pied et fit des prouesses. Après l'effrondrement de la résistance et les horreurs de la Commune, il comprit qu'un honnête homme avait autre chose à faire qu'à jouir en dilettante de strophes harmonieuses et de proses artistement ciselées. A la France abattue, humiliée, mutilée, il fallait redonner de l'espoir, du courage, une volonté forte de se relever et de reprendre sa place dans le monde. Déroulède consacra à cette besogne sacrée toute son intelligence et tout son cœur. Ses poésies, ses drames, ses volumes de prose, ses discours, son action politique sont inspirés et dirigés uniquement par l'amour de la patrie; il a été, entre les deux guerres, l'un des plus intrépides mainteneurs de l'idéal national. Il est mort en 1914, à l'aube sanglante de la revanche qu'il avait plus que personne rendue possible.

Son mérite littéraire égale-t-il ses services de patriote? Il faudrait alors le proclamer le premier poète du XIXe siècle et ce serait tout à fait exagéré. Les critiques d'un certain clan commettent une aussi forte exagération doublée d'une ignoble injustice, en lui déniant toute valeur artistique, en ne voyant dans son œuvre que sujets de pendule ou chromos aux couleurs criardes. La vérité, c'est qu'il ne s'amuse guère à ciseler son vers ou à arrondir ses périodes, c'est qu'il parle, chante et écrit en soldat pour qui l'idée et le sentiment importent plus que les fioritures de l'expression. Aussi son vers est rude parfois et fruste, sa prose dédaigne les artifices d'école ou d'académie; mais en revanche une belle flamme d'héroïsme transfigure les mots, et le rythme puissant de la phrase ou de la strophe emporte tout. Bien des poètes, aujourd'hui choyés par la critique, auront sombré dans un juste oubli, qu'on relira encore et qu'on déclamera les poésies de Déroulède : *Chants du soldat, Nouveaux chants du soldat, Chants du paysan;* qu'on relira et qu'on jouera ses drames : *L'Hetman, La Moabite, Messire Dugueslin;* qu'on se passionnera pour ses *Feuilles de route;* au moins qu'on feuillettera avec piété les *Pages françaises* que MM. Jean et Jérôme Tharaud ont extraites de son œuvre et présentées avec infiniment de délicatesse et de goût. [Léon Jules.

DESCARTES René. — I. Sa vie et ses ouvrages. II. L'homme et l'écrivain. III. Sa méthode. IV. Ses travaux scientifiques. V. Sa philosophie première. VI. Sa psychologie et sa morale. VII. Sa pensée religieuse. VIII. Conclusion.

I. Sa vie et ses ouvrages. — Si l'influence de Descartes a été l'objet d'appréciations fort diverses, sort commun à tous les grands philosophes, nul ne conteste qu'elle n'ait été immense, aussi étendue que profonde. « René Descartes, a dit Hegel, est en réalité le véritable promoteur de la philosophie moderne, en tant qu'elle érige en principe la pensée... L'action de cet homme sur son siècle et sur les temps nouveaux ne saurait être exagérée. C'est un héros. »

1° Il naquit le 31 mars 1596, à La Haye, aujourd'hui La Haye-Descartes. Bien que cette localité appartienne au département actuel d'Indre-et-Loire, Descartes n'est pas tourangeau, comme on le dit souvent, moins encore breton, comme on l'a quelquefois soutenu, mais poitevin. Il se rattachait au Poitou par ses ancêtres paternels et maternels; il se qualifiait lui-même de « gentilhomme poitevin », et il se fit inscrire sur les registres de l'université de Leyde en ces termes : *Renatus Des Cartes, mathematicus, Picto.*

Son père avait acheté une charge de conseiller au Parlement de Rennes; sa mère, Jeanne Brochard, mourut un an après sa naissance. A l'âge de huit ans, il entre au collège de La Flèche, dirigé par les jésuites. De santé délicate, il est l'objet de soins tout paternels de la part de ses maîtres auxquels il gardera un attachement reconnaissant et fidèle. Après de brillantes études, il quitte La Flèche en 1612, conquiert à Poitiers les grades de bachelier et de licencié en droit civil et canonique, puis prend du service dans l'armée de Maurice de Nassau; mais dans sa garnison de Bréda, le métier des armes l'occupe moins que les mathématiques. En 1619, il s'engage dans l'armée catholique du duc de Bavière; il établit ses quartiers d'hiver aux environs d'Ulm; et là, exempt de passions et de soucis, enfermé tout le jour dans « un poêle », s'exaltant jusqu'à l'enthousiasme à la méditation des pensées scientifiques et philosophiques dont il est plein, il a, dans la nuit du 10 au 11 novembre, un rêve qu'il interprète comme une sorte de révélation surnaturelle, et il témoigne à Dieu sa reconnaissance en faisant le vœu de se rendre en pèlerinage à Lorette.

Il prend part probablement, l'année suivante, à la bataille de la Montagne-Blanche. Puis quittant l'armée, il revient en France par l'Allemagne du Nord et la Hollande, voyage en Suisse, en Italie, visite Venise, Lorette, Rome, où il assiste au jubilé d'Urbain VIII; bref, pendant huit ou neuf ans, il roule çà et là dans le monde, « tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent. » En 1629, il quitte brusquement la France et va demander à la Hollande la tranquillité dont il a besoin pour achever et rédiger les travaux qu'il mûrit dans son esprit. Il y passe vingt années de grande activité intellectuelle, publiant ses ouvrages et correspondant avec les principaux savants de son temps, par l'entremise surtout du P. Mersenne, « le résident de M. Descartes à Paris ». Plus d'une fois, il eut à y souffrir de l'intolérance des docteurs protestants, en particulier du doyen de l'université d'Utrecht, Voet, dont il écrivait dédaigneusement à Mersenne : « C'est le plus franc pédant de la terre. »

En 1649, il est invité par la reine Christine de Suède à se rendre à sa cour. Après beaucoup d'hésitation, il se décide à ce voyage et arrive à Stockholm au début d'octobre. La rigueur du climat lui fut fatale : atteint d'une congestion pulmonaire, il expira le 11 février 1650, après avoir reçu pieusement l'assistance religieuse du P. Viogué. Il avait cinquante-quatre ans;

la mort frappait en pleine maturité cet homme qui avait caressé un moment l'espoir de prolonger indéfiniment la vie; il est vrai que, plus tard, il avait écrit sagement à son ami Chanut : « Au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et bien plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort. » (Lettre du 15 juin 1646.) Son corps fut ramené en France en 1667; on lui fit des funérailles solennelles; mais comme ses œuvres avaient été mises à l'Index, *donec corrigantur* (10 octobre et 20 novembre 1663), un ordre royal interdit l'éloge que devait prononcer le chancelier de l'Université. Les restes mortels du philosophe reposent aujourd'hui dans l'église Saint-Germain des Prés.

2° Voici les principaux ouvrages que Descartes publia lui-même : en 1637, le *Discours de la Méthode*, écrit en français et suivi de *La Dioptrique, les Météores et la Géométrie*, auxquels il servait de préface; en 1641, les *Méditations* qui parurent d'abord en latin, avec six recueils d'objections et de réponses, et furent traduites quelques années après en français par le duc de Luynes; en 1644, les *Principes de philosophie*, écrits eux aussi en latin, puis traduits en français par l'abbé Picot; en 1649, le *Traité des passions de l'âme*, composé en français.

De ses papiers inédits, on a extrait, à différentes époques, plusieurs ouvrages; citons, outre une abondante correspondance, le *Traité du monde ou de la lumière*, que la condamnation de Galilée, survenue en 1633, l'avait dissuadé de publier; les *Traités de l'homme et de la formation du fœtus*; les *Regulæ ad direction ingenii* qui avaient été probablement écrites vers 1628.

Des très nombreuses éditions du philosophe, nous ne mentionnerons que la plus récente, qui est aussi la plus complète, celle de MM. Adam et Tannery, en douze vol., in-4°, Paris, 1897-1910.

II. L'homme et l'écrivain. — On trouve chez Descartes à son plus haut degré cette soif de connaître que les découvertes de la Renaissance avaient avivée dans les esprits. Racontant ses années de jeunesse, il disait : « J'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie. » Cette disposition ne le quitta jamais. Il n'estime aucune jouissance supérieure à celle qu'on goûte dans la contemplation du vrai qui, « dans ce monde, est presque la seule félicité que ne vienne troubler aucune douleur. » Épris de lumière et d'ordre, il rêve de résoudre les faits de l'univers entier en une suite bien liée de notions claires et distinctes, et se flatte de réaliser ce rêve. Mais pour venir à bout d'un tel dessein, il doit ménager son temps; aussi défend-il jalousement sa liberté; il cherche la solitude et change souvent de résidence pour égarer les recherches importunes; *bene qui latuit, bene vixit*, telle est sa devise; et ce souci de la tranquillité lui inspire une circonspection et une prudence qui vont quelquefois à l'excès. Il ne fuit point pourtant la discussion, parfois même la provoque; il la soutient avec ardeur et, conscient de son génie, il lui arrive, quand la contradiction l'attaque à fond, de riposter d'un ton hautain; « on devine plus d'une fois alors le gentilhomme qui, un peu nerveusement, caresse la garde de son épée. » Du reste, il n'est pas un pur « intellectuel »; il s'intéresse autant aux choses et aux personnes qu'aux idées. Il compte de nombreuses et sûres amitiés; « les charmes de la vie solitaire, lui écrivait la princesse Élisabeth, ne vous ôtent point les vertus requises à la société. » Il ne perd point des yeux l'utilité pratique de ses recherches; il les tient pour l'accomplissement d'un devoir social; car il estime que chaque homme est obligé de procurer autant qu'il est en lui le bien des autres et « que c'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne. » Quand nous aurons ajouté qu'il vécut et mourut en bon chrétien, nous croirons pouvoir conclure, avec l'un de ses récents interprètes, qu'il est, à tout prendre, l'un des plus nobles représentants du génie spirituel de la France. J. Chevalier, *Descartes*, Paris, 1921, p. 94.

Notre langue n'a pas encore atteint, dans ses écrits, son point de perfection; la phrase se charge d'incidentes et chemine d'ordinaire à l'allure un peu lourde de la période latine. Il n'en est pas moins un admirable écrivain en qui brillent une parfaite propriété d'expression, une netteté suprême et un ordre lumineux. Parfois la sévérité du raisonnement s'orne d'une rapide et heureuse image ou s'égaye d'un tour ironique, et le ton s'élève sans effort à la grande éloquence.

III. Sa méthode. — Descartes attache une importance extrême au problème de la méthode, qui ne fait qu'un avec celui de la science et dont il cherche la solution dans la nature même de l'esprit.

Il avait acquis de bonne heure la conviction que les sciences, identiques en leur fond, doivent pouvoir être abordées par une méthode unique, laquelle consiste dans l'exercice même de l'entendement ramené à sa rectitude naturelle. « Toutes les sciences réunies ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste toujours une, toujours la même, si variés que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui n'en reçoit pas plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la variété des objets qu'elle éclaire. » *Regulæ*, I. Nous portons donc en nous-mêmes l'unique règle de la vérité, la raison; et c'est à son autorité, non à une autre, fût-ce celle des anciens les plus réputés, qu'appartient la décision suprême en matière de science; d'où le premier principe de la méthode : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle. » Il en appelle aussitôt un second, celui de l'analyse; car n'apercevant avec évidence que le simple, nous devons diviser les tout complexes que la réalité nous présente de manière à atteindre les éléments; ceux-ci atteints, nous les saisissons tels qu'ils sont; car lorsque le simple, où l'esprit retrouve sa propre nature, est connu, il l'est tout entier. Puis, pour reconstituer le réel que cette opération a décomposé, nous ajouterons les uns aux autres ces éléments, dont l'esprit perçoit les rapports simples. Mais dans ce travail de synthèse, nous aurons soin de procéder graduellement, de conduire par ordre nos pensées, « en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés. » Enfin notre esprit, parvenu au terme de sa marche, demande un supplément de garantie à la règle de l'énumération qui lui permet de s'assurer d'une part qu'il n'a omis aucun degré intermédiaire du relatif à l'absolu ou de l'absolu au relatif, de l'autre que tout le relatif est compris dans l'absolu.

En résumé, ces quatre principes se ramènent à deux opérations : l'intuition et la déduction, l'une saisissant les natures simples, l'autre leur composition. Mais la déduction ne diffère pas, au fond, de l'intuition dont elle n'est que le déroulement dans le temps; en sorte que la méthode est vraiment une et reflète ainsi l'unité essentielle de l'esprit humain. Ajoutons que Descartes, tout enthousiaste qu'il se montre de cette méthode inspirée des mathématiques, ne dédaigne pas l'expérience, comme il ressort des paroles significatives qu'il écrit à ce sujet dans la sixième partie du *Discours de la Méthode*.

IV. Ses travaux scientifiques. — Descartes applique sa méthode dans la science, où ses deux titres principaux sont la découverte de la géométrie analytique et la constitution d'une physique mécaniste.

Le principe de la réduction du complexe au simple lui donne l'idée de chercher à résoudre par l'algèbre les difficultés de la géométrie. Il y réussit; il rattache les deux sciences l'une à l'autre, représentant les relations numériques par des lignes et les figures par des équations; la géométrie analytique était créée, découverte d'une fécondité indéfinie qui suffirait à immortaliser son auteur.

Toujours en vertu du même principe, il essaye de fonder une physique mécaniste, c'est-à-dire de bannir les vertus occultes du passé et d'exprimer tous les phénomènes naturels en relations quantitatives. Ce vaste dessein avait été préparé par les découvertes antérieures; après les travaux des Copernic, des Képler, des Galilée, les esprits étaient mûrs pour une théorie mathématique de l'univers. Mais dans les applications particulières de cette vue générale, Descartes commet de nombreuses erreurs; réaliser cette tâche dépassait les forces d'un homme, de quelque grand génie qu'il fût doué. S'il décrit exactement la réfraction de la lumière, il se trompe sur les lois du mouvement. Une erreur plus foncière fut de croire que le géométrique explique non seulement les relations apparentes, mais l'essence même des choses; et Leibniz dira non sans raison qu'il y a plus de vérité dans la physique d'Aristote que dans celle de Descartes, c'est-à-dire dans la physique de la qualité que dans celle de la quantité pure. Toutefois, si la réalité matérielle ne se réduit pas à l'étendue, du moins est-il possible de la traduire, comme l'étendue, en un langage quantitatif, et à cet égard, la science moderne marche derrière Descartes; elle est, a-t-on dit, « un cartésianisme généralisé ». Bernard Brunhes, *La dégradation de l'énergie*.

V. Sa philosophie première. — Elle commence par une partie négative, le doute; Descartes démolit avant de construire. Ayant remarqué, soit en étudiant soit en voyageant, que l'édifice de ses connaissances se composait de pièces disparates et de matériaux mal éprouvés, il décide de le jeter bas et de supposer fausses les opinions jusque-là admises en sa créance. D'ailleurs son doute qu'il distingue soigneusement de celui des sceptiques, n'est pas universel ; car il en excepte les vérités de la foi et, au moins provisoirement, les principales maximes de la morale ; il n'est pas non plus réel, mais fictif; le philosophe l'imagine comme une méthode pour arriver au vrai; ce qui suppose que la foi dans la raison en est le point de départ et la possession de la vérité le terme. Le procédé ne laisse pas néanmoins d'être dangereux à manier; et Descartes convient qu'en s'engageant dans cette voie il ne donne pas un exemple « que chacun doive suivre. » *Discours de la méthode*, IIe partie.

Sa doctrine se développe ensuite en trois moments qui se succèdent ainsi : le moi, Dieu, le monde.

1° *Le moi.* — Afin de sortir du doute, il cherche une vérité si bien assurée qu'elle résiste aux plus extravagantes suppositions des sceptiques; et remarquant que pour douter, il faut penser, et que pour penser, il faut être, il croit pouvoir recevoir comme premier principe de sa philosophie cette affirmation : *Je pense, donc je suis;* affirmation qui n'est déduite d'aucun raisonnement, mais qui jaillit d'une simple inspection de l'esprit saisissant, dans le même acte d'intuition, la pensée et l'existence; affirmation, en outre, qui s'impose invinciblement à l'esprit en raison de sa parfaite clarté et qui, dès lors, nous autorise à tenir pour vraies les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement.

Je pense, donc je suis; et je suis une chose pensante; Descartes passe tout de suite de l'idéalisme au réalisme spirituel, n'estimant pas qu'aucun accident ou aucun acte puisse être « sans une substance de laquelle il soit l'acte. » Et je suis une chose dont toute la nature n'est que de penser. Le philosophe, à l'encontre de l'animisme aristotélicien, considère l'âme uniquement comme le principe de la pensée, entendant par ce dernier mot tous les phénomènes de conscience, « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes. » Et voilà l'âme distinguée radicalement du corps, lequel consiste dans l'étendue; « les actes intellectuels, dit-il, n'ont aucune affinité avec les actes corporels. » Pourtant, en dépit de la logique interne de son système, il veut maintenir l'union intime et l'influence réciproque des deux substances. « Je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire; mais outre cela, je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose un seul tout avec lui. » *VIe méditation.* Bien qu'il ait essayé d'élucider ce point délicat par sa théorie des esprits animaux, il en sent la difficulté; il disait dans une lettre à Arnauld, du 29 juillet 1648, qu'aucun raisonnement ni aucune comparaison ne peut nous faire comprendre comment l'âme, substance incorporelle, est capable de mouvoir un corps, que l'expérience seule nous atteste très clairement le fait, et que c'est là l'une de ces choses connues d'elles-mêmes que nous obscurcissons en les voulant expliquer par d'autres. Du reste, il s'est surtout appliqué à distinguer l'âme du corps; il n'aborde pas dans les *Méditations* la question de l'immortalité qui, pour lui, semble être résolue avec celle de la spiritualité, « autant que cela peut être connu par la philosophie naturelle. »

2° *Dieu.* — Descartes a commencé par s'enfermer en lui-même, ne voulant pas savoir s'il existait autre chose que sa pensée et ses déterminations. Mais il ne reste point prisonnier de ce subjectivisme; la règle qu'il a proclamée que toute idée claire et distincte est objectivement vraie lui fournit le moyen de s'en évader; et il en sort tout d'abord pour affirmer Dieu.

Les preuves qu'il apporte de son existence sont au nombre de trois, toutes tirées du moi ou de ses idées, et ayant comme fond commun la grande idée du parfait. La première s'appuie sur cette constatation que nous portons en nous l'idée du parfait; et comme cette notion n'a pu nous venir ni de nous-mêmes, ni des objets extérieurs, il reste qu'elle ait été imprimée en notre âme par l'Être parfait lui-même, comme la marque de l'ouvrier sur son œuvre. La seconde part du fait de notre imperfection, laquelle est une marque certaine que nous ne tenons point notre existence de nous-mêmes; nous la devons donc à un Être qui n'est pas soumis comme nous à l'imperfection. La troisième se dégage de la simple considération de l'idée d'un Être parfait. Comme tout ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte d'un être est vrai, et comme d'autre part l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être parfait, contient l'idée d'existence puisque l'existence est une perfection, il est nécessairement vrai que Dieu existe. C'est le fameux argument ontologique, tant débattu entre les philosophes depuis saint Anselme. Notons, du reste, que Descartes n'est pas « ontologiste », c'est-à-dire qu'il ne pense pas que Dieu soit ici-bas l'objet d'une perception immédiate, car dans ce cas, il n'aurait pas besoin de raisonner, comme il le fait, pour passer de l'idée à l'être. Cf. *Réponses aux prem. object.*, et une lettre à Mersenne de juillet 1641.

Sur la question des attributs divins, à laquelle il s'attarde peu, Descartes suit la métaphysique traditionnelle. Il insiste surtout sur la véracité. Dieu, étant parfait, n'a pu nous tromper; et c'est ce qui nous donne l'assurance que nos idées claires et distinctes ne peuvent être que vraies. Cercle vicieux, a-t-on dit cent fois, puisque le philosophe a prouvé Dieu par les idées claires et distinctes et qu'il prouve maintenant par Dieu la valeur de ces idées. Pour nous, nous ne croyons

pas qu'il soit tombé dans un paralogisme si aisé à discerner; arrivé à Dieu, il trouve simplement en lui la raison dernière de la valeur de l'entendement, le terme suprême qui éclaire définitivement tout le reste et procure à l'esprit le repos complet; c'est la pierre qui soutient les nervures de la voûte et tout ensemble est soutenue par elles.

Un autre attribut divin que Descartes s'applique à faire ressortir, c'est la liberté. Il ne revendique pas seulement la liberté de Dieu par rapport aux existences, mais aussi par rapport aux essences. Dieu a établi les vérités logiques et morales, par un décret de sa volonté souveraine. « C'est parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui... C'est Dieu qui a établi ces lois en la nature ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. » Lettre à Mersenne, du 15 avril 1630. Cf. *Rép. aux VI*es *obj.* De la sorte, Dieu est moins la vérité que l'auteur même de la vérité; supérieur au vrai et au bien, son être nous est absolument incompréhensible, et les raisons qu'il a suivies dans son œuvre nous échappent totalement. Doctrine excessive, que Descartes s'est efforcé d'atténuer en faisant observer que, Dieu étant immuable, les vérités logiques et morales ne peuvent changer non plus que lui; il a même écrit plus sagement encore qu'en Dieu nous ne devons « concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien : *Quia vides ea, sunt,* etc., pour ce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose. » Lettre au P. Mesland, 2 mai 1644.

3° *Le monde.* — Ce n'est que par Dieu que nous sommes certains de l'existence du monde. Outre les idées, il y a dans notre âme des impressions confuses ou sentiments que nous subissons sans les produire; nous nous sentons inclinés par notre nature à croire qu'ils proviennent des choses corporelles; et comme Dieu ne peut nous tromper, cette propension naturelle est une preuve que les corps existent réellement.

Le monde corporel a été créé par Dieu dans le temps, quoiqu'il n'eût pas répugné qu'il l'eût créé de toute éternité. C'est Dieu aussi qui le conserve, et cette conservation est une création continuée; ces deux actes « ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser et non point en effet. » *III*e *Méditation.* L'essence de la matière consiste dans la seule étendue; les autres qualités, lumière, couleurs, sons, odeurs, n'existent qu'en nous, représentant les choses extérieures non telles qu'elles sont, mais seulement dans leur rapport avec notre corps. La matière s'étend immensément dans toutes les directions; elle remplit l'espace avec lequel elle ne fait qu'un; il n'y a point de vide. Dieu a jeté en elle une quantité de mouvement qui ne change pas; de ce mouvement et des diverses dispositions qu'il communique aux molécules matérielles naît toute la diversité des faits et des êtres.

La vie elle-même se ramène au mécanisme; ses phénomènes et ses propriétés n'ont rien dont on ne puisse rendre compte avec l'étendue et le mouvement. Les animaux ne sont que des machines très perfectionnées; ils n'ont point d'âme. Notre corps même ne fait pas exception. Il s'explique mécaniquement, comme toute matière; mais l'âme qui y est jointe se distingue radicalement du mécanisme, étant une chose pensante; son union avec le corps donne seulement lieu à certaines modalités de pensée qui traduisent en elle l'état de notre organisme et son rapport avec les autres corps; telles sont les sensations, les émotions, l'imagination et les passions.

VI. Sa psychologie et sa morale. — 1° Après ce qui vient d'être dit de l'âme, nous mentionnerons seulement en quelques mots, de la psychologie de Descartes, la classification des idées et la théorie de la volonté.

Le plus grand nombre de nos idées représentent les choses extérieures et sont conçues par l'intermédiaire des impressions sensibles; ce sont les idées *adventices.* D'autres résultent d'un travail de notre esprit qui combine des matériaux empruntés à l'expérience; ce sont les idées *factices.* Il y en a enfin qui ne sont ni adventices, ni factices, qui n'ont pour origine ni l'expérience, ni l'imagination combinatrice, mais semblent exister dans l'âme dès le premier éveil de la pensée; ce sont les idées naturelles ou *innées.* Descartes n'en a ni dressé la liste ni précisé suffisamment la nature. Ce qui est clair, c'est que, pour lui, l'entendement humain, loin d'être entièrement façonné par l'expérience, porte originairement en lui des déterminations qui sont les lois de l'éternelle vérité; Descartes est l'un des plus grands représentants du rationalisme moderne.

A l'entendement s'oppose la volonté. Elle est une faculté active, alors qu'il est en quelque sorte passif; elle jouit du libre arbitre, alors qu'il est déterminé par les idées qu'il perçoit; et au lieu qu'il a vite atteint ses bornes, elle a un pouvoir si ample et si étendu qu'elle est, dans un être créé, la plus fidèle image de Dieu. C'est la disproportion qui règne entre ces deux facultés qui rend l'erreur possible. Quand la volonté, à laquelle appartient le pouvoir d'affirmer et de nier, l'exerce sur des notions obscures et confuses, son jugement peut être faux. On voit par là que nous avons un moyen d'éviter l'erreur; c'est de suspendre notre jugement tant que l'entendement ne nous a point présenté des idées claires et distinctes. Il y a donc au principe de l'erreur un mauvais usage de notre libre arbitre; le péché est une erreur, avaient dit Socrate et Platon; dans la théorie cartésienne, l'erreur, en un sens, est un péché.

2° Le système de Descartes, comme celui de tous les grands maîtres, tend à se couronner d'une morale. Pourtant il n'a pas écrit de traité spécial sur cette partie. Vue par un certain côté, sa philosophie semble aboutir à une morale positive qui demande aux sciences de la nature l'art de conserver l'intégrité de notre vie en utilisant à notre profit le mécanisme universel. C'est ce qui paraît ressortir, par exemple, des explications psycho-physiologiques du *Traité des passions de l'âme;* c'est encore ce qu'on pourrait inférer de ces paroles du *Discours de la méthode* : « L'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. »

Mais ce serait fort mal juger ce grand esprit de croire que son regard n'allait pas plus loin que les horizons étroits de cette physique appliquée. Elle n'était pour lui qu'un système de moyens qu'il subordonnait à une morale supérieure inspirée de hautes idées métaphysiques. L'homme doit se rendre maître de lui-même et de la nature, mais afin d'établir le règne de la raison; et l'objet le plus élevé de la raison est la connaissance de Dieu; la méditation et l'amour de ce souverain Être et l'acquiescement à sa sainte volonté nous font jouir « du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie. » Conclusion de la *III*e *Méditation;* voir aussi une admirable lettre à Chanut du 1er février 1647.

VII. Sa pensée religieuse. — 1° Descartes, nous l'avons dit, professa la foi chrétienne et la pratiqua fidèlement. C'est un fait à quoi les rationalistes contemporains ne peuvent rien changer, malgré les efforts

qu'ils ont tentés pour l'infirmer. Présenter l'auteur des *Méditations* comme un « libre penseur » qui ne revêtit que par prudence les dehors de la religion, ce n'est pas seulement se mettre en contradiction avec les plus clairs témoignages, mais aussi rabaisser injurieusement ce grand homme en lui déniant deux des vertus qui honorent le plus notre nature : le courage et la franchise. Il faut que nos « laïcisateurs » en prennent leur parti : Descartes n'est point des leurs.

2° Si maintenant de l'homme nous passons à l'œuvre, y discernons-nous, comme principe inspirateur, une intention religieuse? A cette question, les uns ont répondu que Descartes fut uniquement préoccupé de science et n'élabora une métaphysique que pour ménager les susceptibilités des théologiens et se faire pardonner les hardies nouveautés de sa physique; les autres, au contraire, qu'il se proposa, avant tout, un but apologétique et n'étendit sa réforme au domaine scientifique que parce qu'il prévoyait que les vieilles opinions du Moyen Age allaient tourner au détriment de la foi. Physicien ou métaphysicien, savant ou apologiste : telle est l'alternative que l'on pose. Pour nous, les deux termes ne s'excluent point; Descartes fut l'un et l'autre; ayant la passion de la vérité, il la chercha sur tous les terrains, en science comme en philosophie. Il dit de sa métaphysique : « J'ai fait en la publiant ce à quoi je pensais être obligé pour la gloire de Dieu et la décharge de ma conscience. » Lettre à Mersenne, septembre 1641. Et quant à ses travaux scientifiques, il ne doute certainement pas qu'ils ne soient encore un moyen de servir la cause de Dieu, puisqu'ils servent celle de la vérité.

3° Enfin quelle position cette œuvre prend-elle par rapport à la foi? Descartes diffère totalement des grands penseurs qui ont associé étroitement la vie religieuse et la spéculation philosophique, de saint Augustin, de Pascal, de Malebranche. Il sépare la philosophie de la théologie, comme il sépare la théologie scolastique de la religion. Il prend toujours soin de mettre à part les vérités de la foi. Celles-ci ne sont pas explicables par la raison, elles ne s'éclairent pas de la lumière de l'évidence; mais elles n'en sont pas moins très certaines, parce que nous savons qu'elles nous ont été révélées par Dieu qui ne peut nous tromper, « ce qui est plus assuré que toute autre lumière naturelle et souvent même plus évident, à cause de la lumière de la grâce. » Du reste, sur ce genre de certitude, sur la nature de l'acte de foi, qu'il rattache à la volonté, sur les motifs de crédibilité, sur les rapports de la foi et de la raison, il est très sobre d'explications; ce sont des sujets qu'il n'aborde qu'en passant et comme avec crainte et répugnance. Une seule fois, il s'aventura sur le terrain théologique pour accorder sa théorie de la matière avec le dogme de l'eucharistie et il faut avouer que l'essai ne fut pas heureux (Deux lettres au P. Mesland publiées par l'abbé Émery).

VIII. Conclusion. — On a souvent cité ces paroles que Bossuet écrivait à un disciple de Malebranche : « Je vois... un grand combat se préparer contre l'Église sous le nom de la philosophie cartésienne; je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie. » La fin du XVII^e^ siècle et les deux siècles suivants virent naître en effet beaucoup d'erreurs, souvent opposées entre elles, qui se réclamèrent du cartésianisme ou que l'on y a plus ou moins bien rattachées : le panthéisme spinoziste, le mécanisme positiviste, le relativisme de Kant, l'idéalisme de ses successeurs. Mais n'y aurait-il pas injustice à rendre Descartes responsable des doctrines qu'il eût nettement désavouées, soit parce qu'elles outrent sa pensée soit parce qu'elles la mutilent? Il y a chez lui des insuffisances, des lacunes, des erreurs; mais ces défauts, pour graves qu'ils soient, ne doivent point nous masquer les parties solides de l'œuvre, qui subsistent encore aujourd'hui et subsisteront toujours; n'oublions pas qu'il fut l'un des plus fiers champions des grandes idées qui soutiennent l'humanité au-dessus des platitudes du matérialisme, en même temps que l'un des hommes qui portèrent le plus loin dans le monde le rayonnement du génie lumineux et mesuré de la France.

Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854; Liard, *Descartes*, Paris, 1882; V. Delbos, *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, 1921; p. 95-141; Jacques Chevalier, *Descartes*, Paris, 1921; Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924.

Eug. Lenoble.

DESCENTE AUX ENFERS, article du symbole qui énonce l'activité du Christ entre sa mort et sa résurrection. — I. Explication littérale. II. Valeur dogmatique. III. Signification théologique.

I. Explication littérale. — Il n'est pas ici question de l'enfer proprement dit, c'est-à-dire du lieu où sont punis les damnés, mais, en général, du séjour des morts. Avant que le christianisme eût révélé clairement les sanctions d'outre-tombe, on admettait qu'après la mort les âmes se rendaient en un endroit obscur et morne, appelé *scheol* chez les Juifs et *hadès* chez les Grecs. La théologie catholique a retenu ce concept pour désigner le séjour des justes de l'ancienne Loi avant leur entrée dans le ciel. Voir Limbes. C'est dans ce dernier sens que le symbole parle des « enfers ».

Par son étymologie ce mot fait penser à des « lieux inférieurs », et c'est bien ainsi qu'on se les représente communément. Dès lors la logique demandait que la venue en ce lieu prît le nom de « descente ». Mais l'Église n'entend pas garantir strictement ces images. Sa pensée est uniquement celle-ci : que le Christ a visité les lieux, quels qu'ils soient, où les anciens justes attendaient sa venue.

Cette visite eut lieu pendant le *triduum mortis*, c'est-à-dire dans l'intervalle qui suivit le moment de la mort du Sauveur et précéda celui de sa résurrection. Elle ne put donc pas consister en un déplacement corporel : c'est l'âme seule du Christ, bien que toujours indissolublement unie au Verbe, qui en fut l'agent. Il faut d'ailleurs entendre cette action d'une présence effective : l'Église a condamné une proposition d'Abélard, aux termes de laquelle le Christ ne serait pas descendu personnellement aux enfers, mais seulement par l'exercice de sa puissance. Denzinger-Bannwart, n. 385.

II. Valeur dogmatique. — Par son caractère mystérieux et invérifiable, cet article du *Credo* a déjà suscité l'opposition de plusieurs protestants. Tandis qu'il était maintenu dans son sens littéral par les Églises luthériennes, Calvin n'y voyait qu'une métaphore pour désigner la tristesse intérieure dans laquelle fut plongée l'âme du Christ. D'autres, plus hardis, ne voulaient entendre par là que la mort ou la sépulture du Sauveur. Pour le rationalisme moderne, la descente aux enfers ne peut être qu'un symbole à interpréter : ceux qui ne le tiennent pas pour un pur archaïsme eschatologique y trouvent une suggestion opportune pour exprimer, dans les cadres de l'Ancien Testament, l'universalité du salut.

Le seul prétexte critique opposé à la valeur dogmatique de cet article est son insertion tardive dans le symbole romain. Il apparaît, en effet, pour la première fois dans le texte fourni par Rufin au IV^e^ siècle. Mais le fait que l'Église l'ait invariablement retenu depuis est la preuve de son autorité canonique. On le retrouve encore dans le symbole *Quicumque*, Denzinger-Bannwart, n. 40; puis dans la profession de foi du IV^e^ concile du Latran, *ibid.*, n. 429, et dans celle des grecs au II^e^ concile de Lyon, *ibid.*, n. 462.

En réalité, ce fait est formellement attesté dans l'Écriture. On l'a vu quelquefois indiqué dans l'application que Jésus se fait à lui-même de la figure de Jonas, Matth., XII, 39-40, ou dans quelques textes obscurs tels que Rom., X, 6-7; Eph., IV, 9-10. Il est, en tout cas, certainement enseigné dans Act., II, 24; I Petr., III, 19-20 et IV, 6. Personne n'en conteste la présence dans l'ancienne tradition de l'Église, qui abonde en développements sur ce thème. On conçoit que de là cette croyance soit entrée dans les symboles de l'Église, qui l'y a reçue et gardée pour compléter la série des événements qui jalonnent la carrière du Christ.

III. Signification théologique. — Cette place même que la descente aux enfers occupe entre la manifestation terrestre de Jésus et son règne glorieux suggère d'y voir un achèvement de son œuvre rédemptrice. Diverses interprétations ont été tentées pour en préciser le sens.

Il faut d'abord écarter résolument celle de Calvin, d'après qui le Christ, aux termes de cet article, aurait souffert moralement les peines de l'enfer. Non seulement, en effet, cette opinion est dépourvue de tout fondement scripturaire ou traditionnel, mais elle n'est pas compatible avec la psychologie du Fils de Dieu. Aussi bien les calvinistes modernes l'ont-ils abandonnée depuis longtemps.

Plusieurs Pères de l'Église ont pensé, d'après l'épître de saint Pierre, que la descente aux enfers eut pour but de permettre l'évangélisation des morts et les modernes protestants universalistes adoptent volontiers cette conception. Mais elle ne peut guère s'accorder avec la doctrine catholique des fins dernières. Aussi la plupart des Pères et des théologiens admettent-ils que le Christ est descendu aux enfers pour consommer sur place la défaite du démon, d'après Col., II, 15, et annoncer aux justes l'heure de leur délivrance.

Il n'est pas de sujet qui ait été davantage dramatisé dans la littérature ou l'art populaire. On prendra garde de ne pas solidariser la foi de l'Église avec ces pieuses imaginations, et le plus sage serait peut-être de respecter le mystère d'un épisode que la révélation n'a pas autrement éclairci.

H. Quilliet, art. *Descente aux enfers*, dans *Dict. théol. cathol.*, t. IV, col. 565-619; J. Turmel, *La descente du Christ aux enfers*, Paris, 1905; S. Thomas, *Sum. theol.*, p. III^a, q. LII; Bellarmin, *De Christo*, l. IV, c. VI-XVI, dans *Opera omnia*, édition Vivès, t. I, Paris, 1870, p. 408-433; Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XLI-XLIII, dans *Opera omnia*, édition Vivès, t. XIX, p. 697-743.

J. Rivière.

DÉSERS Léon, né à Tours, en 1851, fut, au sortir du séminaire de Saint-Sulpice, nommé vicaire à Saint-Louis d'Antin (Paris) pour coopérer à l'enseignement religieux des élèves du lycée Condorcet. Plus tard, il en prit la direction jusqu'en 1898, où il fut nommé curé de Saint-Vincent de Paul.

Pour développer chez ses paroissiens le sens chrétien et la connaissance de la religion, il commença une série d'instructions brèves (une demi-heure au plus), où il cherchait à éclaircir les données de la foi et à les défendre. Elles étaient destinées aux gens du monde cultivés, qui venaient nombreux à la messe de onze heures. Ces instructions parurent en volumes, à partir de 1900, donnant avec des notes et des commentaires l'enseignement reçu du haut de la chaire. C'est ainsi que se présentèrent au public : *Dieu et l'Homme*, *Le Christ Jésus*, *L'Église catholique*, *Les Sacrements*, *La Morale dans ses principes*, *Nos devoirs envers Dieu*, *Nos devoirs envers le prochain*, *Nos devoirs envers nous-même*. Huit volumes clairs et documentés, fruit de vingt ans d'enseignement, que les prédicateurs ont un intérêt particulier à méditer, mais qui peuvent aussi rendre service à tous les prêtres et aux fidèles.

Autres ouvrages : *Quatre conférences sur la foi chrétienne*; *Les morales d'aujourd'hui et la morale chrétienne*; *L'éducation morale et ses conditions* (couronné par l'Académie française); *La crise religieuse au point de vue intellectuel*; *Lettre à un jeune bachelier sur les objections modernes contre la religion*; *Lettre à un jeune bachelier sur la virilité chrétienne du caractère*; *Le chevalier de La Barre, la légende et la réalité*. M. Désers, qui est un catéchiste remarquable, a exposé ses vues pratiques sur « l'œuvre par excellence » dans *Instruction et éducation au catéchisme*. Dans *Le Prêtre et le ministère paroissial*, c'est la longue expérience du curé qui s'exprime avec autorité. Signalons enfin de nombreuses chroniques ou études de théologie pastorale parues, soit dans la *Revue du clergé français*, soit dans la *Revue apologétique*.

Tous ces ouvrages et articles sont un prolongement de l'action pastorale d'un prêtre qui veut atteindre, par la parole et par le livre, les croyants pour les fortifier, et les âmes hésitantes ou dévoyées pour les ramener à Dieu et à son Église. Tous aussi se recommandent par la sûreté de doctrine, la fine psychologie, la sagesse des jugements, la langue alerte et excellemment française qui en rendent la lecture à la fois bienfaisante et agréable.

J. Bricout.

DESGRANGES Jean, né à Limoges en 1874, ordonné prêtre en 1896, vicaire dans sa ville natale, directeur de la Semaine religieuse de son diocèse. Depuis 1899, il est sans cesse invité, par les évêques et les organisations catholiques, à donner des conférences contradictoires. Plus de seize cents, jusqu'aujourd'hui! On lui demande aussi des discours de congrès, des conférences apologétiques dans les églises, des retraites fermées et des retraites pastorales. Il a été appelé à donner des conférences religieuses et sociales en Belgique, en Suisse, en Roumanie, en Autriche, en Pologne, en Tchéco-Slovaquie, aux États-Unis et au Canada. Aumônier volontaire pendant la guerre, il a quatre ans de front, il a été blessé et gazé, quatre fois cité et décoré de la Légion d'honneur.

L'abbé Desgranges a tâché de réaliser deux idées : faire pénétrer la doctrine catholique dans les milieux hostiles; former des militants, des chefs de section dans les groupes de jeunesse, les cercles d'études, les retraites fermées. Il a dirigé à Limoges une école de conférenciers pendant une dizaine d'années. Depuis deux ans, il en dirige une à Paris. Il se propose surtout de former des apôtres laïcs aptes à évangéliser le monde ouvrier.

Un certain nombre de ses débats publics contre Sébastien Faure, A. Aulard, Gustave Hervé, etc., ont été édités en brochure de propagande, Limoges, Librairie d'apologétique populaire. Ont été publiés également, chez l'auteur, à Limoges, *Vingt ans de conférences contradictoires*, 3 vol. : I. Les raisons de la foi, 1922; II. Attaques contre l'Église, 1923; III. Catholicisme et Progrès, 1924. C'est un manuel d'apologétique fait avec des tranches de discussions; les objections rencontrées partout y sont refutées sous une forme qui a maintes fois retenu l'attention des foules. Cet ouvrage obtient un très grand succès, qu'il mérite d'ailleurs. Tout le monde n'est pas appelé à faire des conférences contradictoires : c'est une œuvre extrêmement difficile, mais chacun peut se dévouer de quelque façon au salut de ses frères et s'inspirer des livres qui, comme ceux de l'abbé Desgranges, y aident opportunément.

J. Bricout.

DÉSIR. Voir Dizier. — A l'occasion de ce nom de *Désir* et de ceux de *Désiré*, *Didier*, *Dié*, *Dizier*, nous

ferons remarquer qu'ils peuvent être pris l'un pour l'autre. Ce sont des traductions, variant suivant les régions, des mêmes mots latins. *Désir* paraît être plutôt la traduction du mot latin *Desiderius* (*desiderium*, désir). *Désiré* est la traduction du latin *Desideratus*. *Didier*, celle de *Desiderius*, comme *Désir;* également *Dizier*, où le *z* se substitue au *d*. *Dié* peut être considéré comme traduisant *Deodatus*. En somme, les nuances sont difficiles à établir; le même saint évêque de Langres sera nommé dans le pays de son martyre ou *Didier* ou *Dizier;* en Languedoc et en Italie, *Désery* ou *Drézery;* dans les Pays-Bas, *Désir*.

J. Baudot.

DÉSIRÉ (lat. *Desideratus*). — Originaire du Soissonnais, Désiré devint évêque de Bourges, à la mort de saint Arcade, vers 541 ou un peu après. Il assista au V^e^ concile d'Orléans tenu en 549, au II^e^ concile d'Auvergne, l'an 550. Dans ces deux conciles, on condamna les erreurs de Nestorius et d'Eutychès, on établit de sages règlements pour le maintien ou le renouvellement de la discipline ecclésiastique. Selon Grégoire de Tours, Désiré fonda la basilique de Saint-Symphorien. Il mourut le 8 ou le 11 mai 550.

J. Baudot.

DESLYS Charles, de son vrai nom Charles Collinet, naquit à Paris en 1821. Il fut d'abord acteur en province, essaya de l'histoire et enfin en 1846 se mit à composer des nouvelles et des romans. Son œuvre, fort volumineuse, n'a pas marqué dans la littérature, mais elle a été en son temps avidement lue et elle est encore recherchée par les amateurs de romans honnêtes, genre Alexandre Dumas. Charles Deslys a de la verve, de l'imagination, de l'entrain, de l'émotion, une facilité prodigieuse; il n'a jamais su ce que c'était que châtier son style et composer un caractère. Du moins il se tient généralement dans les limites des convenances. On cite parmi ses romans les plus connus : *Les bottes vernies de Cendrillon*, *L'héritier de Charlemagne*, *Récits de la grève*, *Les compères du roi*, *La balle d'Iéna*, *L'aveugle de Bagnolet*, *Les Buttes-Chaumont*, *Le canal Saint-Martin*, *La fille à Jacques*, *La maison du Bon Dieu*, *Le millionnaire*, *Grand'-Maman*, *La Loi de Dieu*, *La mère aux chats*, *L'oncle Antoine*, etc. Deslys a donné aussi quelques livrets d'opéras-comiques et des drames. Il est mort à Paris en 1885.

Léon Jules.

DESMOULINS Gabriel (1842-1902), né à Limoges, organiste à Guéret, puis à Limoges, enfin à Brive. Il a écrit des œuvres très nombreuses, en grande partie inédites ou épuisées : mélodies profanes, cantiques, motets, messes, préludes, sonates, oratorios. Sa modestie a empêché sa renommée de dépasser une région restreinte; son admirable talent, la pureté de son inspiration, non moins que l'élévation de ses sentiments religieux, mériteraient que les amateurs de l'art chrétien ne le laissent pas dans l'oubli. « Ses cantiques, disait M. Permann, sont les plus beaux qui existent. » Ses oratorios : *Tobie*, *Tharsice*, *Jeanne de Lestonnac*, *Sainte Philomène*, *Jeanne d'Arc* (ces deux derniers sont imprimés), ont eu grand succès et émerveilleraient ceux qui en organiseraient la représentation ou en seraient les auditeurs. Ils exigent des ressources assez complètes de voix et d'orchestre, mais on garderait un souvenir inoubliable des envolées de cette musique si chantante, si saine, si prenante.

A. Bouyssonie.

DESTINÉE HUMAINE. — La destinée humaine, notre destinée, voilà bien la première, la principale question que nous devions nous poser et résoudre. « Il s'agit de nous-mêmes et de notre tout, écrivait Pascal, *Pensées*, édit. Brunschwig, section III. L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est... Cette négligence, en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, ajoutait Pascal à l'adresse des indifférents de son époque et de tous les temps, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit; elle m'étonne et m'épouvante : c'est un monstre pour moi », c'est-à-dire une situation contre nature.

Mgr d'Hulst a consacré toute sa première *Retraite pascale* de Notre-Dame, Paris, 1891, à la destinée humaine. « C'est, disait-il, le premier objet que le grand maître des *Exercices spirituels*, Ignace de Loyola, propose aux méditations de l'homme qui veut orienter sa vie. » Dans les cinq entretiens de la retraite, il proposait donc aux méditations de ses auditeurs les sujets suivants : la conception chrétienne de la destinée humaine, la poursuite de la destinée, la fixation de la destinée, la destinée humaine et l'alliance divine, la destinée humaine et la rédemption.

Le premier de ces entretiens a été, comme il le mérite, tout particulièrement remarqué. Le prédicateur y montre que « la conception chrétienne de la destinée est la seule vraie, la seule digne, la seule consolante. » C'est dans la troisième partie qu'on trouve ce passage superbe :

> Vous dites que je me survivrai; mais comment ? Par l'étoffe de mon corps ? Que m'importe! Par l'influence de mes pensées et de mes œuvres ? Soit, si je suis là pour me complaire dans ce spectacle et m'enivrer de mon triomphe. Mais si ma conscience s'évanouit, si je ne puis plus me reconnaître, si l'identité entre celui qui a souffert et ce qui subsiste de lui n'est aperçue, sentie que par les autres, encore une fois que m'importe! Dites, si vous voulez, que je puis jouir d'avance de ce regard jeté sur l'avenir, alors ce n'est plus un bonheur futur, c'est un bonheur présent qui m'est offert, bonheur que je me compose en me représentant ce qu'on dira de moi quand je n'y serai plus. Ah! de ce bonheur-là je puis prendre la mesure. Eh bien! je vous dis qu'il ne me suffit pas. Qui sait si l'on s'occupera de moi ? Qui sait ce que vaudra mon œuvre ? En tout cas j'ai beau chercher à m'exalter dans cette attente : aux heures mauvaises, aux heures d'agonie et d'angoisses, — et c'est alors que l'espérance me serait le plus nécessaire, — ce bonheur-là ne me dit rien, il me laisse froid; que dis-je ? il me fait l'effet d'une ironie amère. Allez, allez, cessez de jouer avec les mots. Votre immortalité est de celles qui n'empêchent pas l'homme de mourir tout entier. Eh bien! cela, voyez-vous, c'est horrible. Mourir tout entier, quand on a conçu l'éternelle vie! Ah! regardez donc l'animal mourir! Comme sa mort est tranquille! Sa sensibilité proteste, il est vrai, contre la douleur; mais rien d'immortel en lui ne proteste contre la mort. En moi tout se révolte : ma raison, parce qu'elle conçoit la vérité qui demeure ; ma volonté, parce qu'elle s'attache au bien qui ne passe pas; mon cœur, parce qu'il rêve d'un amour sans bornes et d'un bonheur sans déclin. Seule la solution chrétienne est faite à la mesure de mes désirs parce qu'elle présente à mes désirs une félicité sans mesure.
>
> Attachons-nous donc, Messieurs, à cette solution vraie, digne et consolante. Prenons-la pour guide dans le gouvernement de notre vie...

Voilà bien de l'éloquence émue, émouvante, et combien substantielle !

On trouvera ailleurs l'exposé de cette conception chrétienne de notre destinée et les preuves de sa vérité. Voir Ame humaine, Ciel, etc.

J. Bricout.

DESVALLIÈRES, né à Paris le 14 mars 1861, un des chefs de notre peinture religieuse contemporaine, montra d'abord un talent fortement influencé par Gustave Moreau qu'il avait connu et souvent visité. Cependant son âpreté l'en distingue. Un dessin vigoureux, aux modelés volontairement simplifiés mais presque brutalement indiqués, découpe muscles

et nerfs. La couleur parfois lumineuse et riche s'assombrit pour rendre les visions d'horreur. L'image a fait partout connaître son poignant *Sacré-Cœur*. Couronné d'épines énormes qui le déchirent comme des poignards, Jésus, tout sanglant, les tendons en corde, semble se pencher de la basilique de Montmartre vers l'invisible foule des souffrants et des ingrats. D'un geste presque sauvage de ses deux mains percées, il se déchire la poitrine et va en arracher son cœur. Nous sommes loin du tableau douçâtre trop souvent rencontré; à beaucoup de chrétiens celui-ci paraît hostile et farouche; mais il porte la marque d'un esprit pénétrant et d'une haute pensée. C'est là, suivant les litanies, le divin pélican.

L'église de la Madeleine, à Verneuil, dans l'Eure, possède un autre *Sacré-Cœur* où Jésus, hirsute et sanglant, brandit son cœur qu'il tend vers le ciel devant un drapeau déchiré, paraissant marquer celui-ci de son sceau. A l'entour, un lugubre et sombre paysage de guerre. En bas, débordant en quelque sorte la ligne inférieure du tableau, un casque, un vêtement bleu horizon, une rose rouge..., c'est tout ce qui évoque un fils tendrement aimé qui offrit, lui aussi, sa vie en sacrifice. Comme il arrive souvent, en face des violences du maître, un esprit non préparé peut se trouver surpris et peut-être choqué; mais restons un instant devant ce Christ farouche. Nos yeux accoutumés à la pénombre de l'église verront dans les fonds obscurs se dessiner des accessoires; mais surtout, la grandeur et le sentiment noble de cette page nous saisiront à leur tour.

Un portrait de la mère du peintre est au Luxembourg.

Citons parmi ses derniers salons le projet de vitrail de *Saint Joseph dans l'arbre de Jessé*, 1921; *Saint Michel, Rédemption, Vierge consolatrice et saint Michel* et plusieurs *Sacré-Cœur* dont un pour vitrail, en 1922; un panneau décoratif réunissant *Caïn et Abel, L'Évanouissement de la Vierge* et les *Saintes femmes au tombeau*, œuvre déconcertante malgré certaines beautés, en 1924.

Organisateur avec Maurice Denis des ateliers d'art sacré, promoteur des sections spéciales d'art religieux aux salons annuels, M. Georges Desvallières a une intense production. On peut reprocher parfois à ses conceptions une complication et une violence outrées, mais on y doit reconnaître un esprit hautement chrétien et un remarquable tempérament d'artiste.

Carletta DUBAC.

DEVOILLE Augustin naquit, en 1808, à Saint-Loup-sur-Semouse (Haute-Saône). Il entra dans l'état ecclésiastique et consacra ses loisirs à composer des poésies et des romans pour la jeunesse catholique. Ses trente et quelques volumes ne brillent ni par l'élégance du style ni par l'éclat des descriptions. On y sent trop parfois le désir de moraliser. Cependant il y a de la vie, du sentiment. Ses romans, *La dame de Châtillon, Le parjure, Les croisés, Vengeance, La cloche de Louvillé, Le cercle de fer, Le prêtre soldat*, etc., « occupent, comme dit M. l'abbé Bethléem, *Romans à lire*, p. 319, une très bonne place dans nos bibliothèques paroissiales. »

Léon JULES.

1. DEVOIR. — Grande question, une des plus grandes que l'homme puisse poser, car elle commande sa vie tout entière. Elle est en relation étroite, disons inséparable, avec le problème de sa destinée. Le devoir est le moyen d'atteindre notre fin : il est la route qui conduit au terme de notre voyage terrestre. Peu en nient l'existence : la généralité des hommes l'invoquent pour éclairer leur marche, pour se donner du courage aux heures difficiles, pour résister aux suggestions mauvaises. Il est le principe des plus grands sacrifices, des vertus héroïques, comme des actes simplement honnêtes de la vie ordinaire.

Nous réunirons sous quatre points ce que nous avons à dire du devoir : I. Son existence. II. Son objet ou matière. III. Sa forme ou nature. IV. Ses caractères.

I. SON EXISTENCE. — Il est remarquable que peu mettent en doute l'existence du devoir, c'est-à-dire d'une loi ou règle que les hommes doivent observer. On a nié d'autres vérités fondamentales : Dieu, l'âme, son immortalité, sa liberté, etc.; l'on a respecté, d'ordinaire, le devoir. Kant a même prétendu fonder toute la métaphysique sur le devoir : il ne nous appartient pas de discuter s'il a réussi : on le fera ailleurs. C'est qu'on sent que le devoir s'impose à l'homme, que, sans lui, l'homme n'est plus un homme, mais une bête. La bête n'a pas de devoir, au sens où nous l'entendons : esclave de l'instinct, elle lui obéit aveuglément, et personne ne songe à le lui reprocher.

Même ceux qui osent s'attaquer au devoir, tel que l'admet le sens commun, ne cessent pas de l'observer ou d'en prêcher l'observation, tant il leur paraît nécessaire à la vie humaine. Ils ne le combattent pas ouvertement; ils conservent le nom, mais le vident, leur conception n'aboutisant qu'à le détruire. Ils nous offrent, par exemple, un devoir sans sanction ni obligation. Autant dire que le devoir n'existe plus. La morale devient une histoire des mœurs humaines, variables avec les lieux et les temps : elle n'a plus rien d'impératif, ni d'absolu. Elle n'est plus une règle, mais une description.

Or l'humanité croit au devoir, comme à une loi qui lui commande et lui est supérieure. Jamais on n'a réussi à déraciner cette conviction parmi les hommes, à aucune époque et chez aucun peuple. Renier le devoir, c'est donc se mettre en dehors du genre humain, lui refuser la capacité de connaître le vrai, c'est ouvrir la porte au scepticisme le plus absolu. Or l'on ne peut avoir raison contre le sens commun : il est manifestement plus fort et plus sûr que le sens individuel.

Exposons les motifs que les hommes invoquent ou peuvent invoquer, pour légitimer leur croyance.

Le premier est celui de la conscience, qui proclame qu'il y a un devoir dans la vie, que l'on ne peut vivre à sa guise, s'abandonner brutalement à tous ses instincts, comme l'animal. Cette conscience, qu'on appelle mystiquement voix de Dieu, n'est pas autre chose que la raison pratique, qui aperçoit le bien moral et déclare qu'il s'impose. Elle commande, et chacun a entendu ses ordres. Lui obéit-on, elle félicite : c'est la satisfaction du devoir accompli; si on ne l'écoute pas, elle condamne en maître ou en juge. Elle voit ce qui devait être, et elle ne peut souffrir qu'on ne le fasse pas. Elle poursuit longtemps de ses reproches, et ne se tait qu'à la longue, comme de guerre lasse : on connaît l'aiguillon douloureux et cuisant du remords, par son expérience personnelle ou celle des autres. Voilà le motif fondamental de la croyance au devoir.

Celui qu'on peut joindre en second lieu, est la nécessité du devoir pour le progrès total de l'homme, pour la conservation de son rang au-dessus de la bête, pour réaliser ses aspirations profondes vers l'idéal. Sans le devoir, rien de cela ne peut être obtenu; c'est la dégradation au lieu de l'ascension, l'animalisation dans l'esclavage de l'instinct, la ruine des plus intimes et plus impérieuses espérances de l'homme. Or il ne peut, il ne doit pas sacrifier cela : c'est sa destinée.

Comme l'homme ne vit pas seul, mais est un être essentiellement social, pour ce nouveau motif le devoir lui apparaît encore nécessaire. Comment vivre

en paix et heureux, s'il n'y a pas le devoir ? La société n'est plus « qu'un coupe-gorge et un mauvais lieu ». Les animaux, conduits par le seul instinct, s'entre-dévorent : l'homme ne ferait pas mieux, ou ferait pire. Ni les lois coercitives, ni les gendarmes ne suffisent à maintenir la société humaine en bon ordre, et la mener à sa destinée. Le facteur qu'il lui faut est un principe interne d'action, source de force morale et d'activité harmonieuse vers un idéal commun, par quoi tous les membres sont unis et ordonnés entre eux. Sans la foi au devoir, il n'y a que l'anarchie, la sauvagerie ou la barbarie.

Voilà des motifs qui valent pour tous, croyants et incroyants. Mais le croyant en a un autre qu'il regarde comme le fondement de ceux que nous venons de dire. Il a foi au devoir, parce qu'il croit en un Dieu créateur et souverain seigneur de toutes choses, qui, dans sa sagesse infinie, n'a pu donner à l'homme la raison et la liberté, sans lui imposer une loi morale à pratiquer. Sinon, il l'aurait créé plus parfait que les animaux, pour lui permettre de se conduire plus mal, ayant plus de moyens et n'étant pas enchaîné au pouvoir de l'instinct. Dieu, qui ne fait rien sans cause, a certainement fixé à l'homme une fin digne de sa créature, et cette fin ne peut être atteinte sans le devoir. Celui-ci est donc l'expression de la volonté divine, et oblige parce qu'il est un commandement de qui a autorité. Voilà bien l'origine dernière du devoir : l'on ne peut remonter plus haut, mais il faut aller jusque-là, sous peine de manquer de base.

II. Son objet ou matière. — Nous parlons ici en chrétien, qui expose la doctrine chrétienne. Ce n'est pas le lieu de décrire, ni de combattre les morales laïques ou indépendantes. L'objet du devoir est exprimé par la fin que l'homme a reçue de son Créateur, fin qu'il doit poursuivre par-dessus tout, puisque c'est sa destinée. La fin suprême de l'homme, d'après la doctrine catholique, est Dieu même, car Dieu n'a créé et ne peut créer que pour lui. Le devoir consiste donc essentiellement à tendre vers Dieu et à le glorifier par tous les moyens en son pouvoir. C'est la fin de toute créature, inanimée ou vivante, animale ou raisonnable. Les unes atteignent cette fin nécessairement et sans la connaître, ce sont les créatures privées d'intelligence : minéraux, plantes et animaux. Les autres la cherchent librement et avec connaissance, ayant le pouvoir d'y contredire et de s'en détourner : tel est l'homme. C'est pourquoi sa fidélité est méritoire, comme sa désobéissance est passible de châtiment.

L'homme a cette fin de deux manières : naturellement et surnaturellement. La première découle de son être créé par Dieu, et par suite dépendant de lui. La seconde est connue par la foi qui enseigne que l'homme a été élevé à la surnature, c'est-à-dire à un état presque divin, où il devient le fils adoptif de Dieu et son héritier : c'est sa destinée surnaturelle. Pour ce second motif, il doit plus encore tendre à Dieu qui veut être lui-même sa récompense pendant l'éternité, par le don de la vision face à face ou béatifique.

Dieu n'a, cependant, besoin de rien, ni de personne, puisqu'il est souverainement parfait et infini de toute manière. Mais s'il produit au dehors, il ne peut le faire que pour lui-même, en dernier lieu. Ce qui ne l'empêche pas de poursuivre une fin prochaine, qui est nous-même. C'est pour nous rendre heureux qu'il nous a créés, qu'il nous a surnaturalisés, nous communiquant un peu de sa bonté, nous révélant quelque chose de sa puissance. Cette fin, il l'obtient en obligeant l'homme à le chercher à travers toutes ses actions, ses pensées et ses sentiments, à faire de lui le but de sa vie, son idéal. Ainsi la gloire de Dieu et la béatitude de l'homme s'unissent en une synthèse admirable, qui trace à l'homme la voie qu'il doit suivre. Si son devoir consiste à glorifier Dieu, l'on peut dire aussi qu'il consiste à s'assurer le bonheur éternel. Voilà un objet magnifique, digne de l'homme et de Dieu, qui donne à notre vie une valeur en quelque sorte infinie. L'incroyant, au contraire, qui ne regarde que ce monde et ne propose aux efforts de l'homme qu'un bien mesquin et passager, lui indique une voie misérable, où il marche sans honneur et sans dignité.

L'objet du devoir est donc ce qui nous conduit à Dieu, ce qui est conforme à sa Providence, ce qui réalise l'harmonie des êtres, ce qui nous procure non le plaisir, mais la béatitude. Cet objet s'appelle le bien moral et s'accorde avec le bien essentiel, ou tout court, qui est Dieu. Le devoir n'oblige pas à faire *tout* ce qui est bien, comme certains l'ont prétendu, identifiant ainsi le bien et le devoir, mais ce que le devoir ordonne est toujours bien, ce qu'il défend est toujours mal. L'on peut faire le mieux sans y être tenu : c'est du bien meilleur, objet de conseil. Pour aller à Dieu, pour le glorifier, pour réaliser notre perfection suprême, l'on peut donc choisir deux voies : se conduire simplement en honnête homme, ou bien en héros : la première manière est obligatoire, la seconde est facultative. Tout ce qui contredit cette fin, ou nous en écarte, est mal. Voilà la route de la vie.

A côté de celle-ci, on a proposé l'intérêt personnel, le plaisir, l'intérêt général, le bonheur rationnel, l'honneur, le beau, le vrai, etc. Aucun de ces objets ne peut fonder le devoir, et par conséquent en être la matière essentielle, comme on le dira ailleurs.

III. Sa forme. — La forme du devoir est ce qui le caractérise essentiellement. La matière représente seulement son objet, mais ne dit pas sa nature. Cette forme n'est pas autre chose que l'*obligation*. Qui dit devoir, à moins de ne pas prendre les mots suivant le sens commun, entend que c'est une règle qui oblige. Sans obligation, il n'y a pas de devoir. L'homme n'est pas libre d'accomplir ou non son devoir : celui-ci s'impose à lui, il lui commande. S'il ne commandait pas, il ne serait plus le devoir, mais seulement une proposition, un conseil auquel on est libre d'obéir.

D'où vient cette obligation ? Certains moralistes disent : de la sanction. Parce que nous voulons être heureux, que nous ne pouvons pas ne pas le vouloir, nous nous sentons obligés à faire le bien, puisque le bien est lié inséparablement à notre bonheur. Cette théorie est insoutenable, car la sanction suppose l'obligation, et ne peut la fonder. L'on est récompensé ou puni, suivant que l'on a observé ou non une loi qui oblige. — La raison humaine ne saurait pas davantage constituer l'obligation, comme le prétendent les partisans de la morale indépendante : Kant, Proudhon, etc. On ne s'oblige pas soi-même, ou si l'on s'oblige, c'est librement et pour le temps qu'on détermine. Or le devoir s'impose, que nous le voulions ou non : il commande toujours et en tout temps, comme un maître qui a autorité, et dont on ne peut contester le pouvoir. Dans cette exigence, il y a une indication manifeste que le devoir est supérieur et ne vient pas de nous. Sinon, l'homme pourrait l'abroger ou le modifier, car ce qu'il fait, il peut le défaire; or il sent qu'il ne peut rien sur le devoir. Il peut vouloir qu'il ne soit pas, et, cependant, s'il y manque, sa conscience le condamne. — L'obligation ne dérive pas non plus d'une volonté *arbitraire* de Dieu, comme le soutiennent Descartes et Puffendorf, de sorte que si Dieu l'avait voulu, le devoir n'existerait pas, et toutes nos actions seraient en soi indifférentes. Théorie inadmissible : 1° Dieu ne se décide pas sans raison : cette raison ne peut être que la conformité ou la non-conformité de certains de nos actes avec les lois de sa sagesse éternelle; 2° d'autre part, si le devoir était un décret arbitraire de Dieu,

on ne pourrait le connaître sans révélation, ce qui est contraire au témoignage de la conscience, laquelle prononce sans faire appel au témoignage divin. — Le véritable fondement de l'obligation est Dieu, législateur suprême et maître absolu : lui seul peut commander à l'humanité d'une manière catégorique. Mais sa volonté n'est pas arbitraire : elle est conforme à la nature même des êtres. Pour la connaître, il faut et il suffit de savoir leur essence. Notre raison ne fait pas la loi morale, mais seulement la discerne, et comprend qu'elle doit s'y soumettre. Bien que cette loi vienne du dehors, l'on peut dire qu'elle est aussi en nous, en ce sens qu'elle est inscrite dans notre nature même. Le devoir consiste, en somme, à réaliser la fin et les prescriptions essentielles de notre être.

IV. Ses caractères. — On en nomme trois : il est absolu, universel et nécessaire. C'est la conscience humaine qui les proclame, en même temps que le devoir, et c'est pourquoi le sens commun ou la croyance universelle ne les sépare pas. Ils caractérisent le devoir de manière à le reconnaître; ils lui sont essentiels. L'on doit rejeter, comme n'étant pas le devoir, ni sa matière, ni sa forme, ce qui ne les porte pas.

Il est *absolu*, c'est-à-dire qu'il ne dépend pas de conditions posées par l'homme, mais il commande en maître qui veut être obéi, indépendamment de toute hypothèse. Kant dit, en ce sens, qu'il est « catégorique ». Il est *universel* : il est le bien que tous doivent poursuivre, parce qu'il répond essentiellement à la nature et à la destinée de l'homme, et que cette nature et cette destinée sont universelles, étant communes à tous. Kant a encore raison de proférer cette maxime : « Agis toujours de telle sorte que tu puisses vouloir que la règle de ton acte soit érigée en loi universelle, » ou bien : « Agis de façon que tu puisses vouloir faire partie d'un monde où chacun agirait comme toi. » Il est *nécessaire* : l'homme étant ce qu'il est, appartenant à un monde créé et gouverné par un Dieu infiniment sage, le devoir ne peut pas ne pas être. Il ne peut être ni abrogé, ni modifié. Cependant, il ne nécessite pas comme la loi physique : l'homme peut s'y soustraire, mais il pèche.

Ces caractères n'appartiennent pas aux biens que certains philosophes substituent à celui que nous avons établi comme le bien moral de l'homme. Ceux-ci ne sont ni obligatoires, ni absolus, ni universels, ni nécessaires. Le plaisir, par exemple, attire ou séduit, mais il n'oblige pas; l'intérêt conseille, mais ne commande pas; de même, ni l'un ni l'autre ne sont universels, c'est-à-dire les mêmes chez tous; ni ils ne sont nécessaires. Or c'est au plaisir et à l'intérêt que se ramènent tous les biens que l'on veut opposer à la vraie fin de l'homme. Ce seul fait condamne les philosophies morales qui cherchent ailleurs que nous l'avons fait, la matière et la forme du devoir.

François Girerd.

2. DEVOIRS. — Qu'il s'agisse de morale à exposer ou d'examen de conscience à faire, on suit volontiers la série des commandements de Dieu et de l'Église. Souvent aussi, on s'attache à la division, si commode, de nos devoirs envers Dieu, de nos devoirs envers le prochain, de nos devoirs envers nous-même. Ces méthodes sont plus à la portée du grand nombre que celle, plus philosophique peut-être, qui consiste à passer en revue les vertus, théologales ou morales.

Encore faut-il prendre garde à ne pas oublier que la charité est de précepte comme la justice, et que, soit envers Dieu, soit envers le prochain, soit envers nous-même, nous avons des devoirs *positifs* non moins que des devoirs *négatifs;* en d'autres termes, que nous ne devons pas seulement éviter de leur faire du mal, que nous devons aussi leur faire du bien. Beaucoup de gens, même de chrétiens sérieux et pieux, n'y songent pas assez.

Besson, *Le Décalogue*, Paris, 1868; L Désers, *Nos devoirs envers Dieu, Nos devoirs envers le prochain, Nos devoirs envers nous-même*, Paris, 1906, 1908, 1910; M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1892-1896 (malheureusement inachevé).

J. Bricout.

3. DEVOIRS D'ÉTAT. — L'on distingue deux sortes de devoirs : les devoirs généraux qui incombent à l'homme en tant qu'homme ou au chrétien en tant que chrétien, et les devoirs particuliers qui sont propres à certaines catégories : on appelle ces derniers, devoirs d'état. Devoirs généraux sont les commandements de Dieu et de l'Église, les vertus chrétiennes soit théologales, soit morales. Ceux-ci constituent la morale universelle; les autres la morale particulière. Ces derniers n'obligent pas moins que les autres, et, cependant, on les méconnaît souvent. Les uns concernent les laïques; les autres, les clercs et les religieux. On les nomme devoirs d'état, parce qu'ils sont spéciaux aux divers états ou professions que l'homme embrasse ou dans lesquels il vit. Un clerc a des devoirs que n'a pas le laïque; un religieux a des devoirs que n'a ni le laïque, ni le simple clerc. Parmi les laïques, il y a même de nombreuses classes, dont chacune a des devoirs propres : il y a les employeurs et les employés, les maîtres et les domestiques, les supérieurs et les inférieurs, les parents et les enfants; il y a les devoirs du juge, de l'avocat, du demandeur, de l'accusé, du témoin, du médecin, etc. Chaque intéressé doit les connaître, et pour cela les étudier ou se les faire enseigner.

Ces devoirs sont, comme les devoirs communs, graves ou légers suivant leur nature, leur matière, les circonstances. Ils naissent de devoirs généraux, de contrats ou de quasi-contrats. Les parents, par exemple, ont vis-à-vis de leurs enfants des devoirs d'entretien, d'assistance, d'éducation, d'instruction. Ces devoirs découlent de la nature : les auteurs de la vie sont obligés à poursuivre leur œuvre, jusqu'à ce que le nouvel être possède ce qu'il lui faut, pour faire son chemin dans le monde. D'autre part, et par conséquence, les enfants doivent à leurs parents l'amour, le respect, l'aide et l'obéissance, qui sont comme l'autre bout de la chaîne qui unit étroitement les parents et les enfants. Cette double série d'obligations réciproques est commandée par les deux grandes vertus de justice et de charité. Ici c'est la nature qui ordonne; ailleurs c'est un contrat libre ou un quasi-contrat, par exemple entre l'employeur et l'employé, le maître et le serviteur, le fonctionnaire et l'État, l'avocat, le médecin, l'instituteur et l'élève, etc. Du moment que l'on emploie quelqu'un, on lui doit ce qui convient, soit comme moyen de vivre, soit comme juste rémunération de son travail. La charité demande, en outre, qu'on le traite avec humanité et bonté. Mais l'employé est tenu d'exécuter fidèlement ce qui a été contracté et de se montrer respectueux et aimable envers son patron. L'instituteur est le délégué des parents : il en a les devoirs, mais aussi les droits vis-à-vis de ses élèves. L'avocat et le médecin, en acceptant des clients, s'engagent au moins tacitement à donner d'une manière consciencieuse les soins que ceux-ci réclament. Et ainsi des autres. C'est la conscience, en dehors des lois positives, qui révèle ces divers devoirs, en appliquant aux intéressés les règles générales. Un certain nombre de ces obligations font aussi l'objet de lois civiles ou canoniques.

Ce n'est pas seulement la profession qui crée des devoirs particuliers, c'est aussi les dons naturels ou surnaturels que l'on a reçus de Dieu, comme la richesse, la puissance, le talent, etc. Ceux qui détiennent ces

biens ont des devoirs que n'ont pas ceux qui en sont dépourvus. Car c'est une obligation de faire fructifier ce que l'on possède, comme nous l'apprend Notre-Seigneur Jésus-Christ par la parabole des talents. Le serviteur qui laissa stérile le talent qui lui avait été remis, fut sévèrement châtié. Matth., XXV, 25. C'est un péché d'omission ou de paresse. Combien n'ont pas l'air d'y penser! Tout bien crée un devoir.

Les obligations propres aux clercs et aux religieux sont librement assumées par eux; mais, une fois acceptées, ils doivent s'y tenir. Ce n'est pas le lieu de les préciser. Disons seulement que ces devoirs diffèrent suivant la situation, les charges ou les dignités de chacun. Il y a les obligations communes à un état, et les obligations propres à chaque classe d'hommes composant cet état. C'est un domaine étendu et fort varié, que l'on ne connaît pas toujours assez. Il appartient au conseiller moral ou au directeur de conscience de le révéler et de fixer la limite de l'obligation, sans confondre le conseil et le devoir.

François GIRERD.

DÉVOTION ET DÉVOTIONS. — On oppose quelquefois le terme *dévotion* employé au singulier aux *dévotions* très diverses et très nombreuses; il faut plutôt dire que, si la dévotion est la fin, les dévotions sont à l'état de moyen pour atteindre la fin.

I. LA DÉVOTION. — 1° Constatons d'abord que le mot « dévot, dévotion » n'éveille plus dans l'idée le sens qu'il avait dans le latin classique, chez les Pères et les grands scolastiques comme saint Thomas (IIª IIæ, q. LXXXII, a. 1 et 2), qu'il conserve dans saint François de Sales. A moins d'être avertis, peu de gens traduisent comme il convient le titre *Introduction à la vie dévote*, où le mot *dévote* conserve encore son sens primitif. Chez les Romains, on appelait *devoti*, de *sese devovere*, ceux qui se *dévouaient* (ici le mot français n'a pas perdu beaucoup de sa force) aux idoles jusqu'à la mort pour le salut de l'armée, comme Tite-Live le raconte des deux Décius (VIII, 1). Aujourd'hui, dans le langage courant, le mot « dévotion » ne conserve plus guère qu'une signification ascétique relative aux conditions secondaires et simplement accidentelles de l'oraison : une prière dévote; si le mot qualifie une personne, on ne le prononce le plus souvent qu'avec un sourire mélangé d'ironie : un dévot, une dévote. Pour comprendre ce qui suit, il faut rendre au mot « dévotion » tout son sens. Peut-être qu'en pratique on serait mieux compris en ajoutant une épithète au mot lui-même, en disant *dévotion religieuse*.

2° Nécessité est de rappeler que, tenant tout de Dieu créateur et rédempteur, nous devons tendre à lui de tout notre être : « Dieu a tout fait pour lui-même » (Prov., XVI, 4), un être infini ne peut se proposer qu'une fin infinie. Tous les hommes sont obligés de reconnaître cette dépendance dans l'ordre naturel et les chrétiens le doivent de plus dans l'ordre surnaturel. Ils peuvent n'en avoir pas conscience, dans ce cas l'acte explicite ne leur est pas demandé, mais la vertu de religion qui rattache l'homme à Dieu comme à sa première origine et à sa dernière fin, par un culte intérieur et extérieur, est nécessaire à tous; la dévotion, considérée comme acte intérieur de volonté de reconnaître cette dépendance et de la traduire dans ses actes, n'est pas uniquement un sentiment de *piété* facultative, mais une obligation morale indispensable. La dévotion apparaît comme l'acte le plus essentiel de la vertu de religion, que nous devons à Dieu à titre de rigoureuse justice, saint Thomas dit *principalis actus religionis* (IIª IIæ, q. CIV, a. 3, ad 1um). La définition qu'il en donne s'explique alors facilement : « C'est, dit-il, l'acte de volonté par lequel l'homme s'offre à Dieu, *prompte*, de grand cœur pour le servir. » (*Ibid.*, q. LXXXII, a. 1). Plus loin, il l'appelle : « Le *prompt* élan de la volonté vers tout ce qui est de Dieu, pour se soumettre totalement à lui. » (a. 2.) C'est bien cela, *sese devovere*, mais le mot *prompte* dit bien plus que notre mot *promptitude : prompte*, vient de *promere*, « pousser, faire éclore » et éveille l'idée d'activité, de loyale sincérité, de pleine efficacité; il faudrait dire promptitude *religieuse*. On devrait, pour bien rendre le sens, remplacer le terme *dévotion* par « dévouement » et le mot *promptitude* par « décision ».

3° Pour le chrétien qui « demeure dans le Christ, et en qui le Christ demeure » (Joa., VI, 56), il y a lieu de distinguer entre *dévotion, charité, état de grâce :* « En tant que l'amour divin, dit saint François de Sales, embellit notre âme, il s'appelle *grâce*, nous rendant agréables à sa divine Majesté; en tant qu'il nous donne la force de bien faire, il s'appelle *charité;* mais quand il est parvenu jusques au degré de perfection auquel il ne nous fait pas seulement bien faire, mais nous fait opérer soigneusement, fréquemment et promptement, alors il s'appelle *dévotion.* » *Introduction...*, I, I. Suit la comparaison si intéressante des oiseaux, dont les uns ne volent pas : ce sont les pécheurs qui « font toutes leurs courses en la terre et pour la terre, » ils n'ont pas la dévotion. Les autres volent rarement et retombent, ils représentent ceux qui recouvrent l'état de grâce et le perdent, ils ont la charité mais seulement par moments, ils n'ont pas la dévotion. Les vrais oiseaux « volent, souvent, vitement, hautement, » leur nature est de voler; ils représentent les personnes dévotes qui ont acquis « une agilité et vivacité spirituelle, par le moyen de laquelle la charité fait ses actions en nous et nous par elle promptement et affectionnément. » La dévotion suppose donc l'état de grâce et un certain entraînement dans la pratique des œuvres de charité : « Si la charité est le feu, dit saint François de Sales, la dévotion est la flamme ; si elle est une plante, la dévotion en est la fleur; si elle est une pierre précieuse, la dévotion en est l'éclat. » *Intr.*, I, II. Elle consiste à accomplir son devoir non d'une façon telle quelle, mais *prompte*, c'est-à-dire avec décision et diligence. Saint Thomas le dit avec concision : « La charité procure la dévotion, parce que c'est l'amour qui nous rend diligent, *promptus* à servir nos amis » (a. 2, ad 2um). La dévotion achève donc l'homme en disposant parfaitement sa volonté à rejoindre, par l'amour affectif et effectif, la Volonté à laquelle il doit son origine et devra sa fin ou sa béatitude.

4° Elle a donc une infinité de degrés que l'on peut ramener aux cinq suivants : Le premier consiste à éviter le péché mortel non pas de temps en temps mais habituellement, à être dans la disposition efficace de sacrifier tout plutôt que de le commettre, d'accomplir ses devoirs graves malgré tout. Le deuxième sera d'éviter le péché véniel de propos délibéré, non pas sur un point ou quelques points seulement, mais en tout; ne jamais sacrifier son devoir à une satisfaction quelconque même véniellement défendue. Le troisième consiste à éviter même les imperfections, ce qui est indifférent en soi, mais dont Dieu nous demande le sacrifice en raison de notre état, des promesses que nous avons faites. C'est la recherche de la perfection par la pratique des conseils évangéliques : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, viens et suis-moi. » Matt., XIX, 21. L'état religieux correspond à ce degré. Le quatrième degré c'est la sainteté qui consiste à pratiquer toutes les vertus à un degré héroïque. Il n'y a plus au delà (cinquième degré) que l'immolation complète de soi jusqu'à l'anéantissement, à l'exemple du divin Maître qui « s'est anéanti lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort. » On choisit comme Catherine de Sienne la couronne d'épines au lieu de celle de roses, on demande toujours plus de croix. Voir Tissot, *La vie intérieure simplifiée*, p. 72.

5° La cause extrinsèque et principale de la dévotion et de son progrès dans une âme, c'est Dieu qui lui inspire par le secours de sa grâce la volonté *promptam*, ferme et décidée de le servir. La cause intrinsèque est la contemplation ou la méditation, d'une part, de sa bonté et de ses bienfaits, d'autre part, de notre néant et de notre infirmité; l'une excite notre amour, première cause de la dévotion, l'autre exclut la présomption, qui empêcherait l'âme de se soumettre à Dieu. Saint Thomas ajoute (*ibid.*, a. 3, ad 2um) que si la connaissance et l'amour de Dieu excitent la dévotion en nous, la méditation de l'humanité de Notre-Seigneur est un moyen plus pratique encore. C'est l'ordre indiqué dans la préface de Noël : Reconnaissant Dieu sous une forme visible nous sommes attirés à l'amour des choses invisibles. Il faut donc méditer surtout les mystères de Jésus-Christ.

6° On est loin : *a*) de l'idée péjorative qui s'attache à ces mots, un dévot, une dévote; — *b*) de l'idée qui ferait de la dévotion quelque chose de purement facultatif : « Vous adorerez le Seigneur votre Dieu et *vous ne servirez que lui seul.* » Matt., IV, 10. C'est un acte obligatoire qui ne se contente pas de rêves, de velléités, de désirs vains, un acte de la volonté qui offre effectivement et actuellement à Dieu tout ce qui est de son souverain domaine, de telle sorte qu'on pourrait qualifier cette offrande du titre fort beau d'*hommage* (donation et consécration de l'*homme* même). La *promptitude* prise au sens moderne de rapidité, l'enthousiasme n'y sont pas nécessaires, mais il faut faire sans hésitation ce que réclame le service de Dieu conforme à son état de vie : « La dévotion, dit François de Sales, ne gâte rien quand elle est vraie, ains elle perfectionne tout... elle ne gâte nulle sorte de vocation ni d'affaires, ains au contraire elle les orne et les embellit. » *Intr.*, I, III; — *c*) de l'idée aussi de sentiment : la vertu de religion se rattache à la vertu de justice, par conséquent aussi la dévotion, son acte principal, c'est une vertu pratique et non pas seulement théorique comme la foi ou intellectuelle comme la prudence; — *d*) de la délectation sensible que les commençants cherchent dans les voies spirituelles. Le don de tout soi-même est austère, mais il est ordinaire que Dieu rend au centuple dès ce monde à ceux qui font généreusement leur sacrifice : la vie des saints en fournirait au besoin de très nombreux exemples. Il n'est pas rare cependant qu'elle soit accompagnée d'une certaine tristesse. En voici la raison : « Aussi longtemps que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur. » II Cor., V, 6. Ajouter à cela le souvenir des fautes passées, le danger de nouveaux péchés; cependant d'ordinaire, plus la dévotion est complète, plus la joie est grande : « Je surabonde de joie au milieu de toutes mes tribulations. » II Cor., VII, 4.

7° D'après sa définition même, la dévotion ne peut avoir pour objet que Dieu seul, terme ultime de nos actes : l'acte de dévotion substantielle est nécessairement *latreutique*. Il ne peut donc se terminer aux saints de la terre et du ciel, puisque le service qu'ils ont le droit de réclamer de notre part ne peut jamais être ni universel, ni total. Nous ne les servons qu'avec subordination et limitation : « La dévotion qu'on peut avoir, dit saint Thomas, pour les saints morts ou vifs ne s'arrête pas à eux, mais va jusqu'à Dieu, nous vénérons Dieu lui-même dans ses ministres » (*ibid.*, a. 2, ad 3um).

II. Les dévotions. — Il en sera de même *des dévotions* qui, toutes, même les moins importantes, doivent se référer à Dieu un et trine : cela les grandit et montre l'importance de la question. L'humanité du Christ elle-même, si on pouvait la séparer réellement de sa divinité ou si on l'isolait par la pensée, ne pourrait être l'objet dernier d'une dévotion, bien qu'elle serve dans la plupart d'entre elles de moyen pour nous élever jusqu'à Dieu. Saint Thomas a bien marqué ce rôle instrumental de l'humanité du Christ lorsqu'il a dit : « Les choses de Dieu sont de nature à exciter par elles-mêmes notre amour, et par conséquent notre dévotion, parce que Dieu doit être aimé par-dessus tout; mais comme la raison humaine à cause de sa faiblesse a besoin d'être conduite comme par la main à la connaissance des choses divines, ainsi elle s'élève à l'amour par le moyen des choses sensibles qu'elle connaît et le premier de ces moyens est l'humanité du Christ. » (*Ibid.*, a. 3, ad 2um). Après viennent les dévotions à la sainte Vierge et aux saints, les pratiques et les objets de piété. Quand on emploie ce terme *les dévotions*, il faut donc aussi se mettre en garde contre un sens trop restreint et péjoratif.

1° La dévotion est de soi un acte intérieur, mais dans le culte privé, comme dans le culte public, elle doit se traduire par des actes extérieurs, ce sont les dévotions. Lorsque, dans sa foi ardente, saint Pierre répondait à Notre-Seigneur : « Maître, à qui irions-nous, n'avez-vous pas les paroles de la vie éternelle ? » Ou que, avec une ardeur inconsidérée, il disait : « Me fallût-il mourir pour vous, je ne vous renierai point. » Ou que, avec le sentiment plus réfléchi de sa faiblesse, il affirmait timidement : « Maître, vous savez tout, vous savez bien que je vous aime, » il traduisait par des paroles sa dévotion intérieure. Lorsque, répétant les paroles du Maître, y ajoutant quelques rites fort simples, il célébrait la messe dans une maison amie, à Jérusalem, à Antioche ou à Rome, il établissait les premières dévotions. Lorsque saint Paul, jeté à bas de sa monture sur le chemin de Damas, s'écriait en se relevant : « Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? » (Act., IX, 6), il se *vouait* au service de Dieu; quand il règle l'ordre des premières assemblées chrétiennes (surtout I Cor., X-XIII) prescrivant ceci, défendant cela, quand il ajoute, XI, 34 : « Je disposerai tout le reste à mon arrivée, » il a en vue les *dévotions* naissantes; son intervention énergique est nécessitée déjà par des désordres assez graves, il accomplit la mission réservée plus tard à la Sacrée Congrégation des Rites. Les dévotions apparaissent donc comme de la dévotion extériorisée : « Le culte extérieur, dit Bossuet, n'est qu'un langage pour signifier ce qu'on ressent au dedans. » *Lettre sur l'adoration de la croix.* Ce sont des exercices spirituels par lesquels un culte est rendu à Dieu et à ses mystères, à la sainte Vierge et aux saints. La dévotion est l'hommage du cœur, de la volonté; les dévotions présentent l'hommage du corps par les inclinations, etc., de la voix par le chant, des gestes par les cérémonies..., toutes choses accomplies dans les actes privés, répétés au moins de temps en temps (un acte accompli une seule fois ne constitue pas une dévotion), dans des cérémonies publiques dont l'ensemble compose la liturgie catholique.

2° Cette liturgie avec ses dévotions diverses, nous la voyons se développer aux premiers siècles et même jusqu'à nos jours. Au lendemain de la Pentecôte, les apôtres disent la messe, première dévotion la plus essentielle de toutes, puisqu'elle est celle de l'unique sacrifice de la Loi nouvelle. L'année liturgique n'existe pas encore, bien entendu; le dimanche se distingue bientôt des autres jours, on y célèbre le *mystère* de la résurrection du Christ; après, viennent les fêtes, Pâques et Pentecôte d'abord, Noël ensuite, avec leur préparation, l'Avent, le Carême, ou leur continuation, octaves, temps d'après Noël, temps pascal, temps après la Pentecôte; les Quatre-Temps et les Vigiles. L'année chrétienne est constituée au moins quant aux principales dévotions qui célèbrent les mystères ou la personne du Christ. Mais toujours c'est à Dieu un et trine que sont adressés les homma-

ges, il est l'objet unique de toutes les dévotions. Les hommages montent à lui par l'entremise de Jésus médiateur : *Per Dominum nostrum Jesum Christum; Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri... omnis honor et gloria* (fin du Canon de la messe), mais toujours *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto.* Voir A. Molien, *La Prière de l'Église*, surtout t. I, p. 175 sq. et t. II. — Lorsqu'il y eut des saints, il y en eut dès les premiers jours avec le martyre de saint Étienne, et que l'on vit clairement que, à côté du culte d'adoration adressé à Dieu seul, il y avait place pour un culte d'honneur rendu aux martyrs, apôtres, confesseurs, vierges, saintes femmes, de nouvelles formes de dévotions s'établirent : vigiles sur les tombeaux, anniversaires, dépositions et translations des reliques, messes en leur honneur, images. — Quand on se fut dégagé de l'influence du paganisme qui mettait les dieux partout et du judaïsme pour qui tout était idole, on rendit un culte d'honneur aux anges, purs esprits « au service de Dieu, envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut. » (Hebr., I, 14.) On leur éleva des temples, on institua des fêtes, en particulier pour saint Michel, saint Gabriel, saint Raphaël, l'ange gardien à qui l'on consacre un jour par semaine. — L'Église militante, qui présente ses adorations à Dieu, ses hommages à la sainte Vierge et aux saints, peut offrir ses suffrages aux âmes du purgatoire, les faire profiter de ses satisfactions, elle a tout un ensemble de cérémonies admirables, de dévotions touchantes qui constituent la liturgie des défunts. Nous avons nommé ainsi les principales dévotions à la Sainte Trinité, à Notre-Seigneur Jésus-Christ, à la sainte Vierge, à saint Joseph et à la sainte Famille, aux anges en général et à l'ange gardien en particulier, à tous les saints, à ceux surtout qui sont plus près de nous, dont nous portons le nom, le patron de notre église, aux âmes du purgatoire. Ces dévotions sont liturgiques en tant qu'elles s'exercent par des cérémonies autorisées ou commandées par l'Église.

3° A côté, un nombre considérable de dévotions surgit chaque année et presque chaque jour, s'attachant à une de ces dévotions principales pour la mieux expliquer, la mettre à la portée du plus grand nombre en la simplifiant, ou quelquefois la compliquer au point qu'on n'en peut saisir l'objet propre et que l'Église est obligée d'intervenir quelquefois pour la régler ou même la supprimer. Si la routine, ce déplorable esprit d'immobilité inhérent aux meilleurs milieux, a rendu « inutiles maints travaux, maintes tentatives qui tendaient à purifier, élever, enrichir le patrimoine séculaire de la liturgie catholique » (dom Morin, dans *Rev. bénéd.*, 1er janvier 1907, p. 6), l'esprit d'initiative des fidèles, d'autre part, s'est souvent donné libre carrière jusque dans la liturgie même, comme au Moyen Age, pour apporter des changements dans les livres d'heures et dans l'accomplissement des cérémonies officielles. Il n'y avait point alors comme aujourd'hui de *dévotions populaires* comme les mois, les litanies, parce que l'esprit d'où elles procèdent s'exprimait en toute liberté dans la liturgie des différentes églises locales. Quand saint Pie V et ses successeurs eurent donné aux livres romains une valeur officielle et que la Sacrée Congrégation des Rites fut chargée de maintenir la pratique conforme à ces livres, les forces qui s'étaient dépensées au sein de la liturgie s'exercèrent à côté : de là, la croissance rapide et le développement considérable de *dévotions aliturgiques* entre lesquelles l'Église fait un choix. — *a*) A une dévotion essentielle on ajoute de nouvelles pratiques, on compose des formules spéciales : ainsi à la dévotion à la Sainte-Trinité s'ajoutent trois offrandes et actions de grâces, des actes de foi, d'espérance et de charité, sept *Gloria Patri;* à la dévotion au Saint-Esprit on ajoute, la prière au Saint-Esprit pour l'Église, la couronne du Saint-Esprit; à la dévotion à Notre-Seigneur, s'ajoutent des dévotions à Jésus enfant, à Jésus adolescent, souffrant et mourant, etc. Habituellement ces dévotions secondaires sont des dédoublements de la dévotion principale : la Fête-Dieu se dédouble dans la fête du Précieux Sang, comme la fête de la Nativité de Marie a son dédoublement dans celle de son saint Nom. Quelquefois, une dévotion d'abord privée, puis publique, a ensuite sa fête particulière qui devient universelle, et alors jaillissent une foule de pratiques comme les rayons d'un foyer, c'est le cas du Sacré-Cœur. (Voir Cœur de Jésus.) — *b*) Souvent, un fait historique, un événement quelconque, une habitude des peuples a donné naissance à une dévotion : ainsi, le chemin de la croix, qui n'a pris sa forme définitive qu'au XVIIIe siècle, a commencé avec les pèlerinages en Terre sainte au Moyen Age et par l'usage de reproduire en Occident les monuments qu'on avait vus en Orient; les tiers ordres ont été souvent demandés à leurs fondateurs par les fidèles désireux d'imiter les grands ordres autant qu'ils le pouvaient; les Quatre-Temps et la Litanie du 25 avril sont des fêtes païennes transformées; les processions des Rogations ont été établies par saint Mamert pour demander la cessation des fléaux qui ravageaient le Dauphiné; l'Archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires a été fondée à la suite d'une inspiration faite à l'abbé Desgenettes; la Médaille miraculeuse, après une apparition à la Sœur Labouré. — *c*) Il arrive aussi que deux dévotions dont l'une comme l'Eucharistie est aussi ancienne que le christianisme et dont l'autre comme le Sacré-Cœur est plus moderne, s'unissent dans une même dénomination : la dévotion au Cœur eucharistique de Jésus. Mais alors, on a peine quelquefois à distinguer l'objet propre de cette nouvelle forme, Rome rejette une interprétation, en accepte une autre.

4° Car chaque dévotion particulière doit avoir son objet, son motif, son acte propre.

a) Son *objet.* Les dévotions particulières, en effet, doivent être, sous peine de se confondre, limitées à un objet déterminé. C'est pour cela que l'essence divine ne peut pas être, à proprement parler, l'objet d'une dévotion particulière. L'Église a longtemps refusé d'admettre une fête spéciale en l'honneur de la Sainte-Trinité pour ne pas avoir l'air « de confondre entre elles les personnes divines ou de diviser leur nature unique... Si l'on fête en particulier les mystères du Verbe incarné, il n'existe aucune fête honorant uniquement la nature divine du Verbe. » (Léon XIII, encyc. *Divinum illud munus.*) Léon XII refusa, malgré de vives instances, d'autoriser une fête spéciale en l'honneur du Père, et la fête de la Pentecôte existe non en vue d'honorer exclusivement l'Esprit-Saint pour lui-même, mais pour rappeler sa mission extérieure. L'objet des dévotions est quelque chose de distinct de l'essence divine, mais il peut s'y rattacher : comme l'humanité du Christ hypostatiquement unie au Verbe, les mystères de son Incarnation, de la Rédemption; comme aussi les personnes, la sainte Vierge et les saints qui ont conservé une empreinte divine, spécialement celle de la sainteté. Les dévotions ont donc un objet particulier, il y autant de dévotions réellement différentes qu'il y a de dévotions possédant un objet vraiment distinct. Plusieurs dévotions peuvent s'adresser à la même personne, mais pas sous le même aspect; quelque chose doit diversifier leur objet : la dévotion à l'Eucharistie n'a pas le même objet formel que la dévotion à la Passion et, dans la dévotion à la Passion, le chemin de la croix honore seulement les dernières souffrances. On voit donc que l'objet

peut être matériel, sensible comme la croix, spirituel comme un mystère; quelquefois, comme pour le Sacré-Cœur, il y a lieu de distinguer entre l'objet *principal* qui est l'amour, et l'objet *matériel*, le cœur de chair de Notre-Seigneur (Voir Cœur de Jésus).

b) Son *motif* ou raison d'être ou objet formel. « Dans celui que l'on honore, dit saint Thomas, nous pouvons considérer deux choses, celui auquel l'honneur est rendu et la cause (ou motif) de cet honneur; l'honneur en effet est rendu proprement à toute la chose subsistante : nous ne disons pas que la main d'un homme est honorée, mais que l'homme est honoré. S'il arrive de dire que la main ou le pied de quelqu'un est honoré, on n'entend point que ces parties sont honorées pour elles-mêmes parce que le tout est honoré dans ses parties. » (III^a, q. xxv, a. 1). Ainsi l'honneur rendu aux reliques va au saint tout entier par le moyen de la main que l'on possède, surtout si cette main a été coupée dans le martyre, ou si, comme celle de saint François Xavier, elle a baptisé des milliers de fidèles. Dans la dévotion au Sacré-Cœur, l'objet de la dévotion est bien le cœur, mais le cœur *symbole* d'amour. Dans la dévotion aux *cinq plaies*, l'objet matériel ce sont les plaies, mais on n'a pas tant pour *motif* d'honorer les plaies en elles-mêmes que de nous rappeler combien Notre-Seigneur a souffert pour nous et quels trésors se cachent pour nous dans ses souffrances. La distinction entre objet et motif est réelle, bien qu'en pratique il soit quelquefois difficile de l'établir en détail.

c) Son *acte propre*. On ne veut point dire par là que l'acte de chaque dévotion sera nécessairement différent, il y en a trop; mais d'abord, les dévotions qui s'adressent à Notre-Seigneur se manifesteront toujours par le culte de latrie (adoration); celles qui s'adressent à la sainte Vierge seront des dévotions d'hyperdulie (vénération suréminente); celles qui ont en vue les saints se réfèrent au culte de dulie (vénération). Après, les pratiques et objets de piété foisonnent, chaque fête a le plus souvent sa pratique, sa forme spéciale; le Propre du Temps, le Propre et le Commun des saints ont une grande variété de formules. Le culte de l'eucharistie au jeudi saint n'est pas le même qu'à la Fête-Dieu, le Sacré-Cœur finit par devenir surtout une dévotion de réparation.

5° Cette grande diversité de pratiques est appropriée à notre nature affective qui sollicite le concret, le sensible, le particulier. *a*) Si l'homme était un pur esprit comme les anges, il n'aurait pas un aussi grand besoin de ces moyens extérieurs. Est-il bien sûr toutefois que ces esprits bienheureux se passent de toute dévotion ? N'est-ce pas la doctrine constante qu'eux aussi, comme la Vierge et les saints, ont été sauvés en prévision des mérites de Jésus-Christ, *ex morte Filii tui prævisa ?* Leur culte ne doit-il pas s'adresser au Christ, Dieu et homme tout ensemble ? Selon l'opinion de Suarez, les mauvais anges ne se sont-ils pas révoltés pour n'avoir pas à adorer l'humanité de Notre-Seigneur ? Nous, en tout cas, nous avons un corps et des sens, les dévotions nous prêtent un secours efficace pour parvenir à la dévotion et appartenir entièrement à Dieu. — *b*) Elles nous obtiennent l'affection des saints que nous honorons par elles, nous faisons de ces amis de Dieu nos propres amis capables de nous faire admettre dans les tabernacles éternels. Luc., xvi, 9.

6° Mais il ne faut pas que cette multiplicité procure l'éparpillement, que *les* dévotions nuisent à *la* dévotion au lieu de la favoriser; on peut, pour se guider dans le très grand nombre qui existe, les distinguer en nécessaires, facultatives, superflues.

a) *Nécessaires*, sans lesquelles l'Église ne pourrait atteindre sa fin. Parmi elles, il en est une qu'on peut qualifier d'*essentielle* parce que sans elle on ne pourrait même pas la concevoir, c'est la dévotion à la médiation du Sauveur qu'on doit considérer comme ayant été obligatoire pour tous les temps. Hebr., xi. Après elle, sont *nécessaires* la dévotion à l'Eucharistie, à la Passion, au dimanche, aux principales fêtes de l'année liturgique; la dévotion à la sainte Vierge et aux saints, comprise dans ce sens que, si nous ne les honorons pas tous, nous ne pouvons en dédaigner un seul sans péché; on range maintenant parmi elles le plus souvent la dévotion au Sacré-Cœur. Toutes ces dévotions sont contrôlées par l'Église qui en détermine l'objet, le motif, les actes, elles sont liturgiques, c'est par elles que l'épouse du Christ présente l'hommage de ses adorations à son divin Époux.

b) *Facultatives*. Même quand l'Église ne fait pas une obligation de les pratiquer toutes, de se soumettre à l'acte extérieur par lesquelles elles s'exercent principalement, celles qu'elle règle elle-même doivent être préférées à d'autres. De ce nombre sont l'assistance aux vêpres, à complies, à la messe pendant la semaine. Après cela, viennent les dévotions recommandées sans être obligatoires : le chemin de la croix, la prière devant le Saint-Sacrement exposé, l'assistance au salut. On peut poser ce principe que plus une dévotion se rapproche d'une dévotion liturgique sans être obligatoire, plus on doit la préférer à d'autres, plus elle est méritoire. Il serait vain ensuite de vouloir établir un ordre rigoureux dans la hiérarchie des dévotions : plus cependant elles touchent de près la personne, plus elles acquièrent de valeur; celles qui atteignent la personne en son fond moral, intime seront, de ce fait, préférables à celles qui s'arrêtent soit au dehors, soit à l'action extérieure, soit même à des qualités de l'esprit; le culte du cœur vaut mieux que le culte du génie. On doit évidemment préférer celles qui auront plus d'influence sur la dévotion sensible, celles qui excitent notre pitié, notre enthousiasme, favorisent l'effort de notre volonté. Les dévotions à objet bien défini comme la Passion, la croix, seront habituellement plus utiles que les dévotions imprécises, mal définies. Dans le choix à faire, il y a lieu de tenir compte de l'âge, du tempérament, du sexe, des époques. Les dévotions naissent et vieillissent, il est bon de n'être pas le premier à les adopter, ni le dernier à les quitter.

c) Surtout il n'en faut jamais pratiquer de *superflues*. Elles peuvent l'être en *elles-mêmes*, ou à cause de l'*état de la personne*. — Parmi les premières, il en est qui sont *dangereuses*, que Rome a condamnées comme celles à la sainte âme de Notre-Seigneur, à son cœur pénitent, à ses mains divines, au sang très sacré de la sainte Vierge, à l'immaculée conception de saint Joseph, à son saint cœur, à sa salutation imitée de l'*Ave Maria*, à une foule de litanies; d'autres sont *inutiles*, parce qu'elles n'ont pas d'objet comme celle du *Cœur eucharistique de Jésus* entendue au sens de cœur présent dans l'eucharistie; *ridicules*, sans aucune raison d'être, comme celles qui se plairaient à honorer séparément telle ou telle partie du corps de Notre-Seigneur, les cheveux, la barbe, l'épaule, etc., telles ou telles reliques de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints; *déplacées*, parce qu'elle fournissent aux ennemis de la religion l'occasion de calomnier la pureté de la doctrine catholique et de la véritable piété. La constitution apostolique *Officiorum* du 25 janvier 1897 (*Codex*, 1399, 5°) tient pour condamnés par le seul fait de leur existence « les livres ou écrits introduisant de nouvelles dévotions, même sous prétexte qu'elles sont privées, s'ils sont publiés sans légitime permission des supérieurs ecclésiastiques. » Voir Didiot, *Vertu de religion*, n. 90-101. — D'autres, bonnes en elles-mêmes, peuvent être déplorables en

pratique à cause de la condition de la personne : ou parce qu'on préfère les dévotions privées aux dévotions liturgiques : le chemin de croix, quelque recommandable qu'il soit, à la messe en semaine ou aux vêpres le dimanche ; ou parce que l'on en prend trop et que la dévotion, au lieu d'en être aidée, se trouve noyée sous un tas de *dévotionnettes* que l'on s'habitue à regarder comme des fins et non comme des moyens. On passe de la *fidélité pharisaïque* à l'*inconstance*, car les unes font place aux autres avec une facilité merveilleuse, au grand détriment de la volonté; en tout cas on les accomplit sans unité, un acte est *isolé* d'un autre. La vie ressemble à un meuble à tiroir : à telle heure, oraison, on referme le tiroir, en voilà pour la journée; à telle autre, office, visite au Saint-Sacrement, et la vraie dévotion diminue. Voir Tissot, *op. cit.*, p. 239 sq. Ce qui souffre le plus de cet état de choses, ce sont les devoirs d'état qui passent après tout le reste tandis qu'ils doivent avoir la première place (étant bien entendu que les devoirs envers Dieu sont les premiers devoirs d'état). C'est pour cela que de très grands directeurs, comme saint François de Sales, défendaient à leurs pénitents de se lier à des pratiques de fantaisie, de s'obliger à réciter « tous les jours ou un an durant ou un certain temps » telle ou telle prière; que le S. P. Eudes écrivait : « La pratique des pratiques, la dévotion des dévotions, c'est de n'avoir point d'attache à aucune pratique ou exercice particulier de dévotion; mais d'avoir un grand soin, dans tous vos exercices, de vous donner au saint Esprit de Jésus » (*Le Royaume de Dieu*, p. 452); que Bossuet disait : « Ce qui corrompt nos dévotions jusqu'à la racine, c'est que, bien loin de les rapporter à notre salut, nous prétendons les faire servir à nos intérêts temporels » (*Sermon sur la dévotion à la sainte Vierge*, 2e partie).

Sur la dévotion, outre les traités sur la vertu de religion : Daniels (D. Augustin) *Le sens liturgique du mot Devotio* dans les *Quest. lit.*, t. VII, 1922, p. 113; Faber, *Le Créateur et la créature*, l. Ier; S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*.

Sur les dévotions : Béringer, *Les indulgences*, Paris; Boucard, *Les grandes dévotions*, Paris; Bourdaloue, *Sermon sur la vraie et la fausse piété*; Vermeersch, *Pratique de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. II, p. 7 sq.; Francis Vincent, *Saint François de Sales directeur d'âmes*, Paris, 1923; Harscouët, *Les dévotions traditionnelles*, dans les *Quest. lit.*, 1re année, p. 456.

A. Molien.

DICKENS Charles naquit à Landport en 1813. Ses premières études ne furent pas poussées bien avant; il les compléta du mieux qu'il put. A seize ans, il entrait dans une étude d'avoué. Trois ans après, il était chargé d'une chronique parlementaire au *Morning-Herald;* enfin il faisait ses débuts dans le roman en publiant ses *Esquisses*, sous le speudonyme de Boz, au *Monthly Magazine*. En 1836, parurent les *Aventures de M. Pickwick*, qui eurent un succès éclatant et assurèrent à Dickens tout à la fois la gloire et la fortune. Le succès se renouvela avec *Olivier Twist* (1838); *Nicolas Nickleby* (1838); *Le magasin d'antiquités* (1840); *Barnaby Rudge* (1840). En 1842, Dickens entreprit un voyage aux États-Unis. Il fit des lectures publiques de ses œuvres qui furent très goûtées. Mais pour lui, il goûta fort peu la société yankee. Il l'a vertement critiquée dans ses *Notes américaines* et surtout dans *Martin Chuzzelewit* (1843). En 1846, il fonda le *Daily News*, fit un voyage en Italie, puis reprit la publication de ses romans : *Dombey et fils* (1849); *David Copperfield* (1849); *Bleak House* (1852); *Hard times* (1854); *La Petite Dorrit* (1855); *Un conte de deux villes* (1859); *Great expectations* (1859); *Le Voyageur non commercial* (1860); *Notre ami commun* (1864); *Le mystère d'Edwin Drood*, roman inachevé. Charles Dickens mourut à Gad's Hill en 1870.

Son nom et ses œuvres sont demeurés très populaires en Angleterre, ils le sont devenus rapidement en France. Ce n'est pas pourtant que ses romans brillent par des qualités artistiques de premier ordre : ils sont en général trop longs, diffus, mal composés, écrits dans une langue vulgaire, parfois même triviale, bref, aux antipodes du roman de style classique. Et cependant ils ont forcé l'admiration des lettrés et conquis de haute lutte une place importante parmi les classiques. C'est qu'ils rachètent tous leurs défauts de composition et de style par des qualités d'un ordre supérieur et d'une utilité plus urgente dans le roman. D'abord ils ont le don de la vie, ils l'ont à tel point qu'ils font illusion, que l'on a peine à croire qu'il s'agit d'aventures fictives et de personnages imaginaires. Prenez le petit David Copperfield, voyez-le s'amuser si gentiment avec sa bonne et sa mère dans leur coquette maison; puis, quand la mère s'est remariée, voyez ce pauvre petit se heurter à chaque instant de toute son âme aimante contre la froideur puritaine de son beau-père, souffrir en silence, se recroqueviller, et se faner comme une fleur d'automne au souffle glacé de l'hiver; il vous semblera que vous avez connu ce malheureux enfant, que son histoire est de l'histoire et qu'il n'y a pas un mot d'inventé dans tout ce que vous lisez. D'ailleurs, on l'a dit, personne n'a peint les enfants avec autant de vérité et de délicatesse que Dickens. Mais ses portraits d'hommes et de femmes sont tout aussi réels, tout aussi vivants. J'excepte naturellement les grotesques qui ne sont là que pour dérider le lecteur au bon moment, et les portraits satiriques où la passion déforme les traits et les pousse à la caricature. Cependant, même là, que de fines notations de psychologie, que d'heureuses saillies de caractère qui font que malgré tout la ressemblance persiste et qu'en un M. Pecksniff, par exemple, on reconnaît sans trop de peine un de ces hypocrites philanthropes qui pullulent en Angleterre et ailleurs; et en miss Mercy, Marc Tapley, le docteur Chillip, mistress Gamp, M. Micawbee, etc., les braves gens un peu ridicules que nous coudoyons tous les jours! Mais prenez les personnages sérieux, hommes d'affaires, travailleurs, marchands, pédagogues, gens du peuple ou aristocrates, et dites s'ils ne sont pas copiés à même la réalité, si l'on trouve chez eux une parole, un geste, une pensée qui choquent tant soit peu la vraisemblance. C'est par là qu'ils nous intéressent et nous touchent. On sent qu'ils ont même nature que nous et vivent de notre vie : leurs expériences dès lors nous ouvrent d'utiles aperçus, leur infortune ou leur bonheur pourront être ou sont peut-être notre infortune ou notre bonheur; à nous d'aviser.

En second lieu tous les romans de Dickens sont dominés par les deux grandes idées morales de la liberté humaine et du devoir. Taine a, de ce chef, formulé contre Dickens une critique qui serait plaisante s'il n'était lamentable de voir un homme d'esprit se fourvoyer si lourdement. Analysant le personnage du banquier Dombey dont l'inflexible orgueil a causé la ruine matérielle et morale, il le montre acculé au suicide. « Jusqu'ici tout était bien, dit-il; la colonne de bronze était restée entière et invaincue; mais les exigences de la morale publique pervertissent l'idée du livre. Sa fille arrive juste à point. Elle le supplie; il s'attendrit; elle l'emmène; il devient le meilleur des pères, et gâte un beau roman. »

Pourquoi donc, s'il vous plaît? Parce qu'il change d'avis? Mais n'en sommes-nous pas tous là, et a-t-on jamais vu, autre part que dans les romans de Balzac et consorts, des hommes qui fussent des barres de fer? Dombey s'attendrit : cela prouve donc qu'il a un cœur, qu'il est un homme réel et non un automate comme le père Grandet. Il a de la conscience et est sensible à la

voix du devoir : cela prouve donc qu'il a une intelligence humaine et non cette espèce d'instinct bestial dont une passion maîtresse tient tous les ressorts et qui dégrade le sentiment de l'amour chez le baron Hulot et la tendresse paternelle chez le père Goriot. Dombey l'emporte sur tous ces gens-là et sur presque tous les héros du roman français contemporain parce qu'il domine, quand il le veut, sa passion maîtresse, parce qu'il vit dans l'atmosphère de liberté morale où nous vivons tous, parce qu'il a comme nous une conscience et un cœur, parce que c'est un homme.

Enfin, il n'est pas jusqu'au style lui-même qui n'ait ses charmes et sa grâce. Il est vulgaire, oui, mais imagé et même enluminé violemment; il fait voir les objets et les gens avec une puissance rare, il en dessine les contours et en fait chatoyer les couleurs de telle sorte qu'ils s'imposent à l'imagination presque aussi vivement que des perceptions visuelles. Il est, ce style, tout chargé de tendresse, ou de colère, ou de désir, ou de pitié, bref tout passion et il émeut la sensibilité à des profondeurs incroyables.

Qu'en résumé donc, on estime supérieurs comme écrivains, comme artistes ou comme penseurs d'autres romanciers, cela va de soi; mais j'en connais peu dont les ouvrages, à l'égal de ceux de Dickens, intéressent autant le lecteur et méritent mieux, par leurs qualités morales, la reconnaissance et l'admiration du public lettré.

Léon Jules.

DICTIONNAIRES LETOUZEY ET ANÉ. — Comme beaucoup d'autres, les sciences ecclésiastiques ont pris un tel développement, qu'il est devenu impossible aux meilleurs esprits, je ne dis pas de les posséder dans leur ensemble, mais de savoir où puiser, sans perte de temps, les renseignements sûrs et précis dont on peut avoir besoin sur telle ou telle question. Et c'est pourquoi les dictionnaires des diverses sciences religieuses, permettant de trouver immédiatement, à leur rang alphabétique, les informations nécessaires, rendent de très réels services. C'est ce qui en explique le succès.

Encore faut-il que ces dictionnaires soient d'une incontestable valeur, doctrinale, scientifique, et qu'ils soient bien à jour. Le *Dictionnaire de théologie* de Bergier est devenu tout à fait insuffisant. L'*Encyclopédie théologique* de Migne laisse fort à désirer, en fait de méthode et de critique; surtout, elle a bien vieilli. Le *Dictionnaire encyclopédique de théologie catholique* de Goschler, traduction de la 1re édition du *Kirchenlexicon* de Weltzer et Welte, avait plus de mérite; mais, outre qu'il est déjà assez ancien, lui aussi (la 1re édition du *Kirchenlexikon* est de 1847), il n'est qu'une traduction. D'autre part, le *Dictionnaire apologétique*, de l'abbé Jaugey, heureusement repris par le P. d'Alès, n'avait qu'un objet assez restreint. Ne pouvait-on pas songer à composer, en langue française, les divers dictionnaires des sciences ecclésiastiques qui nous manquaient? N'avions-nous pas les savants nécessaires pour rédiger de telles œuvres, et ne trouverait-on pas, dans le clergé et même parmi les fidèles — à l'étranger aussi — assez de lecteurs et de souscripteurs pour s'y intéresser?

La maison Letouzey et Ané jugea que, pour hardie qu'elle pût paraître et qu'elle fût en réalité, l'entreprise était bonne à tenter. Elle commença par le *Dictionnaire de la Bible;* puis vinrent successivement le *Dictionnaire de Théologie catholique*, le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, le *Dictionnaire de Droit canonique*; enfin le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*.

Chacun d'entre eux est l'œuvre collective de spécialistes très autorisés.

1° Le *Dictionnaire de la Bible*, publié par M. F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice, secrétaire de la Commission biblique, est terminé depuis plusieurs années; mais un supplément qui s'imposait, est en cours de publication.

Ce dictionnaire est un précieux répertoire, qui contient tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les saintes Écritures; les questions archéologiques, scientifiques, critiques relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament; des notices sur les commentateurs anciens et modernes; de nombreux renseignements bibliographiques. Les illustrations, choisies avec le plus grand soin, sont puisées aux sources les plus sûres; les médailles antiques sont dessinées sur les originaux; de nombreuses cartes, des plans accompagnent le texte.

Le *Supplément*, qui paraît sous la direction de M. Louis Pirot, professeur d'exégèse aux Facultés catholiques de Lille, ne sera pas moins apprécié que le dictionnaire lui-même. M. Vigouroux en avait, de son vivant, reconnu la nécessité. De fait, il est fort utile de mettre au point les articles déjà existants; d'insérer à leur place alphabétique les articles qu'imposent les décisions, études et découvertes récentes; de traiter les questions de théologie biblique qui n'avaient pas, au moment où fut rédigé le dictionnaire, l'importance qu'elles ont de nos jours et qui furent, pour ce motif sans doute, passées à peu près complètement sous silence; de traiter diverses questions d'ordre général ou de donner des vues d'ensemble sur la littérature et l'histoire bibliques, sur les peuples qui furent en relations avec les Hébreux, sur les mystères païens, etc. Le *Supplément* s'inspire du même esprit que le dictionnaire, je veux dire du plus pur esprit traditionnel.

2° Le *Dictionnaire de Théologie catholique*, commencé sous la direction de M. A. Vacant, professeur au grand séminaire de Nancy, continué sous celle de M. E. Mangenot, professeur à l'Institut catholique de Paris, sera, nous l'espérons bien, achevé sous celle de M. E. Amann, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. Son but est d'exposer les doctrines de la théologie, leurs preuves et leur histoire, d'une manière qui réponde aux besoins de notre temps. Il contribue non seulement à la vulgarisation, mais encore au progrès de la science sacrée; car il aborde des sujets qui n'ont pas été étudiés jusqu'ici parmi nous, en particulier dans le domaine de l'histoire des croyances. On y étudie, avec les doctrines de l'Église catholique, les enseignements de chacun des Livres saints et de leurs principaux passages; les monuments archéologiques, les textes ou usages liturgiques, les institutions, les pratiques, les faits historiques d'une importance doctrinale notable; ce qui concerne les autres Églises, les principales religions non chrétiennes, etc. Des illustrations aident, quand il y a lieu, à mieux comprendre le texte.

3° C'est sous la direction de dom F. Cabrol, abbé de Farnborough, et de son savant et fécond collaborateur H. Leclercq que paraît le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*. Pour la liturgie, plus encore que pour l'archéologie, le *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* de Martigny était bien incomplet. Le nouveau dictionnaire donne, sur le double terrain archéologique et liturgique, pleine satisfaction aux plus curieux. Pour toutes les questions liturgiques, on y trouve les informations, rituelles et historiques, que l'on peut désirer. L'étude des antiquités chrétiennes et des institutions anciennes, menée environ jusqu'à l'époque de Charlemagne, n'est pas moins remarquable. Inutile d'ajouter que le chant liturgique, dont l'abbaye de Solesmes a été le centre de restauration, tient une large place dans l'œuvre entreprise par nos célèbres bénédictins. Pour la partie illustrée, dans ces sujets

où l'exactitude est si importante, on n'emploie pas les anciennes gravures, assez souvent fantaisistes, et l'on a recours, toutes les fois qu'il est possible, à des photographies.

4° Le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, publié sous la direction de Mgr Baudrillart, membre de l'Académie française et recteur de l'Institut catholique de Paris, et de MM. P. Richard et U. Rouziès, n'est pas de moindre utilité que les précédents. Que de recherches, longues et pénibles, il épargnera à ceux qui le consultent! Sur les personnes qui ont joué un rôle dans l'histoire ecclésiastique, soit par leurs œuvres, soit par leurs écrits : hommes d'Église, saints, écrivains, convertis, hérétiques et schismatiques qui ont eu des relations avec les catholicisme. Sur les lieux : histoire religieuse de chaque pays, de chaque évêché, de chaque abbaye ou prieuré, etc., comprenant l'exposé de sa fondation et de son développement. Enfin, sur les principales institutions ecclésiastiques, en tant qu'elles ont un caractère purement historique : on laisse délibérément de côté les institutions dont la place est plus spécialement marquée dans les autres dictionnaires de la même maison. En fait d'illustration, le dictionnaire n'admet que des pièces historiques ayant une véritable valeur documentaire. Cette œuvre immense, qui n'a pas encore sa pareille, mérite d'attirer l'attention des hommes d'étude.

5° *Le Dictionnaire de Droit canonique*, de naissance récente, paraît sous la direction de MM. A. Villien et E. Magnin, professeurs de droit canonique à l'Institut catholique de Paris. Le nouveau Code, sans avoir pour conséquence une révolution de la législation ecclésiastique, y a introduit d'assez notables modifications pour qu'aucun des dictionnaires existants ne soit au point. MM. Villien et Magnin ont voulu remédier à ce gros inconvénient. Sur tous les termes de droit canonique on trouvera, chez eux, l'exposé actuel de la discipline avec un sommaire de l'histoire des institutions.

6° Le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses* ne se propose pas de rivaliser, pour l'érudition ou pour l'abondance des informations spéculatives et historiques, avec les vastes et savants dictionnaires qui viennent d'être mentionnés. Il veut uniquement les utiliser de son point de vue pratique; les compléter aussi, non seulement pour les sciences dont ils traitent, mais encore, par exemple, en ce qui concerne la pastorale, la pédagogie, les œuvres catholiques, les arts religieux, la littérature d'imagination (romans, etc.) dans ses rapports avec la foi ou la morale chrétiennes, les questions actuelles de sociologie, d'occultisme... La matière est immense. Et cependant, nous sommes bien décidés à ne pas dépasser six volumes de grosseur moyenne et à en finir en quatre ou cinq ans. Nous voulons faire aussi vite que la *Catholic Encyclopedia*, n'être pas moins encyclopédiques pour toutes les choses religieuses et être plus utiles encore aux hommes et aux femmes qui désirent « savoir pour agir ». Dieu nous aide à réaliser notre projet!

Les dictionnaires Letouzey et Ané ont reçu les éloges les plus flatteurs de tous les organes sérieux de la presse française et étrangère. Les non-catholiques eux-mêmes en reconnaissent la haute valeur scientifique. Le principal reproche qu'on leur adresse, c'est d'être trop développés et de ne paraître qu'à des intervalles éloignés. A quoi il faut répondre que, si longs que soient certains articles importants, on n'y trouve pas trace de verbiage ou de vain remplissage, et que, pour des études aussi fouillées, ou aussi nouvelles, les ouvriers sont nécessairement fort clairsemés. Tels qu'ils sont, tous ces dictionnaires — je ne parle pas seulement du nôtre, le plus modeste assurément — ne manquent pas, si on sait les employer, d'être fort utiles à bien d'autres qu'aux spécialistes; tous aussi font honneur à la science catholique et française.

J. Bricout.

DIDACE ou **DIÉGO** (lat. *Didacus*). — Didace naquit, au commencement du XV^e^ siècle, à Saint-Nicolas del Puerto, en Andalousie. Admis, chez les observantins, comme frère convers, et appliqué aux plus humbles fonctions, il pratiqua toutes les vertus que saint François d'Assise recommande à ses disciples, spécialement l'humilité, l'obéissance, la sainte pauvreté. Il fut favorisé de fréquentes extases dans lesquelles le Seigneur lui communiquait des lumières surnaturelles sur les mystères de la foi : aussi des docteurs venaient-ils consulter cet humble frère sur les questions les plus difficiles de la théologie. Il expira tranquillement le 12 novembre 1463, et opéra des miracles après sa mort comme il en avait fait pendant sa vie. Le roi d'Espagne, Philippe II, par reconnaissance pour la guérison de son fils don Carlos, sollicita et obtint de Sixte-Quint la canonisation de Didace, qui fut prononcée en 1588.

J. Baudot.

DIDACHÈ. — I. Nom, découverte, édition. — On donne, par abréviation, le nom de *Didachè* à un petit écrit moral et disciplinaire dont le titre entier est *Doctrine* (*didachè*) *des douze apôtres*, et le sous-titre *Enseignement* (*didachè*) *du Seigneur par les douze apôtres aux nations*. C'est un écrit que l'antiquité chrétienne avait beaucoup lu et utilisé. L'Épître de Barnabé a de commun avec lui un long fragment; Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, l'ouvrage latin *De aleatoribus* l'ont signalé ou cité. Dans les *Constitutions apostoliques*, il a fourni, sous une forme remaniée, une bonne partie du livre VII. Le texte original et complet cependant en paraissait perdu, quand il a été retrouvé, dans un manuscrit de Constantinople de 1056, par Mgr Philothée Bryennios (orthodoxe), qui en a donné en 1883 la première édition. On possède de plus une version latine des six premiers chapitres et quelques fragments d'une version arabe.

II. Analyse. — La *Didachè* se divise en quatre parties nettement tranchées. 1° *Une catéchèse morale*, enseignant, sous l'allégorie des Deux Voies, ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter : « Il y a deux chemins, l'un de la vie, l'autre de la mort, mais il est entre les deux chemins une grande différence, » I, 1. Ce qu'il faut faire c'est : aimer Dieu et le prochain, I; fuir le mal et les différents vices, II-III, 6; remplir ses devoirs envers soi-même, la communauté chrétienne, les pauvres, sa famille, III, 7-IV. Ce qu'il faut éviter c'est de se livrer aux vices contraires à la voie de la vie; c'est, en particulier, de manger des viandes immolées aux idoles, V, VI. — 2° *Une instruction liturgique*, qui a pour objet : le baptême et la manière de l'administrer et de s'y préparer, VII; le jeûne, VIII, 1; la prière trois fois par jour, VIII, 2, 3; l'eucharistie, IX, X. — 3° *Une ordonnance disciplinaire*, qui indique la conduite à tenir vis-à-vis des prédicateurs et apôtres itinérants, XI, 3-6, des prophètes, XI, 7-12, des frères voyageurs, XII, 1-5, des docteurs éprouvés, XIII, 1-7. On y parle ensuite du service liturgique du dimanche, XIV, et des directeurs de la communauté, épiscopes et diacres, XV. — 4° Enfin *une exhortation* très courte à veiller sur soi, en vue de la venue du Fils de Dieu au dernier jour, venue dont on rappelle les signes avant-coureurs, XVI. — Comme on le voit, l'écrit a surtout un caractère pratique; le dogme en est absent ou se trouve simplement supposé. On a plutôt là un petit résumé des devoirs du chrétien, une sorte de directoire aussi pour ceux qui conduisent la communauté des croyants.

III. Composition. — On reconnaît généralement que la *Didachè* telle que nous l'avons est l'œuvre d'un seul auteur qui en a parfaitement lié entre elles les

différentes parties. On s'est demandé cependant si cet auteur est bien l'auteur premier de toutes ces parties, ou s'il n'a pas incorporé dans son écrit un ou plusieurs documents déjà existants. C'est surtout pour la catéchèse morale que la question se pose. Il est remarquable, en effet, que les auteurs qui paraissent avoir cité la *Didachè* ou lui avoir emprunté des fragments plus considérables ont, tous ou presque tous, pris dans cette catéchèse ces citations ou ces fragments; que la traduction latine, éditée par Schlecht, notamment, ne comprend que les six premiers chapitres dont se compose la catéchèse. On observe encore que cette même catéchèse forme en soi un tout complet, et qu'il est assez vraisemblable qu'on ait possédé, dès l'origine du christianisme, un court résumé de morale comme un court symbole de foi chrétienne. La conclusion de ces observations est qu'il a dû, antérieurement à notre *Didachè* actuelle, exister un petit écrit intitulé *Les deux voies*, que l'auteur de la *Didachè* a introduit dans sa composition, en le remaniant peut-être un peu, et que la version latine représente dans sa pureté. Cette conclusion est plausible : elle est adoptée par plusieurs auteurs, et M. Hemmer y incline visiblement. On ne peut dire cependant qu'elle soit certaine.

Moins certaine encore, ou plutôt sujette à caution, est l'opinion de quelques critiques plus avancés (Harnack, Taylor), qui veulent voir, dans *Les deux voies* primitives ainsi mises à part, un écrit juif servant à l'instruction des prosélytes, et christianisé plus tard par l'introduction d'idées évangéliques. C'est une hypothèse qui repose sur des bases bien étroites.

IV. Auteur, patrie, date. — La *Didachè* est un écrit anonyme dont il est bien impossible d'indiquer l'auteur. On ne saurait dire non plus d'une façon précise et certaine où elle a été composée. C'est sûrement en Orient; mais est-ce en Égypte, en Syrie, en Palestine ou même en Asie mineure? il y a des raisons pour tous ces pays : aucune décisive pour celui-ci ou celui-là. La Syrie ou la Palestine semble cependant mieux désignée. Quant à la date, elle ne saurait être mise au-dessous de l'an 160, puisque le chapitre IX, 2, de la *Didachè* a été utilisé par Clément d'Alexandrie; mais on s'accorde généralement à la fixer bien plus haut. D'un côté, en effet, la *Didachè* ne contient point de traces de symbole, ses formes liturgiques du baptême, de l'eucharistie, sont élémentaires et pauvres; au point de vue de la hiérarchie, elle connaît les ministres itinérants, apôtres, prophètes, docteurs, qu'elle met à côté de la hiérarchie sédentaire. Celle-ci comprend seulement des épiscopes et des diacres. Point d'allusion à la gnose. Ceci nous reporte au moins à la fin du Ier siècle. D'autre part cependant, il est fait usage, dans la *Didachè*, des évangiles de saint Matthieu et de saint Luc; on y trouve des données disciplinaires précises sur le baptême, le jeûne, le service du dimanche; une certaine défiance même est marquée vis-à-vis des ministres étrangers qui peuvent se glisser dans la communauté chrétienne. Ce sont là des indices d'une époque qui n'est plus tout à fait primitive. Ces deux ordres de considérations nous invitent à mettre la composition de notre document à la fin du Ier ou au commencement du IIe siècle.

V. Renseignements plus remarquables que nous apporte la Didachè. — Par sa haute ancienneté et son caractère éminemment pratique, la *Didachè* constitue, pour la théologie et pour l'histoire de la discipline ecclésiastique, un document de premier ordre. Immédiatement après les livres saints du Nouveau Testament, il nous fait connaître, dans leur fraîcheur native, la mentalité, les préoccupations, les craintes, les espérances de la première et de la seconde génération chrétienne, et aussi une partie de l'organisation, des règlements, des coutumes des communautés établies par les apôtres. Nous relèverons ici surtout les renseignements relatifs au baptême, à l'eucharistie et au ministère ecclésiastique.

1° *Baptême.* — Pour le baptême, le mieux est de transcrire simplement le chapitre VII qui le concerne :

(1) Pour le baptême, donnez-le de la manière suivante : après avoir enseigné tout ce qui précède, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit dans de l'eau courante. (2) S'il n'y a pas d'eau vive, qu'on baptise dans une autre eau et, à défaut d'eau froide, dans de l'eau chaude. (3) Si tu n'as (assez) ni de l'une ni de l'autre, verse trois fois de l'eau sur la tête au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. (4) Que le baptisant, le baptisé et d'autres personnes qui le pourraient jeûnent avant le baptême; du moins au baptisé ordonne qu'il jeûne un jour ou deux auparavant.

On remarquera ici *a*) la formule trinitaire donnée comme formule du baptême, ce qui n'empêche pas la *Didachè* de parler, au chapitre IX, 5, de ceux qui sont baptisés « au nom du Seigneur »; *b*) la matière ordinaire du baptême, « l'eau courante », ce qui suppose que le baptême se fait ordinairement par immersion; *c*) l'indication néanmoins que, à défaut d'eau suffisamment abondante, le baptême peut se donner par infusion : « Verse trois fois de l'eau sur la tête. »

2° *Eucharistie.* — Il est question de l'eucharistie en deux endroits de la *Didachè*, au chapitre XIV et aux chapitres IX et X. Le chapitre XIV traite de la synaxe dominicale. Le dimanche, les ennemis s'étant d'abord réconciliés, les chrétiens doivent s'assembler. Le service commence par une confession des péchés; puis on rompt le pain et on rend grâces. Cette cérémonie constitue un *sacrifice* auquel président les épiscopes et les diacres. Aucune mention, dans ce passage, des prières liturgiques prononcées. Ces prières, nous en trouvons un spécimen aux chapitres IX et X. Quelques auteurs ont voulu n'y voir que des actions de grâces concernant l'agape, par la raison qu'elles ne contiennent pas la formule consécratoire de l'anamnèse; mais il est bien plus juste d'y reconnaître des prières eucharistiques. C'est ainsi d'abord que toute l'antiquité chrétienne les a comprises. Puis, il y est recommandé « que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : *Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens.* » Ensuite, on y remercie Dieu d'avoir donné aux chrétiens « une nourriture et un breuvage spirituels et la vie éternelle », par opposition à la nourriture et à la boisson matérielles qu'il a données aux hommes. Et enfin tout le morceau offre une étroite ressemblance de conception et de langage avec le chapitre VI de saint Jean, dont le sens eucharistique n'est pas douteux. Ces prières sont donc des prières pour l'eucharistie; seulement ce ne sont pas les prières de la consécration. Celles du chapitre IX sont une sorte de préface, celles du chapitre X, « après vous être rassasiés », sont une action de grâces après la communion.

3° *Le ministère ecclésiastique.* — La *Didachè* distingue deux sortes de ministres : *a*) des ministres itinérants et extraordinaires : ce sont les apôtres, les prophètes et les docteurs ou didascales; *b*) des ministres sédentaires et fixes, les épiscopes et les diacres. L'*apôtre* est le missionnaire toujours en route, qui ne doit séjourner dans la même communauté chrétienne qu'un ou deux jours, XI, 3-6. Le *prophète* (XI-XIII) est l'homme qui parle en esprit et qui a d'ailleurs les façons de vivre du Seigneur — car il y a parfois de faux prophètes. La *Didachè* paraît en faire le plus grand cas et le regarder comme le membre le plus excellent de la hiérarchie charismatique. Le prophète peut s'établir à demeure dans une communauté; mais notre document suppose qu'il n'y en avait pas partout. Enfin le *docteur* (XIII, 2) est celui qui enseigne, mais dont les discours sont pré-

parés humainement. Il peut, lui aussi, s'établir à demeure, et en ce cas il a droit à sa nourriture. Quant aux *épiscopes* et aux *diacres* (xv, 1, 2) élus par la communauté, leur rôle est d'enseigner, comme les prophètes et les docteurs, et d'accomplir le service liturgique. Ils constituent le magistère ordinaire et normal existant toujours là même où font défaut les ministres extraordinaires. Cette énumération de la *Didachè* nous reporte très haut, et jette une vive lumière sur ce passage de l'Épître de saint Paul aux Éphésiens, iv, 11 : *Il (Jésus-Christ) a établi les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs pour le perfectionnement des saints*, etc. Nous retrouvons ici les apôtres itinérants, les prophètes et les docteurs (évangélistes) de la *Didachè*, et aussi les épiscopes établis pour *paître* (cf. Actes, xx, 28) et pour *instruire* (I Tim., iii, 2) le peuple chrétien.

L'édition la plus commode de la *Didachè* est celle de MM. Hemmer et Laurent, *Les Pères apostoliques*, t. i, Paris, 1907, dans la collection *Textes et documents*. Elle présente le texte grec et une traduction française. On trouvera ce même texte avec une trad. française dans E. Jacquier, *La Doctrine des douze apôtres et ses enseignements*, Paris, 1891. Ces deux volumes fourniront, dans l'introduction et le commentaire, une ample réponse aux questions que soulève notre document.

J. Tixeront.

DIDEROT Denis naquit à Langres en 1713. Il étudia d'abord au collège de sa ville natale, puis, son père, coutelier aisé, l'envoya à Paris, au collège d'Harcourt tenu par les jésuites, dans l'espoir qu'il serait d'Église et recueillerait le canonicat de son oncle, chanoine de Langres. Le jeune Denis ne se sentait pas la vocation : il avait horreur de la théologie et s'adonnait à tout autre chose qu'à la pratique des vertus ecclésiastiques. Ses folies obligèrent ses parents à lui couper les vivres. Pendant une dizaine d'années, il vécut dans une gêne voisine de la misère. Il épousa, contre le gré de ses parents, une lingère, qui d'ailleurs était fort honnête fille, mais se lia par ensuite avec une aventurière de lettres, Mme de Puisieux, qui le grugea et le trompa. Il paraît que c'est à l'instigation de cette femme qu'il écrivit son premier roman, *Les bijoux indiscrets*. Ce livre est, d'un bout à l'autre, une ordure illisible. Déjà, il avait publié de nombreuses traductions qui n'avaient d'ailleurs aucun mérite spécial, quand le libraire Lebreton lui demanda de traduire la *Cyclopœdia* de l'anglais Ephraïm Chambers. Diderot élargit le cadre de l'entreprise et conçut le plan de l'*Encyclopédie* (Voir ce mot). Entre temps Diderot publia sa *Lettre sur les aveugles* (1749), qui lui valut d'être embastillé, la *Lettre sur les sourds et muets* (1751), l'*Apologie de l'abbé de Prades* (1752), *Le fils naturel* (1757), *Le père de famille* (1758). Ces deux derniers ouvrages sont des ébauches du drame bourgeois. Ils n'eurent aucun succès, mais ont ouvert la voie aux Dumas fils, Augier, Paul Hervieu, Brieux, etc. Diderot mourut en 1784, laissant de nombreux écrits qui ont été publiés : *Le rêve de d'Alembert*, *Le supplément au voyage de Bougainville*, *La Religieuse*, *Jacques de Fataliste* (mis à l'Index, 1804), en 1796; *Ceci n'est pas un conte*, en 1798; *Le neveu de Rameau*, en 1823; le *Paradoxe sur le comédien*, en 1830; enfin au cours du xixe siècle, les *Salons* et la *Correspondance* avec Falconet et Mlle Volland.

Le grand mérite de ces œuvres et qui les classe au premier rang parmi les productions du xviiie siècle, n'est pas d'ordre littéraire. Elles sont mal composées, pleines de digressions, écrites dans un style brillant certes, animé, vif, mais déclamatoire souvent, trivial aussi et faussement lyrique et sentimental. En revanche, elles apportent des vues originales, profondes, sur la nature et sur le monde, elles donnent des directives nouvelles aux philosophes et frayent les chemins où s'aventureront les penseurs et les savants du xixe siècle. Malheureusement ces directives s'inspirent du parti pris de ruiner la religion et ces chemins mènent aux abîmes. Il invente et formule la théorie moderne de l'évolution; il découvre et signale l'influence des « milieux » que Taine devait mettre en valeur; il rénove le matérialisme, le fatalisme déterministe, l'athéisme; il attaque, au nom du sentiment et de la liberté individuelle, les congrégations religieuses; il prêche l'union libre et fait dépendre toute morale du sentiment et de l'utilité. Bref, son œuvre est le compendium de toutes les sottises et de toutes les erreurs qu'ont développées tout le long du xixe siècle les adversaires de l'Église.

Léon Jules.

DIDIER (lat. *Desiderius*). — Didier naquit à Autun, dans la première moitié du vie siècle. Appelé à Vienne par l'évêque Namace (ou Numace), Didier s'y distingua parmi les membres du clergé, devint archidiacre, et, en 596, fut choisi pour succéder à l'évêque Verus. Apprécié du pape saint Grégoire le Grand, il en reçut plusieurs lettres, deux notamment dans lesquelles le pontife lui recommandait de réserver un bon accueil aux missionnaires envoyés en Grande-Bretagne (596 et 601). Prévenu contre lui, Grégoire se plaint de ce que Didier s'adonne trop à l'étude de la grammaire et des sciences profanes. Cependant l'évêque de Vienne fit preuve d'un saint zèle pour le bien de la religion. Il sut élever la voix pour protester contre les désordres dont la cour du roi Thierry II était le théâtre. Cela lui attira la haine de Brunehaut : elle convoqua un conciliabule à Chalon-sur-Saône, produisit de faux témoins qui chargèrent de crimes l'évêque Didier. Celui-ci fut déclaré déchu de l'épiscopat et relégué dans une île. Brunehaut, craignant la vengeance divine, permit à Didier de rentrer dans son diocèse après quatre ans d'exil. Mais bientôt il succombait sous les coups des misérables instruments de Brunehaut : ils le lapidèrent et l'assommèrent près de la rivière de Chalaronne pendant qu'il retournait de Chalon à Vienne (23 mai 606 ou 607). L'endroit du meurtre fut nommé Saint-Didier dans la suite. Le corps du martyr fut transféré à Vienne dans l'église des Saints-Apôtres.

J. Baudot.

DIDIOT Jules, né à Cheppy (Meuse), le 14 août 1840; docteur en théologie du Collège Romain (1864); professeur de philosophie, puis de dogme au grand séminaire de Verdun (1864-1870); éloigné de l'enseignement, à cause de son ardeur à défendre le dogme de l'infaillibilité pontificale, devient aumônier des sœurs de Saint-Joseph et bibliothécaire de la ville de Verdun (1871-1877); est appelé, en 1877, comme professeur de théologie à la nouvelle Faculté de théologie de Lille, où il enseigne successivement le dogme et la morale; fut élu et réélu doyen, de 1877 à 1886 et de 1893 à 1896. Déjà chanoine honoraire de Bayeux en 1865 (nommé par son cousin Mgr Didiot, mort évêque de Bayeux en 1866), il le devint également d'abord de Verdun (juin 1883), puis de Cambrai (novembre 1883). Vicaire général honoraire de Verdun (1902), il prend sa retraite en juillet 1903, avec le titre de « doyen honoraire de la Faculté de théologie de Lille », à Montbras (Meuse), où il meurt le 20 décembre de la même année.

La *Revue des sciences ecclésiastiques* et M. l'abbé Lemaire ont établi la bibliographie complète de J. Didiot. La principale œuvre du savant professeur, — celle qui restera, — est son *Cours de théologie catholique*, édité à Lille. *Logique surnaturelle subjective*, 1891 (2e édition, 1894); *Logique surnaturelle objective*, 1892; *Morale surnaturelle fondamentale*, 1896; *Morale*

surnaturelle spéciale, Vertus théologales, 1897; *Morale surnaturelle spéciale, Vertu de Religion*, 1899. Il convient de signaler de nombreux articles dans le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, et deux articles dans le premier fascicule du *Dictionnaire théologique* de Vacant.

Le talent de J. Didiot fut, on peut dire, universel dans les sciences ecclésiastiques. L'abondance et la variété de sa bibliographie prouvent qu'il a su toucher, souvent avec bonheur, aux sujets de genres très différents. Mais l'exégèse et la sociologie lui conviennent moins que la théologie, c'est ici qu'il excelle. « Il avait, a dit fort exactement sur sa tombe M[gr] Quilliet, à un haut degré le don de projeter la lumière dans les esprits, par la limpidité d'une pensée toujours sereine et sûre d'elle-même, bien que très élevée. Il entraînait et faisait école, surtout parmi les intelligences fortes et disciplinées, par l'étendue et la profondeur de ses vues; par ces synthèses toutes simples dans lesquelles il savait rassembler étroitement les problèmes les plus ardus et les plus complexes de la théologie catholique... Rarement il s'empara d'une question sans y jeter quelque nouvelle lumière ou sans la relier à des principes supérieurs et jusqu'alors inaperçus... »

Bulletin des Facultés catholiques de Lille, janvier 1904; *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1904, p. 74-88; 432-449, 526-538; C. Lemaire, *M. le chanoine Jules Didiot, Lille*, 1904.

A. Michel.

DIDON. — Ce nom évoque aussitôt le souvenir d'un religieux, hardi et éloquent, qui fut tout ensemble un croyant et un moderne. « S'il avait le culte passionné du Christ et des idées et des préceptes évangéliques, écrit son meilleur biographe, le P. Stanislas Reynaud, *Le Père Didon*, Paris, 1904 (à moins d'indication contraire, c'est à ce volume que se rapportent nos références), il avait aussi le culte de tout ce qui enivre notre génération présente : la science, la liberté politique, la république, la démocratie, la réforme sociale. Et pendant longtemps il dépensa tout son zèle apostolique à démontrer que la religion chrétienne n'était hostile ni au progrès scientifique, ni au régime libéral, ni à la forme républicaine, ni à la vraie démocratie, ni aux grands développements économiques de notre civilisation. Il tenta cette démonstration et dans ses écrits et dans ses discours. Il mit à cette démonstration de l'ardeur, de l'audace, de la passion, mais en restant toujours dans les limites d'une irréprochable orthodoxie. » Reynaud constate que le P. Didon rencontra des adversaires et des ennemis non seulement dans le camp des croyants mais encore dans celui des incroyants, et il ajoute : « La masse croyante le suspecta parce qu'il était un moderne; la masse incroyante le suspecta parce qu'il était un croyant. Les incroyants le combattirent à cause du but qu'il poursuivait; les croyants le combattirent à cause de la méthode qu'il employait ». — I. Vie, II. L'orateur. III. L'éducateur.

I. Vie. — Henri Didon naquit, le 17 mars 1840, au Touvet, joli village dauphinois. Son père, huissier, était un libéral et un républicain. A seize ans, Henri entrait dans l'ordre de Saint-Dominique; il prononçait ses vœux solennels, entre les mains de Lacordaire, le 21 novembre 1858. Plein d'admiration pour le grand dominicain, il chercha à l'imiter. Non content de porter le même prénom, « il l'imita même dans son écriture, et il n'y réussit pas trop mal. » C'est Lacordaire que, dès sa première station à Paris, en 1867, il rappela à son auditoire de Saint-Jacques du Haut-Pas. « Je n'en connais pas, disait un rédacteur du *Figaro*, qui rappelle davantage la manière de Lacordaire, son maître. Il en possède, à un degré moindre sans doute, mais déjà remarquable, la diction élégante, la parole originale, l'art suprême du débit, l'instinct du geste perfectionné par l'art et la portée philosophique de l'idée; ajoutez, la chaleur communicative du sentiment. » La « beauté léonine » du jeune moine, qui, à cet égard, ne ressemblait pas à Lacordaire (surtout le Lacordaire de la quarantième année) si fin et à la taille si élégante et si souple, ne fut pas sans contribuer à son succès.

On l'entend à Nancy, à Marseille surtout, où il se fait une véritable popularité, en d'autres villes. Devenu prieur du couvent parisien de la rue Jean-de-Beauvais en 1877, il prêche à Saint-Thomas d'Aquin, à Notre-Dame de Lorette, à Saint-Roch. La question du divorce passionnait alors l'opinion : Didon aborda ce sujet brûlant dans son avent de 1879, à Saint-Philippe du Roule. La foule qui se pressait au pied de la chaire, était extrêmement mêlée. On rencontrait là des journalistes, des artistes, des avocats, des médecins, des professeurs, qui depuis longtemps ne fréquentaient plus les églises et qui n'avaient pas toujours une attitude pieuse. Néanmoins le prédicateur était religieusement écouté; et il ne dit rien qui ne fût dans les limites de la délicatesse et des convenances. Malgré tout, dès la première conférence, des réclamations arrivèrent à l'archevêché de Paris. « Des gens respectables et dévoués aux œuvres catholiques » — ce sont les paroles mêmes du cardinal Guibert — se plaignirent. Didon fut mandé à l'archevêché. « Je n'ai rien à vous reprocher, lui dit Son Éminence, si ce n'est le choix du sujet et l'impression effarouchée, scandalisée des âmes pieuses. » « Mais, grand Dieu! écrivait l'orateur au P. Chocarne, son provincial, je ne puis pourtant pas me réduire à zéro pour ces bonnes âmes. Si je les offense, qu'elles se retirent; et si je fais du bien aux pauvres publicains, — comme j'en ai, tous les jours, la preuve, — pourquoi m'opposerait-on les bonnes âmes? » Les bonnes âmes continuèrent de gémir et de se plaindre Didon fut appelé de nouveau à l'archevêché. « J'ai lu vos trois premières conférences, lui dit le cardinal, et je n'y ai trouvé à redire, ni pour le fond, ni pour la forme, sauf peut-être que la question aurait pu être traitée de cette manière aussi bien dans n'importe quelle enceinte que dans une église. » L'orateur, à qui on demandait de changer de sujet, préféra prendre congé de son auditoire. Il le fit en termes reconnus par tous irréprochables, *Indissolubilité et Divorce*, Paris, 1880, p. 159, 160 :

Messieurs, dit-il, j'ai une communication à vous faire.

J'avais encore à traiter devant vous : 1° *du mariage chrétien*; 2° *de la puissance de l'Église*; 3° *du célibat*. Pour des motifs indépendants de ma volonté, et pour des motifs d'ordre supérieur, devant lesquels je m'incline religieusement, ces conférences sont suspendues.

Avant de descendre de cette chaire, où je vous retrouverai, je l'espère, l'an prochain, permettez-moi, Messieurs, — c'est un devoir que je remplis, — d'acquitter une dette,

Je vous remercie.

Je remercie M. le curé de Saint-Philippe du Roule de l'hospitalité qu'il a donnée à ces conférences.

Je remercie cet auditoire au sein duquel j'ai pu rallier à une vérité méconnue, à une vérité fondamentale de la raison et de l'Évangile, plus d'un esprit sincère, cet auditoire au sein duquel j'ai trouvé, même en ceux que je combattais, une courtoisie parfaite et un respect dont je demeure touché.

Je vous donne rendez-vous, au carême prochain, dans l'église de la Trinité, pour y traiter encore les hautes questions religieuses.

Vous trouverez toujours en moi, — fidèle à un paternel exemple et à un suprême encouragement [l'orateur veut, je crois, parler de Léon XIII], — vous trouverez toujours en moi une parole au service de la plus grande, de la plus fière des causes qui puisse tenter aujourd'hui un homme, un patriote, un croyant convaincu : l'harmonie entre la société moderne et l'Évangile; l'harmonie entre l'autorité, sans laquelle il n'y a pas de société, et la liberté, Messieurs, sans laquelle

il n'y a pas de caractères; l'harmonie entre la science, la raison, sans lesquelles il n'y a pas de progrès, et la grande religion qui couronne la raison et la science, et sans laquelle il n'y a rien de divin.

Cette grande thèse de la réconciliation du catholicisme avec la société moderne, Didon la portait résolument, deux mois après, dans la chaire de la Trinité. Dès la première conférence, une véritable bataille s'engagea autour de lui. « Il y eut des admirations maladroites, tapageuses, compromettantes; il y eut des dénigrements systématiques, perfides et violents. La doctrine et les paroles du prédicateur furent travesties et défigurées à plaisir... Malgré l'approbation d'hommes graves, haut placés dans l'Église et la société, voire même d'évêques, le P. Didon fut dénoncé non plus à l'archevêché de Paris, mais auprès du général des dominicains, à Rome. » L'orateur, qui avait été autorisé à finir son carême, comparaissait, le 8 avril 1880, devant son général, le P. Larroca, un Espagnol — étroit, dit-on, et absolument fermé aux idées qui passionnaient le dominicain français. Le P. Didon fut condamné à se retirer en Corse, à Corbara, dans un couvent solitaire, avec défense d'y prêcher et d'y confesser. Léon XIII, qu'il eût désiré voir avant son départ, refusa de l'entendre. Il resta exilé à Corbara un an et demi, jusqu'au 6 octobre 1881, et, bien qu'il eût « de la peine par moments à contenir ses sentiments humains », il y fit preuve d'une soumission et d'une grandeur d'âme toutes chrétiennes. Ses lettres intimes, publiées depuis, débordent d'une résignation courageuse. Au demeurant, de nombreux et touchants témoignages d'affection lui parvenaient de France et l'aidaient à supporter son exil. Son biographe cite les lettres de Pasteur (l'illustre savant ainsi que Claude Bernard comptaient parmi ses admirateurs), de Falloux, d'autres encore. « Le P. Lacordaire aussi, lui écrivait de Falloux, a passé par ce chemin-là, et il en est sorti victorieux. La part de quelques catholiques ne fut pas plus belle dans son histoire que dans la vôtre, mais la part de la sainteté y fut magnifique, et vous nous réservez le même spectacle. »

On laissa le P. Didon sortir de sa prison, à la fin de 1881, mais on ne l'autorisa point à prêcher. On lui permit à peine de parler à des religieuses, dans une petite communauté de la rue Saint-Lazare dont la supérieure lui était dévouée. Pendant dix ans, il dépensa là des trésors d'éloquence intime et édifiante. Ne pouvant prêcher, il composa une *Vie de Jésus*, et ce fut là sans doute sa prédication la plus fructueuse. Pendant neuf ans, il s'y prépara par de nombreux voyages en Allemagne et en Terre sainte et par de laborieuses veilles. Quelquefois, lit-on dans sa biographie, il déposait sa plume et se faisait ce raisonnement inquiétant : « Si je l'écris comme je pense, on me refusera de l'imprimer. » Il continuait tout de même, en se disant : « Si je ne puis le publier vivant, je le ferai paraître mort, et la vérité passera sur mon tombeau.» Le livre parut en 1890. On ne peut pas affirmer que la critique biblique de Didon s'y montre partout de première valeur; parfois aussi, le récit paraît long et lourd. Mais la vie de Notre-Seigneur est heureusement encadrée dans son milieu pittoresque ou géographique et dans son milieu social ou juif. L'ouvrage fut tiré en France à plus de quarante-cinq éditions, et traduit en plus de vingt langues. On dit qu'il sauva beaucoup d'âmes.

Quand vint l'époque du « ralliement », le P. Didon put remonter en chaire, et ne plus se borner à des exhortations à de bonnes religieuses, — ou encore à des allocutions matrimoniales, dont plusieurs, du reste, sont des chefs-d'œuvre, « où la grâce, la pudeur, la sensibilité mêlent harmonieusement leurs parfums, comme en un bouquet de fiançailles. » Mais un sermon de grand apparat qu'il prêcha, à la cathédrale de Bordeaux, le 17 janvier 1892, sur l'union des catholiques de France, souleva derechef des tempêtes, et le nouveau général des Frères Prêcheurs, le P. Fruhwirth, lui demanda d'écarter soigneusement les questions politiques, pendant la prochaine station quadragésimale qu'il allait donner à la Madeleine. Il prit, pour sujet de ses conférences, la croyance en la divinité de Jésus-Christ, et l'auditoire lui fit un succès paisible et profond.

Comme autrefois Lacordaire à Sorèze, Didon était alors absorbé par la direction du collège d'Arcueil. Les dix dernières années de sa vie furent consacrées aux adolescents et aux jeunes gens de cette école Albert-le-Grand et des autres qu'il fonda à Paris. L'éducation présente, — c'est le titre d'un de ses volumes —était devenue sa grande préoccupation : la plupart de ses discours aux jeunes gens, de ses discours de distribution de prix (même celui, qui fit si grand tapage en 1898, sur l'esprit militaire) se rapportent à ce grave et inépuisable sujet.

Le 13 mars 1900, le P. Didon mourait subitement à Toulouse. On lui fit de belles funérailles dans la chapelle des dominicains de cette ville, et des funérailles encore plus belles à l'église Sainte-Clotilde de Paris. « Ceux qui l'avaient connu, ceux qui l'avaient aimé, beaucoup de ceux qui l'avaient combattu vinrent saluer sa dépouille mortelle et rendre un dernier hommage au loyal, vaillant et fidèle apôtre du Christ. »

II. L'ORATEUR. — Après ce qu'on vient de raconter, il serait superflu d'insister longuement sur les qualités du P. Didon prédicateur. Outre la souplesse dont il fit preuve, — rappelons-nous ses allocutions pieuses et matrimoniales, — il faut lui reconnaître un tempérament oratoire des plus qualifiés. Toute sa vie, il garda « les mêmes éclairs dans ses yeux noirs, les mêmes belles sonorités de voix, la même diction chaude et ardente, le même style simple, parfois incorrect et heurté, parfois aussi plein de coloris et d'images, » et presque la même fougue, le même élan.

On ne saurait oublier tels ou tel passages de ses conférences, celui-ci, par exemple, *Indissolubilité et divorce*, 4e conférence, p. 96-99, justement célèbre :

Femme, tu as vingt ans, et ton mari a été pour toi tout ce que le roman, le drame le mieux conçu, le plus tragique montre qu'un mari peut être; il t'a été infidèle, il t'a trompée, il t'a trahie, il t'a réduite à l'infamie; mais l'infamie ne t'atteint pas.

Femme, qu'est-ce que tu as à faire?

Si tu crois à la vérité morale, à la fidélité indissoluble du contrat, prends ta robe de deuil; ton mari n'est plus, ton mari est mort. Si tu as des enfants, la question ne fait pas un doute, mais je ne t'en suppose pas; tu n'as pas d'enfant. Prends tes habits de deuil, infortunée victime des fatalités et de la Providence qui permet les épreuves; prends tes habits de deuil, et va mourir, non pas sur le bûcher où mouraient les veuves indoues — il y a mieux; ces veuves-là succombaient à la lâcheté du suicide; — toi, va mourir sur le bûcher de la fidélité conjugale.

Sois une héroïne; comprends la grandeur d'un principe qui porte tout; meurs pour ce principe et pour le Dieu qu'il représente!

Si tu aimes le Christ, rien ne te coûtera; mais si tu ne crois pas en Dieu, ce sera difficile, ce sera peut-être impossible. — Cependant non, ce ne sera pas impossible! Si tu ne crois pas en Dieu à la façon de ceux qui s'agenouillent, tu y croiras, et malgré toi, à la façon de ces hommes qui ont vu l'infini dans une idée supérieure, dans un principe qui est comme la représentation de ce pour quoi nous avons été faits, de ce pour quoi nous devons mourir — et tu pourras encore mourir; mourir comme ces soldats qui vont se faire tuer à la frontière, mourir comme ces savants intrépides qui escaladent l'espace et que l'espace tue...

Quand tu ne serais qu'une femme civile, mariée devant un maire, tu n'as pas deux choses à faire; tu n'as qu'à te voiler de la tête aux pieds, et à mourir pour sauver les

sociétés qui veulent vivre. Et les sociétés qui veulent vivre, ce sont celles dont les fils courageux savent s'immoler dans un dévouement qui va jusqu'à la mort.

Mais n'est-ce pas trop nous demander? — Non, répond l'orateur : « Je suis un démocrate, ici. A moins d'être dans la faune ou dans l'animalité, tous les hommes et toutes les femmes contiennent l'étoffe d'un héros, d'une héroïne... » On ne voit pas bien ce que la *démocratie* vient faire dans la circonstance. Mais laissons ce détail, ce « dada » du conférencier, et disons que son éloquence, qui n'est pas vide comme d'aucuns l'ont prétendu, est vivante et prenante.

Le P. Didon n'est pas à copier de tous les prédicateurs. Ces apostrophes vibrantes seraient souvent ridicules sur d'autres lèvres et en d'autres chaires. Et puis, ces sujets délicats d'actualité brûlante, ces démonstrations générales de l'harmonie entre l'Église et le monde moderne ne sont pas à traiter partout, tant s'en faut. On eut tort, cependant, de reprocher à Didon de faire de la politique en chaire. « Défendre ce qu'il défendait, était-ce vraiment faire de la politique? se demande son biographe. N'était-ce pas plutôt faire œuvre d'apostolat? N'était-ce pas plutôt résoudre une question préjudicielle que soulèvent les incroyants, quand on les aborde? Apôtres du Christ, vous disent-ils, vous venez nous parler de religion, nous ne vous écouterons pas, parce que votre religion est l'ennemie déclarée de la science, de la liberté politique, de la république, de la démocratie, de la civilisation moderne tout entière. Que faire devant cette fin de non-recevoir? Il faut répondre et prouver que le catholicisme n'est contraire, ni théoriquement, ni en fait, à la science... Une fois cette démonstration faite, le terrain est déblayé... et il est enfin possible d'aborder la question religieuse proprement dite... — La méthode employée par le P. Didon était-elle condamnable? Certainement non. » Voilà pour la thèse générale que le dominicain ne perdait jamais de vue. Et voici pour le thème particulier qu'il traita à Saint-Philippe du Roule : l'indissolubilité et le divorce. « On vous reproche, lui écrivait à ce propos le P. Chocarne, de faire de la politique. Si l'indissolubilité du mariage n'est pas de la pure morale, de la morale attaquée et qu'il est légitime de défendre, il faut renoncer à savoir le rôle des prédicateurs de l'Évangile. »

Sa manière de parler n'est pas, non plus, à imiter de tous et partout. Mais c'est à tort, également, qu'on l'accusa d'être un tribun. « Qu'est-ce à dire? répondait-il. Était-il tribun, Paul? Était-il tribun, Étienne? Était-il tribun, le pauvre Savonarole? Si oui, je le suis. Si non, je ne le suis pas, ni ne veux l'être. Quand Jésus prit les verges du temple, lorsque, emporté par la sainte colère de l'Esprit, il a jeté à ces misérables pharisiens les anathèmes dont l'éternité retentira, n'était-il pas le divin tribun de Dieu et le Dieu même de l'éloquence incoercible? »

III. L'ÉDUCATEUR. — Le prieur d'Arcueil ne doutait pas « de l'insuffisance de nos méthodes en matière d'instruction, et des vices de notre organisation scolaire en matière d'éducation. Il rêva de faire plus et mieux. » Son *Éducation présente*, Paris, 1898, est très instructive à cet égard. Aux principales questions qui se posent en cette matière, il avait répondu avec sa crânerie, sa netteté coutumières, p. IX-X :

L'éducation française est-elle en rapport avec le milieu social, économique, politique, démocratique, scientifique, ntellectuel, religieux, livré à toutes les luttes, à toutes les initiatives, à une perpétuelle mobilité? Non.

S'applique-t-elle à former des êtres forts, physiquement? Non.

Des natures résolues et courageuses, se mouvant elles-mêmes et ne craignant pas de se compromettre? Non.

Des natures intelligentes et cultivées? Peut-être.

Des caractères souples et ondoyants, des consciences molles et complaisantes? Je le crains.

Des cerveaux équilibrés, voyant juste et net? Non.

Des âmes de foi intrépide et raisonnée que l'incrédulité — prétendue haute sagesse et impeccable science — n'atteint même pas? Non.

Des citoyens d'un patriotisme vaillant que l'âme du pays trouvera toujours prêts dès qu'elle jettera un cri? Non.

Des hommes d'action enfin, qui sachent vouloir eux-mêmes, se résoudre eux-mêmes, prendre toute initiative eux-mêmes, ne compter que sur eux-mêmes, après Dieu, convaincus que la victoire reste, en toute lutte, au plus endurant, au plus persévérant, c'est-à-dire au plus digne? Non.

Didon n'était pas ennemi de l'internat, mais il admettait aussi les externats et même les « externats de lycéens ». Son externat Saint-Dominique, comme l'école Gerson dont il était voisin, conduisait les élèves au lycée Janson-de-Sailly. Ce qu'il voulait, c'est que, en tout état de cause, la religion, la liberté, les exercices physiques, la préparation à la vie trouvassent une large place dans nos maisons d'enseignement. Sans la religion, pas de ces convictions énergiques dont notre âge, dont l'homme d'action a besoin. Sans un régime de demi-liberté, on ne réussit qu'à faire des hommes passifs, mous, inertes, dépourvus d'initiative, tandis qu'il nous faut des hommes indépendants, des hommes solides, des hommes hardis, des jeunes Français qu'on n'absorbe plus dans les professions militaires, libérales et administratives, mais qui aient le goût des carrières pratiques, agricoles, industrielles, commerciales, où l'on n'a pas honte de s'enrichir, en France ou dans nos colonies; les lointains voyages de vacances eux-mêmes que Didon aimait à faire avec ses grands élèves, faisaient partie de son système d'éducation, prouvant et alimentant leur vitalité de corps et d'esprit, et les préparant aux prochaines conquêtes du monde économique. Enfin, sans les exercices corporels, les sports athlétiques, pas de vigueur physique; du reste, ces exercices, ces jeux en plein air ont une action morale sur l'enfant, sur l'adolescent et influent sur la formation du caractère et le développement de la personnalité.

Au commencement de 1899, Didon était allé en Angleterre visiter les universités et les collèges. La déposition qu'il fit, en mars, devant la commission d'enseignement nommée par la Chambre et présidée par Ribot, se ressentit du voyage qu'il venait de faire. « Le système anglais avait impressionné l'éducateur français, au point de vue de l'éducation, comme au point de vue de l'instruction. Aussi le P. Didon parla un peu vivement, un peu trop vivement peut-être contre la surveillance et les surveillants français; il s'éleva aussi avec ardeur contre notre baccalauréat et contre notre manie d'imposer à la masse, des études classiques qui ne conviennent qu'à une élite. »

Le P. Didon manquait parfois de mesure, soit dans sa critique de l'éducation « passée », soit dans sa conception de l'éducation « présente et à venir »... Quoi qu'il en soit, ses diverses écoles allaient prospérant. D'une année à l'autre, le nombre des élèves augmentait sensiblement, et aussi les succès aux examens. L'éducateur et le démocrate voisinaient ou même se confondaient en lui. Et c'est pourquoi, l'éducateur, comme le prédicateur, fut discuté, lui aussi, moins vivement toutefois. Il eût été, d'ailleurs, moins aisé de lui fermer l'entrée de ses écoles que de le faire descendre des chaires de la capitale. Et puis, on savait que le grand précurseur et prophète du « ralliement » était en faveur à Rome.

Il mourut à temps, sans éprouver les désillusions que le commencement de ce siècle nous réservait. Comme sa belle âme, un peu naïve et trop confiante, eût souffert, si, elle qui ne rêvait que de réconciliation

entre le catholicisme et le monde moderne, avait vu la persécution religieuse sévissant de plus belle et l'Église séparée de l'État!

Outre les ouvrages cités au cours de cet article, on lit encore avec intérêt, du P. Didon, les *Lettres à M^lle Th. V.*, Paris, 1901, moins peut-être pour ses principes de direction des âmes que comme document sur sa propre personnalité.

J. Bricout.

DIÉ (lat. *Deodatus*). — D'une illustre famille de la France occidentale, Dié (nommé aussi Déodat ou Dieudonné) fut choisi comme évêque de Nevers, vers l'an 655. Mais, après trois ans d'épiscopat, Dié, cédant à son attrait pour la solitude, se retira avec quelques compagnons dans les montagnes des Vosges pour y vivre en ermite. Pour procurer un asile aux disciples qui venaient se grouper autour de lui, il construisit, avec l'aide de Childéric II, roi d'Austrasie, l'abbaye d'Ebersmunster, au diocèse de Strasbourg. Il se retira ensuite dans une vallée qu'il nomma le Val de Galilée, pour exprimer que ce serait son dernier gîte et le lieu de sa mort. Il dut y établir un nouveau monastère. Assisté à ses derniers moments par saint Hidulphe, qui avait comme lui quitté l'épiscopat pour fonder Moyenmoutier, il mourut le 19 juin 679, âgé d'environ 90 ans. Son corps fut enterré dans l'église de Sainte-Marie. Autour de l'abbaye se forma une ville qui dans la suite a pris le nom de Saint-Dié.

J. Baudot.

1. DIEU (Bon). — Un grand nombre d'âmes ont peur de Dieu. Et cette peur de Dieu, qui constituerait une offense à son égard si elle était pleinement volontaire, qui est loin d'être la meilleure sauvegarde contre le péché, qui paralyse les élans vers Dieu et empêche de lui donner l'amour confiant et filial qu'il désire, qui fait cruellement souffrir les âmes qu'elle domine, cette peur de Dieu n'est pas fondée en raison.

Car, comme l'écrit M. L. Garriguet, « il n'y a pas de nom qui convienne mieux à Dieu que celui, si touchant, de *bon Dieu* que lui a donné la piété chrétienne... Dieu est infiniment puissant, infiniment juste, infiniment éclairé, infiniment sage, infiniment aimable, il est surtout infiniment bon et miséricordieux. La bonté, peut-on dire, est sa caractéristique. » *Dieu est amour*, a écrit l'apôtre saint Jean dans sa première épitre, IV, 8. Jansénistes, déistes, « ceux qui le représentent comme un être distant, austère, perdu dans un impressionnant lointain, comme un maître exigeant et froid, comme un juge inexorable, » comme un souverain qui régit tout, choses et personnes, par ces lois générales sur lesquelles nos prières ne peuvent rien, ne le connaissent pas. Non, ce n'est pas là le vrai Dieu, le Dieu de la raison et du cœur de l'homme, le Dieu de l'Évangile, le Dieu de la crèche, de la croix, du tabernacle, le Dieu que Notre-Seigneur nous a appris à nommer « notre Père céleste ». Dieu « est notre maître; il sera notre juge; mais avant tout, il est et sera toujours notre père, » le père qui veille sur nous, sur vous, sur moi, avec une tendresse infinie, le père tout spécialement des pauvres, des malheureux, des prodigues, des pécheurs.

Que vient-on nous parler, comme me le faisait dernièrement encore un philosophe de renom, d'un Dieu dont la volonté aimante se manifeste *uniquement* par la Loi de progrès général dont nous observons les heureux effets dans l'immense et resplendissant Univers! Notre Dieu n'est pas que cela, si magnifique que cela soit. Notre Dieu, c'est le *bon Dieu* que nos mères nous ont désigné sous ce nom si doux et si suggestif. Nous savons bien qu'il est l'Infini, qu'il punira les méchants obstinés, les révoltés opiniâtres, dans un éternel enfer; mais nous ne pouvons renoncer à nous confier à lui pour les plus minimes détails de notre existence, à espérer en sa douce miséricorde.

Continuons de croire au bon Dieu et à l'aimer de tout notre cœur, à l'aimer comme on aime un père, une mère, et non comme une Loi impersonnelle et froide, bien dure parfois, toujours inexorable.

L. Garriguet, *Le Bon Dieu*, Paris, 1919. Cet « essai théologique sur l'infinie miséricorde divine » est dédié « aux âmes qui ont peur de Dieu ». On peut fort bien rejeter la thèse très peu probable d'une mitigation accidentelle des peines de l'enfer (que l'auteur se borne, du reste, à exposer), et n'en pas moins goûter ce petit livre.

J. Bricout.

2. DIEU (dans la Bible). — Il est certain que les révélations successives faites par Dieu à nos premiers parents, aux patriarches, à Moïse, aux prophètes, n'ont été qu'une préparation à la révélation chrétienne terminée à la mort du dernier apôtre. En ce qui concerne en particulier le mystère de la vie divine, ce caractère progressif de la révélation a été reconnu par de nombreux Pères de l'Église et théologiens (S. Grégoire de Nazianze, *Orat. theol.*, V, 26; S. Basile, *Adv. Eunom.*, II, 22; S. Épiphane, *Hær.*, 74, S. Hilaire, *De Trinit.*, V, 27; S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. CLXXIV, a. 6, etc.). Mais les limites de cet article ne nous permettent d'indiquer que les étapes principales et les données les plus importantes de cette révélation. Le lecteur voudra bien se reporter pour supplément d'information aux articles Incarnation, Jésus-Christ, Saint-Esprit, Trinité.

I. Dans l'Ancien Testament. — Nous y trouvons révélés, outre les noms divins, quelques-uns des attributs et quelque chose de la nature de Dieu.

I. Les noms divins. — 1° *El*, chez tous les sémites primitifs, est à la fois le nom propre de Dieu et un nom commun évoquant l'idée générale de divinité. Quel qu'en soit le sens original (le Fort, le Premier, l'Être vers lequel on tend), ce terme donne une haute idée de la nature divine saisie dans un de ses attributs les plus caractéristiques. Dans la Bible, il est employé parfois comme nom commun pour désigner les hommes puissants ou les faux dieux, II Reg., XXIV, 15; Ex., XV, 11. Mais on le rencontre le plus souvent comme nom propre pour exprimer le vrai Dieu, le Dieu d'Israël. Dans ce cas, pour éviter toute équivoque, il est à l'ordinaire accompagné d'un adjectif ou d'un déterminatif : El Roï (Dieu qui voit partout), El Olam (Dieu éternel), El Elyon (Dieu très haut), El Schaddaï (Dieu tout-puissant). C'est sous ce dernier nom que Dieu s'est révélé aux patriarches, Ex., VI, 3.

2° *Elohim* semble avoir la même signification étymologique que El dont il est une forme plus récente, un simple augmentatif. C'est un nom pluriel dont le singulier Eloah a été postérieurement formé. Mais, quand il sert dans la Bible à désigner le vrai Dieu, il est toujours suivi d'un verbe ou d'une qualificatif au singulier. C'est donc réellement un pluriel de majesté, d'excellence ou d'intensité. S'il est parfois employé comme nom commun avec le sens d'idoles ou de dieux étrangers, Ex., XX, 23; Ps. XCVII, 7, c'est par une sorte d'abus de langage.

3° *Iahveh* est le nom divin par excellence, le nom propre et officiel du Dieu d'Israël. — 1. On le transcrit en français de différentes façons : Yahvé, Yahvéh, Yahweh, Jahweh, Jahvé, Iahvé, Iahveh, etc., mais c'est toujours la même prononciation, celle sans doute des anciens Juifs. Au contraire, il est certain que la prononciation Jéhovah, relativement récente (XIII^e siècle), est due à une méprise. Quand les Juifs évitèrent de prononcer, dans la lecture publique, le nom ineffable, ils lui substituèrent l'épithète Adonaï, et ce sont les Massorètes qui, pour indiquer cette lecture, donnèrent au tétragramme divin I H V H les voyelles d'Adonaï quelque peu modifiées vu la différence des consonnes. — 2. On admet de même plus généralement

aujourd'hui que la forme Iahveh se rattache au sens d'*être*, sens que lui a toujours reconnu la tradition hébraïque. C'est précisément ce qu'indique la première révélation de ce nom divin, Ex., III, 14 : « Dieu dit à Moïse : Je suis celui qui *suis*. Et il dit : Ainsi tu diras aux enfants d'Israël : *Je suis* m'a envoyé vers vous. » Iahveh apparaît donc comme l'Être absolu, *Celui qui est* en un sens éminent et transcendant, Celui dont l'être n'a aucune limite dans le temps et dans l'espace. — 3. Il peut aussi être établi que ce nom Iahveh n'a pas une origine égyptienne, qénite, assyro-babylonienne ou cananéenne, mais dérive plutôt de la langue araméenne. S'il a été connu des Israélites avant Moïse, c'est en tout cas la révélation de l'Horeb qui a souligné sa signification profonde et lui a donné son importance particulière. — 4. Enfin si, dans la Bible, Iahveh est souvent appelé *Iahveh des armées*, *Dominus Deus Sabaoth*, ce n'est pas qu'il soit considéré simplement comme le Dieu des bataillons du peuple d'Israël. Dans la prédication des prophètes, cette expression désigne les armées célestes, soit les armées des anges, soit les armées des astres, et traduit, au contraire, la toute-puissance et la souveraineté universelle de Iahveh.

II. Les attributs divins. — Sous ces noms divers le peuple juif n'a reconnu et adoré qu'un seul Dieu. Le monothéisme, qui fait partie de la révélation primitive, s'est maintenu et développé en Israël, grâce à des révélations successives, malgré les tendances du dedans et les influences du dehors. Telle est la thèse catholique à laquelle s'opposent les théories des rationalistes qui regardent le monothéisme juif comme le produit tardif d'une lente évolution.

1° *Exposé de la thèse catholique d'après les données bibliques.* — 1. *Depuis Adam jusqu'à Abraham*, Dieu s'est manifesté aux hommes comme le Dieu unique, distinct des créatures, souverain de l'univers, créateur de toutes choses, à la fois juste et bon dans le gouvernement du monde, Gen., I, 1, 27-30; III, 9-24; VI, 1-8. — 2. *A l'époque des patriarches*, cette vérité paraît s'être temporairement obscurcie au sein des tribus d'où devait sortir Abraham, Gen., XXXI, 19-24; XXXV, 1-5; Jos., XXIV, 14-15. Toutefois, au milieu de cette perversion religieuse, les patriarches professent le monothéisme et justifient leur culte du vrai Dieu par de nombreuses manifestations divines, Gen., XII, 6-7; XVIII, 1. Le Seigneur s'y révèle non seulement comme le guide et le protecteur d'Abraham et de sa famille, Gen., XXIV, 7; XXXII, 12, mais encore comme le Dieu de l'humanité entière, puisqu'il dispose des peuples idolâtres, Gen., XV, 18-21, et punit les villes pécheresses, Gen., XVIII, 16-21. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est aussi le Dieu tout-puissant et éternel, Gen., XVII, 1; XXI, 33. De plus, sa Providence prend une forme concrète dans son alliance avec le peuple choisi et dans les promesses messianiques, Gen., XXVI, 2-4; XXVIII, 14; XLIX, 10. — 3. *La révélation mosaïque* établit cette alliance sur une base nouvelle. Israël reçoit des commandements divins avec promesses de prospérité ou menaces de châtiments, suivant qu'il sera ou non fidèle, Ex., XXIII, 22-30. Mais il n'y a pas solution de continuité entre cette révélation et la religion des patriarches. Iahveh se manifeste à Moïse comme le Dieu de ses pères, Ex., III, 6, 15, 16. C'est toujours le Dieu unique et « jaloux » qui interdit rigoureusement d'adorer d'autres dieux, Ex., XX, 5; XXIII, 13. C'est également, et d'une façon très explicite, le Seigneur souverain et universel, Ex., XIX, 5, le Maître absolu des éléments, Ex., IX, 14-16. Avec une insistance marquée, il se déclare le Dieu saint et éternel, auteur de la loi morale, Lev., XIX, 2; Ex., XV, 18; XX, 1-17, le Dieu immatériel qui se manifeste sous des phénomènes sensibles, mais ne doit pas être représenté par des images, Ex., XX, 4. Du vivant de Moïse et après sa mort, sous les juges et les rois, jusqu'à l'époque des prophètes, les Israélites ont bien pu être infidèles à la foi monothéiste, Jud., II, 12; III, 7, etc., cette foi existait parmi eux, et malgré de nombreuses éclipses, elle ne laissera jamais complètement triompher le polythéisme sensuel des peuples voisins. — 4. Plus tard, le *rôle des prophètes* consiste précisément à défendre et à développer le patrimoine religieux d'Israël. C'est pourquoi ils ne cessent de prêcher le néant des dieux étrangers et d'insister sur la personnalité de Iahveh, Dieu vivant, Dieu unique, III Reg., XVIII, 16-40; Is., II, 5-18; Jer., II, 9-13; Ezech., VIII, 9-11. De plus, les événements politiques auxquels ils sont mêlés les invitent à mettre en plus vive lumière certains attributs du vrai Dieu. Et tout d'abord sa transcendance qui éclate dans son empire universel sur le monde physique, Am., IV, 6-11; Is., VII, 18-25, et sur les nations étrangères, simples instruments en sa main, Jer., IV, 5-31. Ensuite sa justice qui se manifeste non seulement par le droit de punir les fautes contre la loi mosaïque et la morale universelle, Jer., VII, 4-14, mais encore par le souci de la sainteté intérieure, Os., VI, 6. Enfin la paternité et la miséricorde divines ont une place spéciale dans la prédication des prophètes, Os., XI, 1, 8-9; Jer., II, 2-7, et la tendresse de Dieu éveille même parfois chez eux les accents de la piété filiale, Jer., XVII, 14-18. — 5. *Après le retour de la captivité*, les malheurs d'Israël ne semblent pas avoir été sans influence sur la foi monothéiste de la nouvelle communauté. Les cultes idolâtriques, combattus avec vigueur sont complètement abolis, Judi., VIII, 18. Iahveh est reconnu comme le Dieu créateur, maître du monde physique, Mal., III, 10-12, comme le souverain indiscuté des nations et des individus, Ag., II, 6-7. Il apparaît affranchi de toute limitation nationale, tout en restant le Dieu de l'alliance et le protecteur du peuple choisi, Est., XIV, 3 sq. De même, c'est toujours le Dieu éternel, omniprésent et omniscient, Ps., CII, 25-28; CXXXIX, 1-6, le Dieu saint et intègre dans ses jugements, Mal., III, 5. Mais c'est, de plus, le Père des justes, Sap., II, 16-18, et la pensée de sa Providence à leur égard est des plus douces à la piété juive, Sap., XIV, 3.

2° *Critique des théories rationalistes.* — A cet aperçu basé sur les données bibliques les rationalistes opposent les systèmes les plus divers. Ils s'entendent toutefois pour nier l'origine surnaturelle des croyances monothéistes d'Israël, et pour les expliquer par une évolution progressive des idées religieuses de ce peuple: totémisme, culte des ancêtres et des morts, fétichisme, polythéisme, monolâtrie, monothéisme. Mais,

1. *A considérer cette théorie évolutionniste*, — *a*) il ressort que c'est une hypothèse paresseuse et artificielle. Elle dispense d'examiner de près le caractère particulier de la religion juive assimilée *a priori* aux autres religions. Elle s'appuie sur des textes isolés susceptibles d'une tout autre interprétation, I Reg., XXVIII, 13; Is., VIII, 19. Elle fait état de procédés inévitables, comme les anthropomorphismes, ou des égarements passagers d'Israël, pour fausser l'histoire de ses origines et de son développement. — *b*) Il est certain que c'est une hypothèse en contradiction avec les faits. Rien de plus assuré que le monothéisme des prophètes. Or, loin de donner jamais leur conception de Dieu comme nouvelle, ils s'appuient, au contraire, sur une tradition autorisée par un long passé. La foi unanime et l'action convergente de tous ces hommes d'origine et de condition différentes deviennent donc incompréhensibles si elles ne se rattachent pas à un principe depuis longtemps reconnu autour d'eux.

2. *A considérer la véritable origine du monothéisme juif*, — *a*) il est hors de doute que c'est un fait unique dans l'histoire des religions. Ni les Cananéens en rela-

tions constantes avec les Israélites, ni les Araméens leurs voisins immédiats, ni l'Égypte, ni la Chaldée, ni même la Grèce ne sont parvenus à la croyance en un Dieu créateur, personnel et vivant, et à l'adoration exclusive de ce Dieu. Le monothéisme juif n'est pas d'importation étrangère. — *b*) Il n'est pas davantage le produit naturel des aptitudes du peuple israélite. Le désert monothéiste, « la tente du patriarche sémite point de départ du progrès religieux de l'humanité, » autant de vaines théories contredites par l'histoire ancienne et actuelle des tribus nomades ainsi que par la conduite même d'Israël dans le pays de Canaan. Le monothéisme hébreu est donc transcendant par son origine. Partie intégrante de la révélation primitive, il doit son développement à la personnalité puissante d'hommes éclairés directement par Dieu et devenus sur son ordre les hérauts de son verbe.

III. Les personnes divines. — 1° Un très grand nombre de Pères ont signalé dans l'Ancien Testament des *traces de la pluralité des personnes divines*, soit dans les passages où Dieu parle de lui-même au pluriel, Gen., I, 26; III, 22, soit dans les récits de théophanies, Gen., XVIII, 1 sq.; Ex., III, 2; etc. — 2° On a pu également retrouver dans les données de l'Ancien Testament sur la Sagesse de Dieu et sa Parole, sur le Messie et sur l'Esprit de Dieu, bien des *traits du dogme chrétien de la Trinité* : — 1. *La Sagesse* est souvent conçue comme distincte de Dieu lui-même, Job., XXVIII, 12-28. De plus, elle apparaît parfois non comme un simple attribut divin ou une personnification poétique, mais bien comme une substance animée et intelligente. « Établie depuis l'éternité », elle est, en effet, le sujet d'actions conscientes : elle agit, elle dispose, elle choisit. Comme « ouvrière de tout ce qui existe », elle manifeste son activité au moment de la création. Comme principe d'ordre et véritable Providence, elle continue d'exercer son action dans le monde entier. C'est une personnalité vivante. Prov., VIII, 22 sq.; Eccli., XXIV, 3 sq.; Sap., VII, 21-26; VIII, 1-8. — 2. *La Parole* de Dieu, parole de création, de salut ou de malédiction, est aussi fréquemment personnifiée, Is., LV, 10-11; Ps., CVII, 20. On lui prête même quelquefois une consistance et une vie divine. Cette conception de la Parole semble d'ailleurs intimement apparentée à celle de la Sagesse : Parole et Sagesse jouent le même rôle dans la création et dans le gouvernement de l'univers, Sap., IX, 1-2; Eccli., XLII, 15; XLIII, 26. — 3. En ce qui concerne *la personne du Messie*, plusieurs textes prophétiques auraient pu révéler aux Juifs sa dignité plus qu'humaine. Les titres qui lui sont donnés, Ps., II, 7 sq. Is., IX, 5, son origine remontant aux jours de l'éternité, Mich., V, 1, l'empire spirituel de l'avenir dont il est le roi, Dan., VII, 13-14 : autant de traits qui laissent entrevoir un Messie dépassant l'humanité. — 4. *L'Esprit* de Dieu est considéré à l'ordinaire comme une impulsion divine, principe de force pour les anciens héros de la Bible, source d'inspiration chez les prophètes et agent de sanctification pour l'israélite pieux. Mais, précisément, en tant que principe et auteur de force, de lumière et de vie, l'Esprit de Dieu a parfois tendance à être personnifié, soit qu'on le distingue nettement du Messie, Is., XI, 1-2; LXI, 1, soit qu'on le rapproche de Iahveh, Ps., CXXXIX, 7, ou qu'on le représente uni à la Sagesse, Sap., VII, 22. — 3° Ces diverses doctrines, considérées ici comme des éléments épars, sans lien entre eux, ouvrent déjà sur la vie divine des perspectives profondes. Néanmoins, c'est la révélation chrétienne qui, en accusant tous ces traits, en les réunissant dans une harmonieuse synthèse, leur donnera toute leur valeur.

II. Dans le Nouveau Testament. — L'enseignement de Jésus et des apôtres reproduit en général sur Dieu la doctrine de l'Ancien Testament. Il nous suffira donc de signaler, en bref, les points sur lesquels la révélation chrétienne est plus parfaite.

I. Dieu le Père. — 1° L'objet principal de *la prédication de Jésus* est la foi au Père céleste, Matth., VI, 1, 4, 6; Joa., IV, 21, 23. Cette paternité de Dieu n'était pas ignorée du judaïsme, mais elle prend dans la bouche du Sauveur une signification à la fois plus universelle et plus intime. Chaque homme en particulier, même le pécheur, a le droit de regarder Dieu comme son Père; sa libéralité s'étend à tous et tous ressentent les effets de sa providence et de sa miséricorde paternelles, Matth., V, 45; Luc., XV, 11-32. Le vrai disciple de l'Évangile s'adressera donc toujours à Dieu avec une confiance filiale, Matth., VII, 7-11, et, de plus, il devra travailler à reproduire dans sa vie religieuse les perfections de son Père céleste, Matth., V, 48; Luc., VI, 36. — 2° *Pour saint Paul*, comme pour Jésus, Dieu est un Père. Il l'est non seulement par la création, Ephes., III, 14, mais encore par sa grâce qui nous rend fils de Dieu, Rom., I, 7. Le cri *Abba*, Père! doit être le cri d'espérance du chrétien, un véritable appel du cœur Rom., VIII, 15; Gal., IV, 6. — 3° Enfin, *saint Jean* résume à merveille tout cet enseignement sur la paternité de Dieu dans cette belle formule : Dieu est amour, I Joan., IV, 8, 16.

II. Dieu le Fils. — 1° *Dans les Synoptiques*, nous voyons Jésus révéler peu à peu sa nature divine. — 1. Il apparaît tout d'abord avec une autorité surhumaine, comme maître dès cette vie et comme juge au dernier jour. Les pouvoirs qu'il s'attribue et les droits qu'il revendique, lui, si humble, l'établissent nettement au-dessus des hommes : il interprète la Loi, Matth., V, 22, 28, il pardonne les péchés, Luc., VII, 36-50, il s'impose aux consciences, Matth., X, 37-39, il prend pour lui-même un rôle jusque-là réservé à Dieu, Matth., VII, 21-23. — 2. Il se manifeste ensuite par des déclarations plus directes. Non seulement il se présente comme le Fils de l'homme, quand il annonce sa mission de souffrance et sa résurrection glorieuse, Matth., XVII, 21-22, mais il révèle le grand secret de l'évangile, en se donnant comme le Fils de Dieu, au sens transcendant du mot, médiateur entre les hommes et son Père auquel il est uni par une entière communauté de nature, Matth., XI, 25-27; Luc., X, 21-22. — 3. Enfin, cet enseignement dont les apôtres sont les confidents et les témoins, Matth., XIV, 22-33; XVI, 13-17, est dévoilé aux Juifs eux-mêmes en plusieurs circonstances, Marc., XII, 1-9; 35-37, avant d'être couronné par le témoignage suprême de Jésus attestant devant le grand prêtre sa filiation divine, Matth., XXVI, 62-66.

2° *Dans les Actes des apôtres et les épîtres catholiques*, nous voyons, en fait, la piété des premiers chrétiens associer au culte de Dieu le Père celui de son Fils Jésus. Les invocations, les doxologies, les formules de salut, Act., VII, 59; Jac., I, 1; II Pet., I, 1-2, le titre de Seigneur appliqué au Christ comme à Dieu son Père, Act., IX, 31; XIV, 3; XI, 17, l'attachement enthousiaste des membres de la communauté à la personne de Jésus, objet de foi et de religion, Act., IX, 35; XI, 21, toutes ces manifestations établissent la transcendance d'un culte qui reconnaît au Seigneur Jésus la majesté du Seigneur Iahveh.

3° *Saint Paul* aussi appelle à l'ordinaire Jésus le Seigneur. C'est le seul Seigneur, « par qui tout est et par qui nous sommes », I Cor., VIII, 6. Son rôle dans la création le distingue du Père et l'établit nettement au-dessus de toutes les créatures, Col., I, 15-17. Bien plus, il préexiste comme Fils de Dieu, Gal., IV, 4, non pas seulement comme fils adoptif, à la façon des justes, mais comme son propre Fils, Rom., VIII, 32. En lui réside toute la plénitude de la divinité, Col., II, 19; c'est le Dieu béni dans tous les siècles, Rom., IX, 5.

Avant de paraître sur terre « dans la forme d'esclave », il subsistait éternellement « dans la forme de Dieu » et « égal à Dieu ». Aussi Dieu l'a exalté sans mesure et lui a donné le nom que toute créature adore, Phili., II, 5-11.

4° *Saint Jean*, dans son évangile, ajoute à ce développement doctrinal toute la richesse de ses souvenirs intimes et toute la profondeur de ses illuminations surnaturelles. — 1. Jésus s'y déclare le Fils de Dieu, XIII, 31-XVII, le Fils unique, III, 16, préexistant à son apparition dans le monde, VIII, 58; XVII, 5, où son Père l'a envoyé pour remplir une mission, XIV, 31. Mais cette dépendance du Fils ne va pas sans l'unité avec le Père. Tout leur est commun. Le Fils tient tout du Père et le Père lui communique tout ce qu'il a : être, vie, science, puissance. Bref, ils ne font qu'un, X, 30; VIII, 28-29; X, 14-15. — 2. Le prologue du 4e évangile nous fait pénétrer encore plus avant dans l'intimité de la vie divine. Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, I, 14, est le vrai Verbe, le Verbe créateur, I, 3, le Verbe révélateur, vie, lumière et vérité, I, 4, 18. Il était dès le principe auprès de Dieu, I, 2, dans le sein du Père, I, 18; il était Dieu, I, 1. Mais le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, I, 14. Jésus est véritablement la présence de Dieu parmi les hommes.

III. Dieu le Saint-Esprit .— 1° *Chez les Synoptiques*, l'action surnaturelle de l'Esprit-Saint est mentionnée dans les récits de la conception virginale, Luc., I, 35 ; Matth., I, 20, et du baptême de Jésus, Matth., III, 16. Son assistance est promise aux disciples dans leur apostolat, Marc., XIII, 11; Luc., XII, 12. Tous ces textes et plusieurs autres, Matth., XII, 31-32, nous révèlent déjà la personnalité divine du Saint-Esprit, l'Esprit du Père, Matth., X, 20, envoyé par le Fils, Luc., XXIV, 49. Mais c'est dans la formule trinitaire prescrite par le Christ aux apôtres pour l'administration du baptême, Matth., XXVIII, 19, que sont mises le mieux en relief la distinction et l'égalité des trois personnes divines ainsi que leur participation en commun à une même nature. — 2° *Tous les récits des Actes* sont remplis de la croyance à l'Esprit-Saint, si bien que ce livre a pu être appelé l'évangile de l'Esprit. Or les opérations qui lui sont attribuées, l'inspiration des prophètes, I, 16; II, 17-18, les charismes, II, 4; XIX, 6, la sanctification des fidèles, IV, 31, sont des œuvres proprement divines. De plus, on ne peut nier le caractère personnel du rôle qu'il remplit. Soit dans le récit de la mission de saint Paul, XIII, 2-4; XVI, 6-7, soit dans l'histoire de la primitive Église, VIII, 29; X, 19, l'Esprit-Saint parle et agit comme une personne, comme l'acteur principal de tout le drame. — 3° *Chez saint Paul*, l'action personnelle du Saint-Esprit et le caractère divin de ses opérations ne sont pas moins accusés, Rom., VIII, 26-27; I Cor., II, 10-11. Mais l'Apôtre insiste davantage sur les étroites relations qui unissent la personne du Saint-Esprit avec Dieu le Père et avec le Fils. C'est l'Esprit à la fois de Dieu et du Christ, Rom., VIII, 9, distinct de l'un et de l'autre, Rom., VIII, 11, Esprit du Fils envoyé par le Père dans nos cœurs, Gal., IV, 6. Saint Paul va même plus loin. Il condense la doctrine trinitaire dans des formules profondes qui rapprochent l'Esprit-Saint du Fils et du Père et nous permettent de comparer le rôle des trois personnes divines, I Cor., XII, 4-6, surtout dans la vie surnaturelle du chrétien, Eph., II, 18 : « Par le Christ, en un Esprit, nous avons accès près du Père. » — 4° *Dans l'évangile de saint Jean*, les discours de Jésus après la cène contiennent l'enseignement le plus explicite sur la mission et sur la personne de l'Esprit-Saint. Il est nettement distingué du Père et du Fils : il procède du Père et il est envoyé par le Fils de la part du Père, XV, 26. Son union avec le Père et le Fils est néanmoins si étroite qu'il n'en est pas séparé, lorsqu'il descend dans l'âme des fidèles, XIV, 15-19. C'est un Paraclet, un avocat, dont le rôle très personnel est de rendre témoignage du Christ et dont l'action divine dans les âmes ne peut se comparer qu'à celle de Jésus, XV, 12-15. Toute la théologie de l'Esprit a donc pour base les paroles mêmes du Sauveur.

Conclusions. — Cet aperçu sommaire des données de la Révélation sur le mystère de la vie divine laisse évidemment beaucoup de points dans l'ombre. Il n'a d'autre but que d'inviter à une étude plus personnelle.

1° *L'exégète* catholique établira avec soin l'authenticité des textes évangéliques qui gênent le plus durement la critique rationaliste. Il s'intéressera en particulier à la formule trinitaire de Matth., XXVIII, 19, à la parabole des vignerons homicides, Marc., XII, 1-12 et à la célèbre sentence de Jésus contenue dans Matth., XI, 27 et dans Luc., X, 22.

2° *L'historien des origines chrétiennes* ne manquera pas de faire ressortir la transcendance du dogme de la Trinité, en insistant, d'une part, sur le fait que les mythologies païennes et les spéculations helléniques sur le *logos* et l'esprit, en opposition profonde avec la révélation chrétienne, ne peuvent l'avoir favorisée, — et en montrant, d'autre part, que la doctrine de la filiation divine dans saint Paul et dans saint Jean suppose, à l'évidence, un initiateur, Jésus, qui s'est imposé à leur foi et à la foi commune des disciples.

3° *Le théologien*, en étudiant le mystère de la personnalité du Sauveur et en marquant le contraste entre la grandeur et l'humilité du Christ, fournira l'interprétation la plus complète de tous les textes évangéliques où Jésus apparaît vis-à-vis de Dieu dans une attitude de dépendance et d'adoration, Marc., X, 18; XIII, 32, tout en se faisant ailleurs son égal.

4° *Prêtres et fidèles* trouveront toujours grand intérêt pour leurs âmes à méditer dans la Bible les diverses manifestations de la vie intime de la Trinité, soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre de la grâce et de la gloire.

En dehors des études sur la religion juive et la religion chrétienne publiées dans des ouvrages généraux, comme ceux de Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. II, et de Huby, *Christus*, 3e édit., Paris, 1921, p. 813-1030, il faut consulter l'œuvre magistrale de Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 5e édit., Paris, 1919, et E. Mangenot, *Dieu (sa nature d'après la Bible)*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 948-1023.

Léon Vaganay.

3. DIEU (point de vue philosophique). — I. Existence. II. Nature.

I. Existence. — I. Notion. II. Démonstrabilité, III. Démonstration.

I. Notion. — 1° *Historique.* — Une certaine notion de Dieu remonte aussi haut que l'histoire de l'humanité. Les recherches passionnantes, et, depuis quelques dizaines d'années, si activement poussées, sur l'histoire des religions, sont significatives à cet égard. Ce n'est point le polythéisme athée, qui paraît s'être insensiblement mué en monothéisme; tout au contraire, assez d'indices déjà en font foi, c'est un monothéisme primitif qui, à la faveur de l'ignorance et des passions perverses, a, dans quelques contrées, dégénéré en polythéismes plus ou moins réfractaires à la suprématie d'un Dieu unique. Au surplus, les historiens des religions qui étudient sans sacrifier au préjugé évolutionniste, reconnaissent que, chez le plus grand nombre des peuplades, une croyance au moins embryonnaire en un Être transcendant, n'a cessé de subsister et d'exercer quelque influence. Inutile d'insister sur le Dieu des chrétiens et des israélites; sa transcendance est évidente. Celui des mahométans apparaît, lui aussi, suprême à sa façon, *Christus*, 3e édit., p. 788. En appeler, pour expliquer cette croyance, à une révéla-

tion, serait avouer, chez ses bénéficiaires, une connaissance naturelle de Dieu. Disons-le d'ailleurs tout de suite, cet aperçu rapide sur la notion historique de Dieu ne vise point à esquisser une preuve même simplement probable, de son existence, mais seulement à faire saillir le caractère profondément humain du problème religieux. Nous pouvons, dès lors, laisser aux spécialistes de la science des religions le soin d'établir que les pratiques et croyances magiques, totémistes, animistes..., ne sauraient dûment expliquer l'origine de l'idée de Dieu. Il nous suffit qu'en fait un fond de vrai monothéisme se révèle tout le long de l'histoire humaine. Et c'est ce qui a lieu même chez les peuples païens qui, sans nous être encore très connus, entrent néanmoins, de plus en plus, dans le champ de l'histoire religieuse. Quelques conclusions générales et fermes peuvent déjà se formuler. Les peuples de culture profane inférieure, dits primitifs, admettent, selon Mgr Le Roy, « un Pouvoir suprême, organisateur et souverain du monde, maître de la vie et de la mort. » *Christus*, p. 98. Rendant compte, dans les *Recherches de sc. rel.*, de 1917, de travaux publiés dans l'*Encyclopedia of religion and ethics*, le P. Huby écrivait, p. 337 : « ... l'auteur de l'article *Création*, J. Strachan, fait cet aveu significatif : « Une enquête « progressive sur la mentalité des races les moins avan- « cées de l'humanité tend à démontrer que côte à côte « avec les mythes les plus ridicules..., il existe presque « invariablement une conception haute, bien que con- « fuse, d'un Être bon qui est l'auteur de toutes choses, « le gardien immortel de la conduite morale des « hommes » (IV, 227 a). Même remarque sous la plume du professeur E. Littmann... « Cette idée d'un être « mystérieux, tout-puissant, surnaturel, semble diffuse « dans presque toutes les religions païennes » (I, 56 a). A ces déclarations, viennent se joindre des témoignages particuliers sur un bon nombre de peuples sauvages. » Pour un Andrew Lang, ce Dieu des non-civilisés est puissant et bon, Père de tous, *All-Father;* voir *The making of religion*, 2e édit., London, 1900. Cette notion de Dieu, chez les païens, est souvent très fruste et très mêlée; c'est tout de même, et cela suffit, « l'idée d'un être personnel, supérieur à tous les autres,... auteur et maître de la vie », Huby, *loc. cit.*, p. 351.

2° *Historico-philosophique.* — Il est instructif de suivre, à travers les grandes philosophies, les variations plus ou moins notables et surtout le progrès de l'idée de Dieu. Elle y apparaît plus approfondie, plus technique et, d'ordinaire, moins mêlée d'éléments puérils ou naïfs, que dans l'histoire des peuples. Si Platon était parvenu à identifier formellement le Bien et le Démiurge, il aurait réalisé une idée de Dieu déjà fort remarquable. Le Bien n'est-il pas suprême en son ordre, et, suprême aussi dans le sien, le Démiurge, « Ame divine, Esprit, Volonté, père des dieux et des âmes, principe de toute divinité »? Mais, M. André Brémond lui-même, à qui nous empruntons ces épithètes, conclut ainsi son étude sur le Dieu de Platon : « Le mouvement naturel de notre *pensée* est d'identifier le Bien et le Démiurge. Platon n'est pas allé jusque-là, mais il y tendait. Et sa synthèse inachevée ne contredit pas la tradition religieuse. » *Archives de philosophie*, vol. II, cahier 3, p. 56.

Profitant des intuitions de son maître, Aristote parvient à une notion de Dieu, sinon plus haute, du moins plus une. Pour lui, alors que les êtres de notre monde sensible sont des *actes* en devenir, Dieu est l'Acte pur. Alors que les hommes, par exemple, ne prennent conscience de leur être propre que moyennant influences extrinsèques et peu à peu, jamais de façon exhaustive, Dieu est Pensée pure et Conscience plénière de soi. Tout se meut vers lui, naturellement, car il est la fin des êtres. Mais ces êtres distincts de lui-même, les a-t-il créés? Les connaît-il? Les aime-t-il? Est-il leur Providence? Il semble bien que non, et dès lors, il s'en faut que la notion péripatéticienne du Premier Moteur soit sans reproche.

Les grands scolastiques reprennent la belle théorie grecque de la participation et lui donnent sa vraie formule : formule créatrice. Dieu, par un effet de son vouloir infiniment bienveillant et libre, a créé le tout de tous les êtres, sans en excepter leur matière. Aussi, ce qu'ils possèdent de perfection, n'est-il qu'un reflet de sa perfection. Dieu, chaque jour, intervient pour créer et unir à des corps les âmes humaines. Il nous aime et nous suit, n'ignorant rien de nous, pas même notre libre avenir. Rien de nous, voire de nos plus secrets mouvements, rien des êtres sans raison eux-mêmes, n'échappe à sa Providence. L'on voit ce qui a été réalisé de progrès, depuis Aristote. Sans doute, rencontrons-nous, jusque dans les théodicées de ces maîtres, un Anselme, un Bonaventure, un Thomas d'Aquin, un Duns Scot,... des lacunes qui ne tiennent pas toutes à la misère du langage humain; reste que leur idée de Dieu est déjà bien pure et vraiment approfondie.

Sans être aussi indépendant qu'il se l'imaginait, de l'inspiration médiévale, notre magnifique XVIIe siècle se relie peut-être mieux au platonisme augustinien qu'à l'aristotélisme scolastique. Dans son livre *La pensée religieuse de Descartes* (1924), M. Henri Gouhier tient que le père de la philosophie moderne est, au fond, très loin d'Augustin, qu'il suit une inspiration toute contraire, qu'il « s'applique à séparer la foi de la raison, à écarter les textes bibliques de la philosophie, à supprimer toute possibilité de confusion entre les choses révélées et les choses que notre esprit peut appréhender sans secours surnaturel. » P. 269. C'est incontestable, et que de ce point de vue au reste fort important, Descartes est plus près de Thomas que d'Augustin. Mais d'autres points de vue contribuent à caractériser une philosophie. Or, si l'on envisage surtout la méthode, celle du *noverim me, noverim te*, et celle du *cogito* semblent bien avoir un air de famille assez accentué. Volontiers, pourtant, admettons-nous que Pascal, en réagissant contre le Dieu des philosophes et des savants (encore ne faut-il pas exagérer cette réaction, voir dans *Archives de phil.*, vol. I, cahier 3, p. 33-53, notre article sur *La théodicée de Pascal*), au bénéfice du Dieu de Jésus-Christ, s'avère plus augustinien que Descartes. Bossuet, lui, avoue « un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue... Cet objet éternel, c'est Dieu éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. » *Connais. de Dieu*, IV, 5. Pour Leibniz, « Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. » *Monadol.*, 38. Notion de Dieu, très haute, et qui bénéficie d'un progrès en profondeur, dans l'intelligence de ce que Pascal appelle l'ordre de l'esprit.

Mais n'y manque-t-il pas un peu trop, sauf chez Pascal, ce quelque chose d'intime et de frémissant qui sera caractéristique des grands spiritualistes chrétiens du XIXe siècle? Pour Maine de Biran, Dieu est Celui que l'on aime, vers qui l'on tend et que l'on prie de tout son être. Et d'autant mieux que s'apaise davantage le tumulte des passions; « alors Dieu, le souverain bien, *sort comme des nuages*, notre âme le sent, le voit, en se tournant vers lui, source de toute lumière; parce qu'enfin ce sentiment religieux, si pur, si doux à éprouver, peut compenser toutes les autres pertes. » *Journal*, p. 247, 6 et 7 juin 1818, cité par M. le chanoine Mayjonnade, dans *Bullet. Soc. franç. de phil.*, mai-juillet 1924. Dans son livre, *Le prix de la vie*, p. 167, Ollé-Laprune appelait Dieu : « notre Législa-

teur, notre Juge, et le Bien souverain, et le Vivant parfait, Celui pour qui l'on vit et pour qui, s'il le faut, on meurt, Celui par qui l'on vit ». Même note intime et morale chez Émile Boutroux : « Dieu, la bonté, l'amour, la perfection, fait des saints, des humbles, des justes, des hommes qui se sacrifient. » *Science et Religion*, p 385. M. Maurice Blondel écrit dans l'*Action :* « Au terme vite atteint de ce qui est fini... nous voici en face de qui l'on ne peut jamais parler de mémoire comme d'un étranger ou d'un absent, devant celui qu'en toutes les langues et en toutes les consciences il y a une parole et un sentiment pour reconnaître, Dieu », p. 350. « Il n'y a,,, d'absolument bon et voulu que ce que nous ne voulons pas de nous-mêmes, ce que Dieu veut en nous et de nous, » p. 379. « Après qu'on a tout fait comme n'attendant rien de Dieu, il faut encore attendre tout de Dieu comme si l'on n'avait rien fait de soi », p. 385. « A l'initiative absolue de l'homme, il est nécessaire de substituer, librement comme elle y est nécessairement, l'initiative absolue de Dieu », p. 387. L'idée de Dieu se trouve donc chez les spiritualistes chrétiens du XIX^e^ siècle, plus agissante, plus nuancée et plus palpitante de vie, plus soulevée de désir que chez les cartésiens. Aux noms qui viennent d'être cités, il eût fallu joindre, en France, celui d'un V. Delbos, en Angleterre, celui du grand Newman..., quelques autres ici et là.

A étudier de près l'idée de Dieu telle qu'elle s'exprime dans les rites, les prières, les gestes religieux, le langage oral ou écrit des peuples, anciens et modernes, primitifs et civilisés, chrétiens et païens, et la même idée, telle que l'ont élaborée les grandes philosophies, de Platon à M. Maurice Blondel, l'on n'a pas de peine à s'apercevoir que celle-ci recouvre celle-là. Ainsi, tout le long des siècles humains, la science conspire-t-elle avec la vie, pour se poser le problème religieux et le résoudre par l'affirmation. Sans doute, tout comme certaines peuplades paraissent vivre sans aucune croyance en Dieu, ainsi se trouve-t-il des philosophies qui prétendent expliquer le monde sans recourir à Lui, ni à aucun idéal supérieur de vérité, de bonté, de justice et de beauté. Telles sont les philosophies à fond matérialiste ou sensualiste. Théories mutilées et mutilantes, à la mesure d'hommes qui auraient coutume de donner, en eux, le pas à la chair sur l'esprit. Les individus, heureusement, valent souvent mieux que leurs tristes doctrines. Voir ATHÉISME, t. I, col. 505. Quoi qu'il en soit, c'est bien l'humanité qui, dans sa majeure et meilleure partie, se pose naturellement le problème de Dieu. Mais puisque, soit parmi les peuples, soit parmi les savants, l'accord sur la solution n'est pas absolument unanime, puisque cette solution ne se présente pas comme immédiatement évidente, il ne faut point le supposer résolu, mais le résoudre.

3° *Philosophique.* — Peuples et philosophes conçoivent Dieu comme Celui de qui, en fin de compte, tout relève, et qui lui-même ne relève de rien. C'est le concevoir comme Cause première et premier Nécessaire, comme l'Être qui suffit pleinement à tout parce qu'il se suffit à lui-même, pleinement. Et voilà dûment formulée la notion philosophique de Dieu. Établir que cette notion n'est pas un vain idéal de notre raison individuelle, ni, non plus, de l'universelle raison humaine; qu'elle est l'expression fidèle, quoiqu'infiniment déficiente, d'un être vivant et personnel qui a nom Dieu, c'est bien tout l'objet de cet article. Cet être est-il la plénitude de l'être, l'infiniment vrai, bon, juste, grand et un? Est-il la suprême intelligence et la volonté suprême? Tel « qu'on est obligé de l'aimer; que notre vraie félicité est d'être en lui, et notre unique mal d'être séparé de lui ». *Pensées*, édit. minor de Brunschvicg, p. 581? Est-il Celui « dont tous les hommes de bien désireraient qu'il existe, s'il n'existait pas, » Descartes, Adam et Tannery, V, 402, 13? Est-il Lumière et Amour? Il nous faut, sans recourir aux données de la foi, démontrer l'existence de l'Être en qui tout cela, dans lequel tout ce qui est réalisé ou réalisable de perfection, subsiste et vit. Il faut que l'Idéal soit. Ainsi l'a senti et pensé l'humanité, ainsi le sent et le pense quiconque aspire efficacement au bien. Il est à regretter, nous semble-t-il, que les manuels de théodicée omettent, souvent, de mettre dès l'abord en plein relief cette infinie richesse de compréhension, qu'enveloppe la notion philosophique de Dieu. Sans doute, est-ce là que tend le développement intégral de l'ouvrage, et ne peut-on pas tout exprimer au début. Encore faut-il en exprimer assez, pour que l'esprit le plus exigeant ne puisse, s'il est sincère, refuser de se mettre en route à la recherche de la vérité religieuse.

II. « DÉMONSTRABILITÉ. » — 1° *Nécessaire.* — La plupart des hommes doivent les prémices de leur idée de Dieu au milieu social, bien plus qu'à leur activité personnelle. Par la suite, néanmoins, la réflexion a coutume de s'exercer, de façon plus ou moins consciente, sur cette idée reçue de l'entourage, parents ou maîtres. Réflexion que peuvent infléchir, de mille manières, des préjugés de toutes sortes. Tôt ou tard, sous une forme ou sous une autre, peut se poser la grande question des origines et de la destinée. D'où vient le monde? Et mes semblables? Et moi? Y a-t-il un auteur et un maître de ma vie? Quel est le sens et le prix de la vie humaine ici-bas? Y a-t-il un au-delà et un Dieu? Me voyant changeant, imparfait, limité en durée et en puissance, incapable de me donner tout le bonheur auquel j'aspire..., j'en viens tout normalement à *construire*, en mon intelligence, un idéal d'être qui, s'il existait, se trouverait me dépasser, sans mesure. Mon existence est précaire, bornée en tout sens, essentiellement dépendante, bref, *contingente;* la sienne serait immuable, infinie, parfaitement indépendante, bref, *nécessaire*. Je serais par lui, il serait par soi ou par essence; il serait Dieu. Idée construite à partir de mon expérience humaine, mais non puisée à même la Réalité divine. Si, comme le veut un Malebranche, *Recherche de la vérité*, l. III, chap. VI et VII, Dieu était, pour moi, objet d'expérience immédiate, d'intuition intellectuelle, même imparfaite, ma conscience en saurait et m'en dirait quelque chose. Non, je ne vois pas Dieu. L'idée que je m'en forme résulte d'un travail opéré sur les notions que mon expérience du monde et de moi-même a permis à mon esprit d'abstraire. Travail d'épuration et d'élévation suprêmes, d'où résulte une notion complexe, plus négative que positive dans sa valeur d'expression. Cette notion ne convient point aux objets de mon expérience, mais au seul être idéal que mon intelligence a construit, du reste, en suivant sa pente. Cet être idéal existe-t-il? Pour que, d'emblée, je puisse répondre oui, il faudrait qu'à toute idée de mon esprit répondît dans la nature un objet spécial. Or je sais qu'il n'en est rien. Je conçois une figure de mille côtés; existe-t-elle pour autant? Je conçois des êtres purement spirituels; la seule raison me permet-elle d'affirmer avec certitude leur existence? Le réel ne recouvre pas parfaitement la représentation que s'en fait notre intelligence. C'est la faute à cette dernière qui est déficiente. Soit dit sans s'inscrire en faux contre les résultats positifs d'une épistémologie sagement critique. Qu'établit, en effet, cette précieuse science? Une seule chose, mais qui en vaut la peine, à savoir, l'*objective* vérité de tous nos jugements formellement certains. Quels sont-ils? Tous ceux qui, permettant à l'esprit de réfléchir complètement sur lui-même, l'amènent à percevoir sa nature qui est de se conformer au réel, et à constater qué dans l'acte présent entière satisfaction lui est donnée. Cela se réalise dans tout jugement, abstrait et concret, d'évidence immé-

diate et d'évidence médiate, où resplendit la clarté génératrice de certitude, de tel ou tel premier principe. C'est la doctrine de saint Thomas, *De veritate*, I, 9. Voir notre article des *Archives de phil.*, vol. III, cahier 2 : *La doctrine de saint Thomas sur la vérité.* Cette doctrine enveloppe la solution la plus profonde qui ait, jusqu'ici, été donnée au problème critique fondamental. Mais, avant toute démonstration, j'ignore si l'attribut existence réelle convient au sujet idéal que mon esprit a construit, Dieu. « J'affirme donc, écrit justement saint Thomas, que cette proposition, *Dieu existe*, est, à la prendre absolument, évidente par elle-même, le prédicat s'y trouvant identique au sujet. Car Dieu est son existence, comme il apparaîtra plus loin, q. III, art. 4. Mais à nous, qui n'avons aucune intuition de l'essence divine, elle n'est point évidente par elle-même; il faut la démontrer par ce qui, moins clair en soi, l'est davantage pour nôtre esprit, c'est-à-dire par les effets », I^a, q. II, art. 1. Le mot y est, il faut démontrer Dieu.

2° *Impossible « a priori » et « a simultaneo ».* — Cette démonstration ne peut se faire à l'aide d'un moyen terme premier, dans l'ordre de l'être ou, *a priori*, par rapport à Dieu. La démonstration *a priori* procède de la cause à l'effet, ou plus généralement, de la raison d'être à l'être. Mais il serait absurde de chercher à la première Cause une cause, à l'Être, qui existe par essence, une raison intrinsèque d'être. Déduire Dieu, serait le supprimer. Car déduire c'est conditionner; ainsi, déduire, chez l'homme, le libre arbitre de l'existence en lui de l'intelligence, c'est poser celle-ci comme condition de celui-là. Impossible donc de déduire Dieu.

Peut-on, du moins, se flatter de le trouver, au terme d'une simple analyse procédant du même au même, à l'aide du seul principe d'identité ou de non-contradiction ? Ce procédé réussit partout où il n'est question que de faire saillir plus nettement et plus complètement le contenu idéal de nos concepts. Il prédomine en mathématiques, mais aucune science ne l'ignore, et, dans la seconde partie de ce travail, nous aurons à l'exploiter abondamment. Peut-il nous servir à démontrer l'existence de Dieu ? Les partisans de l'argument dit *a simultaneo* l'affirment. Dans l'espèce, il consisterait à aller de Dieu à Dieu, de Dieu conçu par nous à Dieu en soi; bref, à tirer de la seule idée que nous avons de lui, son existence absolue. Expliquer la nature de cet argument, c'est en montrer le caractère illusoire. Car, mon idée de Dieu ne contenant pas son existence réelle, jamais analyse, si poussée soit-elle, ne pourra l'y trouver. Et dire qu'elle la contient, serait poser qu'elle est divine; pur panthéisme que nous n'avons pas à réfuter ici. Voir PANTHÉISME. D'ailleurs, chacune de nos preuves de l'existence de Dieu constituera une efficace réfutation du principe panthéistique. Au surplus, les trois grands philosophes censés partisans de l'argument *a simultaneo*, Anselme, Descartes, Leibniz, ne sont pas panthéistes.

Soit, répliquera-t-on, la notion de Dieu n'est pas formellement divine, mais, comme les autres, elle exprime un objet réel; elle est objective. Voilà justement ce que j'ignore, avant démonstration efficace. Les autres idées sont objectives, pourquoi pas celle de l'Être parfait ? Quelques distinctions sont ici nécessaires. L'objectivité de certaines de nos idées éclate, sans le secours d'aucun moyen terme. Ainsi, n'avons-nous pas à nous démontrer l'existence du *cogito*, ni d'aucune donnée immédiate de la conscience. Les idées que nous puisons à même ces données, sont *intuitives*. Elles supposent et révèlent, d'elles-mêmes, la réalité de leur objet. Certaines notions, par exemple, celle d'une figure de mille côtés, apparaissent aussi et immédiatement, douées d'objectivité. Elles manifestent, d'elles-mêmes, non point l'existence mais l'intrinsèque possibilité de leur objet. Résultant d'une combinaison subjective d'éléments abstraits de l'expérience, elles représentent un objet proportionné. Mais l'objet transcendant qu'est Dieu excède infiniment la nature, et donc, la vision de l'esprit humain, I^a, q. XII, a. 4. Celui-ci, dès lors, n'atteint directement ni son existence, ni sa possibilité; son regard intuitif porte moins haut. Au reste, percevoir la possibilité de Dieu serait percevoir son existence même, car, à la différence des êtres contingents, l'Être nécessaire ne peut être pensé comme purement possible. Nous ignorons ainsi, avant démonstration, si notre idée indirecte et construite de Dieu est objective. D'où la radicale impuissance des preuves *a simultaneo*.

Ce qui reste vrai, c'est que l'idée de Dieu, tout indirecte et construite qu'elle est, se forme en nous spontanément. Et sans doute, faut-il voir là un indice en faveur de son objectivité; un indice seulement, et qui ne résulte point de la pure analyse de cette idée. Des auteurs à tendances semi-ontologistes, un Fénelon par exemple, ou à doctrine panthéistique, tel un Hegel, n'ont trouvé de la saveur à l'argument *a simultaneo* qu'en le modifiant au gré de leurs vues personnelles.

Interprétation de l'argument anselmien. — Ne pouvant discuter ici, en détail, les formes diverses de l'argumentation *a simultaneo*, nous renvoyons, pour Descartes et Leibniz, à l'article du P. Bainvel dans le *Dictionn. de théol. cath.* sur *Anselme*, t. I, col. 1350. Il nous suffira d'avoir présenté très brièvement la *forme anselmienne*. L'histoire de la philosophie ne connaît, jusqu'au prieur du Bec, aucun essai formel d'argumentation *a simultaneo* allant à établir l'existence de Dieu. Et lui, au moment de s'y mesurer, avait à son actif les trois preuves *a posteriori* du *Monologium*, chap. I-IV. Les bontés partielles de ce monde postulent la bonté plénière, *les* êtres, l'Être; quant aux degrés des êtres ils nous élèvent nécessairement jusqu'à l'Être suprême. Telles sont les substantielles spéculations qu'avaient provoquées et obtenues d'Anselme ses jeunes religieux. Ce ne sont point elles néanmoins qui ont fait le plus de réclame au grand bénédictin, mais bien les subtiles analyses des chap. II et III du *Proslogium*. L'histoire en est riche d'interprétations diverses, dont aucune encore n'a universellement prévalu. Au fond, tout revient à ceci : L'argument du *Prosl.* est-il *a simultaneo* ou *a posteriori* ? Depuis saint Thomas surtout, la plupart des auteurs optent pour la première alternative. Récemment pourtant MM. Gilson, Koyré et, en 1908, le P. de Beaupuy dans la *Rev. de phil.*, ont proposé des interprétations qui ne se laissent pas réduire au processus purement analytique. Nous ne ferons qu'indiquer en deux mots notre manière de voir.

S'adressant au catholique et à l'insensé, Anselme se croit en droit de supposer, chez celui-ci comme chez celui-là, une notion de Dieu capable de porter toute son argumentation. Cette notion est celle de l'être le plus grand qui se puisse penser. Elle n'est point purement verbale ou subjective, car, qu'elle résulte de la foi ou de la seule raison s'élevant des êtres jusqu'à l'Être, elle manifeste au moins la positive intelligibilité de ce dernier. Bossuet, dans sa 2^e élévation sur les mystères, s'écrie : « Dis-moi, mon âme, comment entends-tu ... l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit ? » C'est tout à fait anselmien. Les êtres nous étant intelligibles par l'Être, l'intelligibilité ou interne possibilité de ce dernier nous est donnée en eux. Telle est la notion de Dieu que supposent les premiers chap. du *Proslogium*. Et voici, maintenant, comment se pourrait formuler l'argument : L'être le plus grand qui se puisse penser est positivement intelligible; or, inexistant il serait inintelligible;

donc il existe. La majeure supposée admise par le catholique et aussi par l'insensé, au début du *Prosl.*, est évidemment *a posteriori*. Au premier, elle s'impose *per ea quæ facta sunt;* au second, *ex aliis rebus. Liber apolog.*, chap. VIII. La mineure se prouve ainsi : Inexistant, l'être le plus grand qui se puisse penser manquerait de quelque chose, l'existence réelle, et donc, ne serait pas le plus grand qui se puisse penser. La conclusion s'ensuit : l'être le plus grand qui se puisse penser existe. Le tort d'Anselme, du point de vue méthode, a été de ne pas déclarer explicitement son point de départ, et que son argumentation supposait admise l'intelligibilité positive de Dieu; mais, à notre avis du moins, il n'a pas commis la grossière erreur incluse dans le pseudo-argument *a simultaneo*.

3° *Possible « a posteriori »*. — Traitant des premiers principes de l'ordre spéculatif, saint Thomas, à la suite d'Aristote, les déclare indémontrables. Ils sont évidents par eux-mêmes et générateurs de lumière. Évidents par eux-mêmes, non seulement en soi comme la proposition *Dieu existe*, mais aussi pour nous, pour quiconque est à même d'en comprendre les termes. Soit le principe d'identité, ce qui est est, ou celui de non-contradiction, l'être n'est pas le non-être. Tout homme adulte d'esprit saisit, d'emblée, l'évidence irrésistible de ces principes. Et s'il prend la peine de réfléchir à l'acte intellectuel par lequel il les pense, il perçoit, au concret et en pleine clarté, la valeur objective de cet acte. C'est, dit le docteur dominicain, parce que notre intelligence, lorsqu'il lui est donné de réaliser sur ses actes la réflexion complète, perçoit en eux sa nature propre qui est de se conformer au vrai. Elle perçoit en même temps sa nature et que, dans le cas présent, entière satisfaction lui est donnée, *De veritate*, q. I, art. 9. Or, quand il s'agit de l'acte par lequel on pense les premiers principes, la réflexion complète est toujours réalisable. Évidents par eux-mêmes ils sont aussi générateurs de lumière, à tel point qu'aucun jugement, de quelque ordre qu'il soit, ne saurait être formellement certain, sans que resplendisse en lui la clarté solaire de tel ou tel premier principe. Les moyens termes, dans le raisonnement, tendent à susciter ce resplendissement générateur de certitude intellectuelle. Strictement analytiques, les principes d'identité et de non-contradiction servent excellemment à développer le contenu intellectuel des notions ou définitions dues à l'expérience. Par eux, l'on procède du même moins clair au même plus clair, mais seulement du même au même. Et ce travail d'approfondissement analytique s'opère par réflexion prolongée, comparaisons, raisonnements; travail qui, sans augmenter proprement le donné originel, le transforme en science de plus en plus large et de plus en plus lumineuse. Toutefois, parce qu'ils ne nous permettent pas de franchir la sphère du même, dans l'espèce, du monde et de nous, ces principes sont impuissants à démontrer l'existence de cet objet dont nous acquérons assez naturellement l'idée, Dieu. Pourquoi ? Mais parce que Dieu, s'il existe, est essentiellement l'Autre, le Transcendant. Comment passer du monde et de nous à Lui ? Car si l'on peut aboutir, ce ne pourra être qu'en s'élevant à partir du réel; les autres voies démonstratives, on l'a vu, nous sont fermées. Quel principe premier nous permettra ce vol intellectuel, et par là même, moral et affectif, vers Dieu ? Celui de raison suffisante. On l'appelle encore principe d'entière et universelle intelligibilité. Tout ce qui est, de quelque façon que ce soit, existant ou possible, tout cela se doit pouvoir expliquer à fond; tout ce qui est a sa raison d'être ce qu'il est, en soi ou dans un autre; raison ultime. Si donc, le monde et moi n'avons pas notre raison suffisante d'être existant et possible, *en nous*, il faut absolument que cette raison suffisante se trouve *hors de nous*. Tel est le principe de raison d'être qui embrasse celui de causalité, mais en le débordant. Voir JUGEMENT ET PRINCIPES PREMIERS. Il permet et impose à notre esprit, si le monde lui paraît ne pas renfermer en soi son entière intelligibilité, de chercher hors de lui le principe suprême de cette intelligibilité. L'absolue valeur et l'universelle applicabilité du principe de raison suffisante se perçoivent avec la plus irrésistible clarté, grâce à la réflexion complète sur l'acte même par lequel on le pense. En donnant à l'esprit de percevoir sa nature propre qui est de se conformer au réel, cette réflexion lui fait voir que, dans le cas présent, satisfaction lui est donnée. Pour n'avoir pas compris cette portée *nouménale* de la réflexion complète dont bénéficie l'acte par lequel nous pensons le principe de raison suffisante, Kant en est venu à décréter que ce dernier ne peut avoir d'application légitime en dehors du monde subjectif des phénomènes. En fait, comme celui d'identité, le principe de raison est premier, c'est-à-dire évident de soi sans l'apport d'aucun moyen terme, et générateur de certitude. Il en diffère, au reste, essentiellement, imposant à l'esprit le passage du même à l'autre. Ainsi permet-il aux hommes de se constituer un donné de plus en plus varié et riche, dont il appartiendra aux lois d'identité et de non-contradiction de régir l'organisation scientifique. Bref, si le principe d'identité est le roi de l'analyse, celui de raison d'être est roi de la synthèse. Et ils sont mutuellement irréductibles. L'un et l'autre jaillissent immédiatement de la notion primordiale d'être, mais chacun à sa façon foncièrement originale. Ces notions de métaphysique et d'épistémologie générale rappelées, et supposées les conclusions de la critique spéciale touchant nos diverses sources de certitude, telles que l'expérience, la mémoire, les concepts, les raisonnements inductif et déductif, nous pouvons affirmer avec certitude que, si le monde est contingent et si le contingent suppose le Nécessaire, le Nécessaire existe. Autrement dit, donnée la contingence des êtres, point de fait, et que cette contingence suppose Dieu, point de droit, Dieu existe. C'est la démonstrabilité dite *a posteriori*.

III. DÉMONSTRATION. — La démonstration *a posteriori* est celle qui procède de l'effet à la cause, ou, plus généralement, de l'être à la raison d'être. Elle suit la marche inverse de la démonstration *a priori*. Celle-ci déduit, celle-là induit ou infère; celle-ci organise de haut le donné patiemment acquis par celle-là. Elles s'appellent et se complètent. La démonstration *a posteriori* ou *quia* ouvre la voie et trouve, la démonstration *a priori* ou *propter quid* unifie et systématise, I^a, q. II, art. 2. Pour démontrer Dieu, seule nous reste la voie qui monte de l'être à la raison d'être; suivons-la, pleins du désir de parvenir jusqu'à Dieu : *noverim me, noverim te*.

Préambule. — Si quelque chose existe, tout n'est pas contingent et il y a un principe nécessaire. Autrement, l'on aurait de l'être sans raison suffisante, de l'être inexplicable. Or quelque chose existe, les autres, nous; ce n'est pas contestable. Donc un principe nécessaire existe. Cette simple application du principe d'entière intelligibilité au donné brut de l'expérience fait ressortir la nécessité d'admettre un absolu, sans, pour autant, constituer une preuve du vrai Dieu, d'un Premier Être essentiellement distinct du monde et parfait. Mais chacun des arguments qui vont suivre, contribuera, pour sa part, à réfuter les deux erreurs capitales, en théodicée, de l'athéisme et du panthéisme; cela, tout en résolvant par l'affirmation le problème de Dieu. Nous continuerons évidemment à ne faire usage que des seules lumières naturelles.

Division des arguments. — Les arguments de l'existence de Dieu sont aussi nombreux que les diverses

propriétés des êtres qu'il s'agit d'expliquer. Et chacun nous permet de l'atteindre sous les espèces d'un attribut particulier. Toutefois, il y a un point unique où viennent s'unifier tous les moyens termes, c'est l'insuffisance foncière, la *contingence*, de la propriété prise comme point de départ. D'où l'évidente application d'un seul et même principe, celui de raison suffisante, et le discernement en Dieu de l'attribut fondamental d'aséité. P. Sertillanges, *Saint Thomas*, t. I, p. 143, 162; Piat, *La croyance en Dieu*, p. 35-36. Il y a, on le sait, plusieurs manières de diviser les arguments qui vont à démontrer Dieu. Certains auteurs s'en tiennent aux cinq voies de la *Somme théologique*. D'autres, au reste fort bons thomistes, tel Schiffini, distinguent les preuves d'ordre spéculatif et celles d'ordre pratique ou moral. Pour l'ordre spéculatif, on propose les cinq voies; pour l'ordre moral, on fait fond, d'une part, sur notre essentielle tendance au bonheur, de l'autre, sur la vérité nécessaire des premiers principes moraux et sur les exigences de la vertu de prudence. Le P. Schiffini notait justement : *Ea non in hoc a ceteris differunt, quod sint minus certa aut evidentia. Theologia naturalis*, edit. altera, 1894, p. 31. Dans son important ouvrage sur Dieu, le P. Garrigou-Lagrange introduit dans les cinq voies du Maître tous les arguments aujourd'hui classiques, dont à bon droit il admet la valeur probante. C'est la 4e voie qu'il ouvre ainsi, avec une très hospitalière largeur, à des développements d'allure plutôt augustinienne et moderne, au reste fort bien venus : *Dieu*, 3e édit., p. 276-314. En effet, après avoir présenté, dans toute sa généralité, la preuve des degrés, il passe « aux différentes applications... qui conduisent non plus seulement au premier être, mais à la première intelligence, au premier intelligible, au premier désirable, source de tout bonheur, au premier et souverain bien fondement de tout devoir, » p. 292. Le P. Garrigou-Lagrange a très bien vu la solidité et la haute valeur doctrinale d'arguments que certains persistent à juger douteux, voire franchement caducs. Nous ne croyons pas, il est vrai, qu'il soit avantageux, ni même tout à fait légitime, d'annexer à la 4e voie thomiste, ces arguments qui, pour garder leur originalité, ne perdent rien de leur efficace. Mais cette remarque est de portée assez mince. Beaucoup d'auteurs, à tendance plutôt suarézienne, tels Urraburu, Hontheim, adoptent la division aujourd'hui très répandue, dans l'École et hors de l'École, en arguments physiques, moraux et métaphysiques. Les spécialistes en théodicée savent que la démarcation entre les arguments physiques et métaphysiques, n'est pas toujours faite avec assez de netteté. Néanmoins les avantages de cette division sautent aux yeux.

Nous proposons celle que voici : Le monde qu'il nous est donné de connaître avant démonstration de Dieu, doit, puisque contingent, caractère dont chaque preuve fera saillir un aspect, se considérer dans deux états réellement distincts, celui d'existence *actuelle* et celui d'existence *possible* ou de pure possibilité. Envisagé dans son existence actuelle, il nous permet de démontrer Dieu comme créateur effectif; envisagé dans sa pure possibilité, de le démontrer comme entièrement capable de créer. La preuve qui se tire de la pure possibilité des êtres, sera présentée sous forme unique et, naturellement, après celle qui se prend de leur existence actuelle. Cette dernière devra se subdiviser. On considérera les êtres, dans leur devenir et au repos. Dans leur *devenir*, d'abord. On commencera par le devenir des êtres matériels : corps bruts, plantes, animaux; l'homme, en tant qu'animal, étant compris parmi eux. Devenir brut (substantiel, accidentel) ou venue à l'existence et mouvement; devenir téléologique, 1re, 2e et 3e voies. Puis, l'on s'élèvera jusqu'au devenir mental et moral de l'homme : origine des âmes humaines, raison ultime de nos jugements certains, de la moralité, de notre essentielle tendance au bonheur. En partant du devenir matériel, l'on aboutira à Dieu premier existant, acte pur et suprême ordonnateur; en partant du devenir mental et moral de l'homme, à Dieu esprit créateur de nos âmes, pensée suprême, sainteté à imiter, béatitude à conquérir. Voilà de quoi enrichir magnifiquement notre notion de Dieu. Nous envisagerons ensuite les êtres, monde matériel et esprit humain ensemble, pour ainsi dire, à l'état statique, au *repos*. Ils nous apparaîtront multiples, et comme tels, postuler l'Un suprême; imparfaits, ne possédant la bonté, la vérité, l'être même, que de façon limitée, plus ou moins d'ailleurs, et comme tels, postuler l'infiniment parfait, 4e voie, dite des degrés d'être. Enfin, par manière de synthèse, et, après avoir bien vu que chacun des arguments proposés fait ressortir, à sa façon, la foncière indigence du monde, l'on proposera l'argument fondamental de contingence.

A. *ARGUMENTS PRIS DE L'EXISTENCE ACTUELLE DU MONDE.*

1° *Les êtres en devenir.* — 1. *Les êtres sensibles.*

a) Leur devenir brut. — Il suffit d'observer le monde sensible, pour y trouver un système de causes efficientes. Soit un être actuellement donné, n'importe lequel, et de n'importe quel règne matériel, corps brut, plante, animal; soit, par exemple, ce louis d'or, ce cep, ce chat, voire le corps vivant de tel individu humain. Cet être ne subsiste que moyennant une somme déterminée d'influences extérieures auxquelles il réagit. Les supprimer serait le supprimer lui-même. Détaché du cep, le sarment meurt et meurt aussi le cep déraciné du sol nourricier. Or, ce qui est dit du cep et des sarments, se doit dire de tous les êtres, de tous les éléments, considérés dans leur existence présente. Ainsi les existences de ce monde sensible ne sont-elles et ne durent-elles que par ce système d'influences. Voilà le fait indiscutable et que saint Thomas exprime dans ce raccourci : *Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium...* Et voici les exigences ou le postulat ultime du fait. Envisageons l'ensemble ordonné des causes efficientes de l'univers matériel. Fini ou infini, quant au nombre d'éléments, cet ensemble ne pourrait se suffire, ni dès lors, commencer d'être et durer, s'il n'existait une cause efficiente première. Car, celle-ci ôtée, toutes les autres, celles que nous nommons dérivées ou *secondes* tombent par là même : « car dans toutes les causes efficientes ordonnées, la première est cause de celle qui est intermédiaire et celle-ci de la dernière. » Ce serait l'anéantissement de l'ensemble. Il existe donc une Cause efficiente première. Première, c'est-à-dire qui ne dispense, en fin de compte, l'existence à toutes les autres, que parce qu'existant par essence, elle se suffit pleinement à elle-même. Première, c'est-à-dire absolument distincte de celles qui constituent l'univers matériel et qui sont par elle; bref, souverainement transcendante. Existant par essence, cette Cause existe de la façon la plus parfaite qu'il soit possible de concevoir, et par suite, réalise en elle la plénitude de toute perfection, des perfections morales comme de n'importe quelles autres. Cette plénitude absolue de la Cause première ressortira mieux dans la seconde partie de cet article. Il fallait y faire allusion ici, pour couper court à des objections vaines et reconnaître formellement la marque de Dieu.

Les causes secondes de ce monde sensible ont besoin de Dieu pour commencer d'être et durer; elles en ont besoin aussi pour se mouvoir. Mouvements matériels de toutes sortes, brut, vital et animal; c'est le devenir accidentel ou, en termes aristotéliciens, le passage de la puissance à l'acte. Le mouvement brut est méca-

nique, physique ou chimique, mais, quelles que soient ses modalités, il garde toujours son caractère essentiel de continuité passive. La cause motrice qui se trouve en acte par rapport à la puissance réceptive du mobile, déclanche en lui le passage formel à l'acte, passage essentiellement continu. Ni Aristote, ni saint Thomas n'ont réduit le mouvement en « immobilités », méconnu « dans le mouvement le mouvement lui-même, la mobilité, la continuité dynamique, » affirmé « en définitive une sorte de primat du *statique sur le mouvant.* » *Rev. de Mét. et de Mor.*, 1907, p. 133. *Comment se pose le problème de Dieu*, art. d'Édouard Le Roy. Sans doute, ne font-ils pas, comme les partisans de la philosophie nouvelle, du pur mouvement l'essence même du réel. Pour eux, les êtres sont en devenir sans être devenir, surtout, sans être le devenir qui se crée lui-même sans fin, l'*Évolution créatrice*.

Au-dessus du devenir brut de la matière, il y a le devenir vivant du règne végétal. Chaque plante en se mouvant vers la réalisation de son type spécifique et individuel, se développe à partir d'un germe avec une certaine spontanéité. Mouvement qui s'opère formellement, du dedans au dedans, qui est par suite dit immanent. On voit son absolue supériorité sur celui des éléments bruts. Mais si le mouvement végétatif est immanent, vital, spontané, il l'est au degré le plus infime, car il se réalise, non seulement sans réflexion et sans liberté, mais sans aucune sorte de conscience. Chez les êtres sensibles, les animaux et aussi l'homme dans sa partie animale, la spontanéité vitale du devenir se hausse, non point jusqu'à la réflexion complète, marque de l'esprit humain et principe de libre arbitre, mais jusqu'à cette sorte de conscience et d'appétivité inférieures dont notre vie sensible nous donne l'idée. C'est le mouvement animal signe d'un *règne*. De même que, plus haut, nous aurions pu joindre aux causes efficientes matérielles les causes efficientes spirituelles, c'est-à-dire les âmes humaines, ainsi pourrions-nous, ici, porter notre regard jusqu'aux *mouvements* de l'intelligence et de la volonté. Le moyen terme de la preuve serait, alors, tout à fait général. Nous avons préféré disjoindre les deux ordres de la matière et de l'esprit. L'on comprendra mieux tout le bien fondé de cette préférence, un peu plus loin. Au reste, nous admettons volontiers que les principes invoqués par saint Thomas, dans sa 1re *voie*, valent de tout passage de la puissance à l'acte, même du plus spontané qu'il nous soit loisible de connaître par expérience, l'acte libre. Car aucun passage à l'acte n'est absolument spontané, souverainement indépendant; en un mot, aucun passage à l'acte n'est, en dernière analyse, intelligible par soi. Et voilà le principe de la preuve qu'il nous reste à mettre en relief. Tout ce en quoi se réalise du mouvement dépend d'un moteur; sans quoi, principe unique et ultime de son mouvement, il serait en même temps et par rapport à ce mouvement, en puissance et en acte : *en puissance*, puisque donnant lieu à réalisation continue et progressive de la perfection comprise en lui; *en acte*, puisque sa cause adéquate. « Il est donc impossible qu'un être meuve et soit mû, sous le même rapport et de la même manière; bref, qu'il se meuve lui-même. Ainsi tout ce qui est mû, l'est sûrement par un autre. » Il y a mouvement, partant, mobile et moteur; c'est nécessaire. Donc, poursuit-on, il existe un moteur premier. Pourquoi ? Mais parce que, sans moteur absolument premier, impossible d'avoir des moteurs seconds ou dérivés; bref, sans un principe premier de mouvement, pas de moteurs intermédiaires ni immédiats, pas de mouvement. Ce qui contredit évidemment l'expérience. Il existe donc un premier moteur en qui se trouve la raison ultime de tout le devenir sensible, qui, par suite, meut avec une souveraine indépendance, par soi; à la manière de Dieu, pour tout dire. Donc il est Dieu. Mais, si le devenir se crée lui-même sans fin, comme l'enseigne H. Bergson dans *L'Évolution créatrice*, et si Dieu est précisément l'infini de cette évolution, « l'infini du progrès », selon la brève formule de M. Le Roy, art. cité, p. 139, quel besoin d'admettre l'Acte pur, éternellement achevé, parfait ? La réponse a été donnée, qui constitue le cœur de l'argument : il est impossible que le mouvement soit à lui-même sa cause adéquate.

Si ce que l'on est convenu d'appeler principe de dégradation de l'énergie, exprimait une loi absolue de la matière, loi nettement définie et certaine, applicable, non seulement au monde matériel de notre expérience passée et présente, mais au monde matériel tout entier et de tous les temps, il y aurait avantage, peut-être, à rajeunir la vieille et solide preuve du mouvement. Dans une étude récente et sagement critique, M. Périer a très opportunément déterminé ce qui, dans l'état actuel de la science, peut être retenu de cette manière de prouver Dieu. *Rev. apolog.*, t. XXIX, p. 357-369. Les deux arguments qui viennent d'être proposés, se trouvent, quant au fond, dans la 1a et la 2a *via* de saint Thomas, Ia, q. II, a. 3.

b) Leur devenir téléologique. — Considérés dans leur venue à l'être et leur mouvement, les êtres matériels que nous pouvons observer, manifestent Dieu comme Cause efficiente et motrice. Bien vite aussi, et peut-être plus aisément encore, le manifestent-ils comme Cause ordonnatrice. Car leur devenir apparaît nettement orienté à un but qui n'a pu être conçu et efficacement voulu que par un suprême architecte. C'est la thèse à établir.

Cette thèse, plus que d'autres, a pour elle l'histoire. Socrate et Platon, les Pères de l'Église, les scolastiques, Fénelon, Voltaire même, lui firent un hospitalier accueil. Kant, enfin, ne se permit de l'immoler au criticisme subjectiviste qu'avec d'infinies précautions et après l'avoir couverte de fleurs. Dans ses *Causes finales*, Paul Janet la développe longuement et la défend bien, en somme, contre les trois attaques classiques d'Épicure, de Kant et de Hegel, p. 404 sq. Mgr d'Hulst lui consacre des pages plus denses et tout à fait démonstratives dans ses *Mélanges philosophiques*, p. 224 sq. Émus, semble-t-il, plus que de raison, par telle ou telle objection de Kant, certains auteurs de manuels ou d'articles estiment que l'argument de l'ordre ne conclut vraiment à l'existence de Dieu, qu'en venant s'appuyer sur celui de contingence. Il n'en est rien, et le devenir téléologique, justement parce qu'il n'a pas en soi son explication suffisante, suffit *de soi* à prouver Dieu avec certitude.

La preuve se prend, chez saint Thomas, de l'activité des êtres corporels dépourvus de connaissance, du moins de cette connaissance qui permet de concevoir des fins et d'y adapter intelligemment des moyens, c'est-à-dire de la connaissance intellectuelle. L'instinct des animaux ne doit pas être exclu du présent moyen terme, car s'il comporte cette conscience inférieure des sens, il ne saurait se hausser jusqu'à la conscience réfléchie qui adapte *formellement* les moyens aux fins. Or, écrit saint Thomas, « les êtres dépourvus de connaissance, à savoir les corporels, agissent pour un but. La preuve en est que toujours, ou du moins le plus souvent, leur activité tend uniformément au meilleur résultat. » Cette constance relativement heureuse, dans la marche au mieux, se révèle aisément à tous, au simple et au savant. C'est elle qui oriente les recherches de ce dernier, physicien, chimiste, astronome, biologiste, et lui permet peu à peu, de découvrir des lois. Et plus la science croît, plus les lois se précisent, se simplifient, s'unifient; plus donc, s'avère la constance des activités matérielles. Mais, du moins prises en bloc,

les lois scientifiques se joignent à l'expérience, pour marquer le caractère relativement heureux de cette constance; heureux pour les détails, heureux aussi pour les ensembles. Sans doute, doit-on constater bien des accidents, des demi-succès ou de francs échecs, des énergies *apparemment* dépensées en pure perte, des déviations, un amoncellement de douleurs, des monstruosités. La science reste néanmoins avec ses lois, la terre subsiste avec ses règnes divers et solidaires, les types de la flore et de la faune se maintiennent, se développent, et, dans certaines limites, se transforment. Au fur et à mesure des progrès de la science, bien des anomalies s'expliquent, bien des faits rentrent dans l'ordre général, bien des désordres s'interprètent plutôt comme une nouvelle espèce d'ordre. Voir Providence et Mal.

Un fait qui se renouvelle chaque année, pour le plus grand profit de l'espèce humaine, est de nature à inculquer aux plus simples, cette vérité que, dans le monde de notre expérience, ce n'est point l'anarchie mais l'harmonie, l'émiettement mais l'unité, le mal mais le bien qui priment. Ce fait complexe embrasse tout cet ensemble d'activités qui se succèdent et se commandent, de l'ensemencement du blé à la moisson, de la moisson à la nutrition. Le paysan quelque peu réfléchi puise peu à peu, dans de semblables faits, un sentiment profond de l'ordre plutôt favorable qui régit les choses. Après avoir dûment semé son blé, il voit bientôt verdir son champ, puis, toujours grâce aux sucs nourriciers et au généreux engrais, à la faveur successive du soleil et de la pluie, les fluettes tiges se former, monter insensiblement et s'affermir. Revient, à son heure, la douce caresse du printemps qui provoque la floraison, puis la décisive chaleur de l'été qui travaille l'épi et le dore à point pour la faucille. Le reste suivra et l'an prochain tout recommencera. Tous les grains, sans doute, ne sont pas arrivés à maturité, il y a eu quelques dégâts peut-être. C'était plus ou moins prévu et consenti. Mais, en somme, le résultat essentiel et heureux se renouvelle sans fin.

Saint Thomas avait raison, toujours ou presque, les êtres matériels dirigent leurs activités au meilleur résultat. L'ensemble et les détails sont plutôt beaux, à voir, à ouïr, à étudier, à contempler et à comprendre. Et tout cela serait fortuit, tout cela se réaliserait à l'aveuglette, sans idée et volonté directrices ? Ce n'est pas possible. Il y a trop d'unité dans la variété, trop de possibilités de prévoir, trop de filons directeurs de la recherche scientifique, trop d'éléments qui se laissent grouper sous de vraies lois, trop de signes d'intelligence enfin, pour que le seul *hasard*, c'est-à-dire le néant de causalité intelligente, suffise à tout expliquer. Lucrèce, très brillamment du reste, a menti. Tout de même, et d'ordinaire avec moins de brio, nos modernes dévots du hasard. H. Bergson n'a eu qu'à se laisser faire par l'expérience, qu'à observer ce jaillissement perpétuel d'harmonies, cette course à l'unité, cet élan de la cellule en germe vers son achèvement et celui de l'organisme, cette évolution si complexe, si constante, si admirable de la vie, pour rejeter le mécanicisme matérialiste. Et la philosophie doit lui savoir gré de l'avoir fait avec tant d'art, spécialement dans *L'Évolution créatrice*.

Mais peut-être que tout le secret de l'ordre du monde est immanent au monde, son œuvre à lui tout seul ? Ainsi l'affirme Hegel et, avec lui, toute la philosophie du panthéisme idéaliste; ainsi le veut le panpsychisme évolutionniste de Bergson lui-même. Nous reconnaissons volontiers que le secret immédiat et partiel de l'ordre cosmique est au dedans. Ce sont bien les êtres matériels eux-mêmes qui, par leurs *formes substantielles*, réalisent peu à peu leur propre type, et, ce faisant, celui du tout. Dans son suggestif article, au titre si heureusement venu, *Comment interpréter l'ordre du monde*, *Études*, 1908, p. 577-597, le P. de Tonquédec a mis en relief le fort et le faible de la pensée de Bergson sur l'ordre. Le fort, c'est de le décrire avec ce jaillissement d'aperçus neufs et de haute poésie dont il a le secret; le faible, c'est de ne point parvenir à l'expliquer, et ce qui est plus grave, d'en présenter une interprétation qui ne peut être pensée. Car si le devenir téléologique, si l'ordre comme tel, se crée lui-même peu à peu s'il est à soi-même sa cause *adéquate* et *ultime*, il est absolument spontané, souverainement indépendant, divin; il est Dieu. Or, s'il était tel, il serait parfait, et parfait depuis toujours; ce qui n'est pas. Force nous est de chercher à l'ordre du monde une cause proportionnée. La trouverons-nous dans les êtres en qui cet ordre se réalise ? Non, puisque, dépourvus d'esprit, ils ne peuvent le penser, ni proprement le vouloir. Ils sont admirablement ordonnés au but qu'ils réalisent, mais ils ne peuvent s'y ordonner eux-mêmes formellement. Ils exécutent un plan et un dessein, mais sans réflexion, ni liberté. Reste qu'une cause douée d'intelligence et de volonté les ait très sagement et très puissamment adaptés à ce plan et à ce dessein. Kant ici nous arrête et nous dit : Vous pouvez tout au plus conclure à un très intelligent architecte du monde, pas à Dieu. Nous concluons à un ordonnateur en qui soit la raison ultime de l'ordre, qui le pense et le veut avec une souveraine indépendance; donc *par soi* et à la manière de Dieu. Suprême, l'ordonnateur du monde est nécessairement Dieu, car telle manière d'agir, telle manière d'être. L'ordre du monde est participé et imparfait, participées aussi, dès lors, et imparfaites, ses causes prochaines; mais sa cause *première*, parce que telle, ne relève de rien, ni de personne; elle ordonne *par soi*, ce qui implique qu'elle est par soi et créatrice du monde par elle ordonné.

2. *L'homme spirituel.* — *a) Nos âmes.* — Au-dessus de l'ordre de la matière, Pascal, et avec lui tous les vrais spiritualistes, placent l'ordre de l'esprit, absolument supérieur. Dans cet ordre, l'homme, par son âme, occupe un rang, le dernier. Car, c'est une thèse centrale et certaine de psychologie rationnelle que cette âme est d'essence *sur-organique* capable de penser et de vouloir, de percevoir quelque chose de la vérité et de la bonté de l'être, et aussi de l'aimer. Elle n'est point forme séparée mais bien forme substantielle du corps. Voir Ame humaine. Par elle, l'homme surpasse, sans comparaison, tout le sensible; primauté absolue et qui exclut l'application, du moins à tout son être, du transformisme. Impossible donc d'expliquer son origine par évolution ascendante à partir de la matière, de la vie, ou de l'animalité. Voir Évolution. Résulterait-elle de l'âme des parents ? Non, puisque, simple et spirituelle, l'âme d'aucun des parents ne peut se diviser. Cependant elle existe, elle a commencé d'exister, d'où vient-elle ? D'un esprit supérieur mais qui ne serait pas Dieu ? Outre qu'il faudrait résoudre, alors, pour lui, la question d'origine, s'il n'est pas suprême, cet esprit ne peut être l'auteur adéquat, le créateur de nos âmes. Car s'il les produisait, sans dépendre d'aucun autre dans son acte, s'il les créait, il agirait à la manière souverainement spontanée de Dieu, il serait Dieu. Reste qu'en effet l'Esprit soit le créateur des âmes humaines. Dieu, dès lors, existe, et comme le Créateur de ce qu'il y a au monde de plus grand, de ce qui en l'homme est principe formel de personnalité; il existe comme Esprit créateur. Cf. I^a q. xc, art. 1-4.

b) Nos pensées et nos vouloirs. — Parmi nos pensées, les unes sont droites et entières; celles qui bénéficient de la réflexion complète. Ce sont tous nos jugements formellement certains. Les autres, à savoir, l'erreur,

le doute, le soupçon intellectuel et l'opinion, ne nous permettent pas de prendre conscience de notre nature mentale qui est de se conformer au réel. Toutefois, le plus bas d'entre eux, le jugement erroné, n'est point dépourvu de tout élément concret de vérité, ce qui permet de comprendre qu'il puisse constituer encore un acte de notre intelligence. Pour plus de commodité dans l'argumentation, ne portons notre réflexion que sur nos jugements certains. Par eux, nous communions à la vérité, à l'être en tant qu'intelligible; cela en toute conscience. D'où tirent-ils leur origine subjective ? De notre intelligence, sans doute, du moins comme principe immédiat et partiel. Mais la question s'impose, notre âme en tant qu'intelligente est-elle le principe ultime et adéquat de ses jugements certains ? Évidemment non, car si elle l'était, sa pensée serait imparticipée, *a se*, donc parfaite depuis toujours, infinie et unique. Elle est, tout au contraire, progressive, limitée et multiple. Elle serait parfaite depuis toujours, car la pensée imparticipée ou par essence s'identifie nécessairement avec la pensée même; elle serait infinie, car la pensée par essence est la plus plénière qui se puisse penser, c'est-à-dire l'absolue plénitude de l'intellection; enfin, elle serait unique, car poser deux ou plusieurs plénitudes d'intellection serait poser une évidente contradiction. Nous ne pensons, donc, qu'à titre de causes secondes et en recevant d'une Intelligence qui, elle, doit être telle par essence; autrement raison ultime et adéquate ne serait pas rendue de nos pensées. Semblable argumentation se pourrait aisément édifier à partir de nos vouloirs; ces vouloirs progressifs, limités et multiples, nous permettraient d'inférer l'existence d'un Vouloir imparticipé, donc parfait, infini et unique, comme nos pensées progressives, limitées et multiples nous ont permis d'inférer l'existence d'une Pensée imparticipée, donc parfaite, infinie et unique. On voit quelles perspectives sur la nature de Dieu se découvrent grâce à cette nouvelle, profonde et solide preuve de Dieu. Saint Thomas nous en fournit les éléments, dans la *Somme théol.*, I[a], q. LXXIX, a. 4, à l'occasion de l'intellect agent; dans la *Somme contre les Gentils*, I, chap. XLIII, où il établit l'infinité de Dieu.

c) Le sens humain de la moralité. — C'est une vérité de fait, que les vrais adultes, c'est-à-dire tous ceux dont les facultés spirituelles sont assez développées pour qu'ils puissent user normalement de leur raison et de leur libre arbitre, sont doués d'un *minimum* de sens moral. Plusieurs, surtout si une fausse philosophie ou des passions qu'ils devraient dominer les inspirent, pourront chercher et proposer du fait moral des interprétations allant à en pervertir la notion, mais la voix intérieure et concrète ne cesse pas, pour autant, du moins complètement, de se faire entendre. Elle dit en substance deux choses, cette voix: qu'il y a un bien et un mal, qu'il faut faire le bien et éviter le mal. Cela, en général et à titre de premières notions et de premier principe dans l'ordre de la raison pratique. C'est la doctrine de saint Thomas, I[a] II[æ], q. XCIV, a. 2. Dans le détail de la vie, des applications concrètes de ces notions et vérités premières se révèlent clairement à la conscience d'un chacun, par exemple, c'est un bien d'honorer ses parents et un mal de les frapper; ce bien tu dois le réaliser, et ce mal, l'éviter. Sens des biens et des maux de l'ordre moral, et, relativement à tels de ces biens, ordre intérieur de réaliser, relativement à ces maux, ordre intérieur de ne pas commettre; voilà le donné. Divisons le problème. Où trouver l'ultime fondement du bien moral ? Dans la nature des êtres et les relations mutuelles que ces natures commandent, nous trouvons un fondement prochain, pas le fondement dernier. Pourquoi ? Parce que les natures intelligibles des êtres, les *possibles*, ne peuvent trouver leur fondement dernier que dans la Vérité subsistante. L'on rejoint donc la preuve par la possibilité interne qui sera donnée plus loin. Venons maintenant à cet ordre intérieur d'accomplir ce bien, de ne pas commettre ce mal. Ordre absolu que l'on peut enfreindre, mais que l'on doit ne pas enfreindre. L'enfreindre, la conscience l'atteste encore, sera se livrer au remords et se rendre digne d'une punition; l'observer, sera mériter joie et récompense. La claire perception de tels ou tels devoirs absolus existe-t-elle chez des athées ? Oui, répond l'expérience. Permet-elle de démontrer l'existence de Dieu ? Oui, car seul le maître absolu de ma vie peut lui imposer une direction sans appel, et le maître absolu, souverain, de ma vie ne peut être que mon Créateur, Dieu. Mais, répliquent plusieurs, une perception claire du devoir présuppose la connaissance explicite du vrai Dieu. Réponse : Elle peut supposer la connaissance explicite de l'idéal moral, sans supposer l'explicite connaissance du vrai Dieu, sans supposer que l'idéal moral est Dieu. Mais la réflexion permettra, tôt ou tard, de conclure de cet idéal à Dieu. Voir ATHÉISME. Le sens clair du devoir moral nous met à même de prouver Dieu comme source première et souverainement sainte de la conscience. Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 308.

d) Notre essentiel désir du bien et du bonheur. — La preuve qui se prend de notre désir du bien et du bonheur, pour être, comme les deux précédentes, fort discutée, n'en a pas moins une vraie valeur. Mais, il faudrait, pour la présenter dans toute sa force, lui consacrer plus de lignes qu'il ne nous est loisible. Tâchons, du moins, en nous appuyant sur un excellent texte du docteur angélique, d'en dégager nettement le principe. « Notre intelligence, écrit-il, en comprenant quelque chose, porte au delà du limité. Car, toujours, elle peut concevoir un objet plus grand que tout objet borné. Mais cette portée *transfinie* de notre intelligence serait vaine, si aucun intelligible infini n'existait. Il en existe donc un plus grand que tout, et nous l'appelons Dieu », *Contra Gent.*, I, 43. Rien de plus aisé que d'appliquer ce raisonnement à la volonté qui, on le sait d'expérience, recouvre tout le champ à elle ouvert par l'intelligence, et tend à un bien *transfini*. Celle-ci conçoit l'être comme vrai universel et comme bien universel, celle-là le désire et l'aime en conséquence. Et cet indestructible désir de nature, en nous mouvant vers la fin connaturelle de notre être spirituel, lui donne de se réaliser peu à peu, de marcher à son achèvement et, par le fait, à son entier bonheur. Or cet achèvement naturel et ce bonheur seraient irréalisables, nous serions emportés vers un néant d'objet, si une réalité n'existait en qui se trouvent le vrai et le bien transfinis, universels. Cette réalité ne saurait être que l'infinie vérité et l'infinie bonté, Dieu. Cet argument prouvant directement Dieu comme infini, saint Thomas l'emploie à démontrer son infinité, mais la preuve est immédiate et ne suppose pas son existence préalablement établie.

2° *Les êtres au repos.* — 1. *Les degrés.* — Nous avons jusqu'ici, considéré les êtres sensibles ou spirituels, sous l'aspcet du devenir. On peut faire abstraction de cet aspect et les examiner, pour ainsi dire, à l'état statique, au repos. C'est ce que nous allons faire, en embrassant d'un seul regard les natures inférieures et l'homme spirituel. Un caractère commun à toutes ces natures, c'est qu'elles ne possèdent rien à l'état pur mais tout à des degrés divers; bref leur être est mêlé de non-être. Pour les individus des règnes inférieurs, c'est manifeste; ils ne sont pas l'être en plénitude. Aux éléments il manque la vie, aux plantes la sensibilité, aux animaux l'esprit. Les hommes, eux, sont spirituels; mais aucun d'eux, fût-il un prodige d'intelligence et de volonté, aucun d'eux n'est l'intel-

ligence et la volonté mêmes, ou par essence. On l'a vu plus haut, notre activité intellectuelle et volitive est progressive, limitée et multiple. Ce qu'il y a en nous de plus relevé, l'esprit, est mêlé de non-être. Tout notre être en est donc mêlé, pénétré jusqu'à la racine. Or, écrit Thomas d'Aquin, « ce qu'un être possède par essence, et non par réception, cela ne peut se trouver en lui amoindri ou déficient. » *Contra Gentiles*, II, 15. L'aséité enveloppe l'infinité. Pourquoi ? « Parce qu'il est impossible de trouver et même de concevoir une manière plus parfaite de posséder une perfection que de la posséder par essence. » *Contra Gentiles*, I, 43. D'où il suit que posséder par essence la perfection d'être, c'est la posséder en plénitude. La conclusion est aisée maintenant : Aucune des natures de ce monde n'est l'être en plénitude, aucune donc n'est par essence. Toutes dès lors sont par participation, et, raison ultime n'est fournie de cette participation, que s'il existe un être imparticipé et parfait, suprême principe de tout, Dieu.

2. *Multiplicité des êtres.* — Pour cette nouvelle manière de prouver Dieu, voir dans le *Dictionn. théol. cath.*, l'art. CRÉATION, t. III, col. 2105.

B. *ARGUMENT PRIS DE LA POSSIBILITÉ INTERNE DES ÊTRES.*

Il s'agit ici de la seule possibilité interne des êtres qui ont existé, existent ou existeront. Passée, présente ou future, leur existence suppose nécessairement la possibilité ou essentielle intelligibilité. Pour plus de commodité, n'envisageons que les êtres qui actuellement constituent le monde, et nous sont connus. Leur existence nous est un sûr garant de leur intrinsèque intelligibilité, et que, avant d'exister, ils étaient réalisables, donc absolument pensables. Affirmer cette nécessaire intelligibilité, c'est poser un nouveau moyen terme dont la connaissance explicite ne présuppose pas celle de Dieu. Ce moyen terme est, en un sens véritable, *a posteriori*, puisqu'il ne nous est connu qu'à travers les existences contingentes. Toutefois, il est *a posteriori* à sa façon, car ce ne sont pas ces dernières comme telles qui le constituent, mais les possibilités ou vérités diverses qu'elles réalisent. Où se fondent, en fin de compte, ces vérités nécessaires de l'ordre ontologique que les existences actuelles n'ont fait que poser dans l'ordre physique ? Il leur faut un fondement proportionné, sans quoi elles seraient pur néant, et, éternellement rien ne serait, parce que rien n'aurait pu être. Ce serait l'absolu nihilisme. Mais où trouver ce fondement indispensable ? Dans l'acte même par lequel nos esprits contingents pensent ces vérités ? Non, puisque l'hypothèse qu'aucun esprit contingent n'existe, n'entraîne en rien leur ruine. Au surplus, fonder en définitive les vérités de l'ordre possible sur l'existence contingente de nos pensées, serait fonder du nécessaire sur du contingent. « Posez, écrit saint Thomas, que Socrate et Platon n'existent pas, la rationalité n'en conviendrait pas moins à la nature humaine... Supprimez toute créature concrète, la nature abstraite du nombre six restera avec ce qu'elle comporte de perfection; de même que si l'on supprimait tous les individus humains, la rationalité resterait attribuable à la nature humaine », *Quodlibet*, VIII, q. I, a. 1 et ad 1um. Supprimez, par la pensée, tous les êtres contingents de ce monde, et vous n'effleurerez même pas leur intrinsèque possibilité. Elle ne dépend donc, ni de l'esprit humain, ni d'aucun esprit contingent. Pas davantage de l'existence de ces êtres, puisque celle-ci la suppose, puisque, encore un coup, le contingent ne peut fonder le nécessaire, puisqu'enfin, si à travers l'existence actuelle des choses notre esprit n'atteignait point leur vérité d'essence, en y apercevant la nécessité intelligible des premiers principes, la connaissance que nous en prendrions serait, comme le veut D. Hume, entièrement empirique. Il faut choisir; ou bien admettre le nominalisme sensualiste, ou bien se prononcer pour la vérité métaphysique des êtres, comme indépendante de leur réalisation existentielle et la rendant possible. L'existence contingente des êtres suppose leur essentielle vérité et ne la fonde pas. Serait-elle à soi-même son ultime fondement ? Subsisterait-elle *par soi*, à la manière des Idées platoniciennes ? Subsister par soi, n'est le fait que de la Vérité qui se suffit pleinement et qui est Dieu. Mais il est clair que les vérités possibles, n'étant ni l'infinie perfection, ni la suprême unité, ne sauraient comporter la note proprement divine d'aséité. Nous l'avons vu déjà, l'aséité enveloppe l'infinie plénitude de l'être et donc l'unicité. Il faut dès lors un sujet pour fonder ces vérités de l'ordre possible, et un sujet nécessaire. Mais un sujet nécessaire est un sujet qui existe par essence, c'est Dieu même. Dieu comme lieu adéquat de toutes les vérités ou idées des êtres qui, en Lui, s'unifient jusqu'à l'identité parfaite. Dieu est le lieu des vérités, *quantum ad id quod intelligitur*. Tout cela se trouve ramassé dans ce texte de saint Thomas, un des plus profonds : *Ex hoc quod veritates intellectæ sint æternæ quantum ad id quod intelligitur, non potest concludi quod anima sit æterna, sed quod veritates intellectæ fundantur in aliquo æterno. Fundantur enim in ipsa prima Veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Contra Gentiles*, II, 84.

Ainsi, le monde à nous connu, monde sensible et monde spirituel de l'ordre humain; monde envisagé dans ses formes diverses de devenir : accès à l'existence et mouvement, activité ordonnée et dirigée à un but; origine créée des âmes humaines, agir participé de l'intelligence et de la volonté, agir soumis aux principes moraux et aux intimations de la conscience; tout notre être tendu vers l'infini de la pensée et du vouloir; monde envisagé dans ses propriétés statiques, degrés d'être et multiplicité; monde, enfin, envisagé dans son existence actuelle et monde envisagé dans sa vérité possible; le monde à nous connu avant toute démonstration de Dieu, nous conduit à Lui, nécessairement et de bien des manières. Il suffit, pour aboutir, de chercher avec le désir de trouver la vérité, sans préjugés contraires à son influence, les yeux sur l'idéal moral; car, pour reprendre le texte de Jules Simon qui a servi d'épigraphe aux *Sources de la croyance en Dieu*, un des livres les plus bienfaisants de ce début de siècle : « L'idée de Dieu est le carrefour où toutes les avenues de la pensée humaine se rencontrent. » C'est que rien du monde extérieur et rien de nous ne se suffit pour être ou pouvoir être; c'est l'universelle et fondamentale preuve de contingence.

II. Nature de Dieu. — I. Dieu considéré en lui-même. II. Dieu considéré dans son activité créatrice.

I. DIEU CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME. — Nous avons, jusqu'ici, suivi la voie ascendante. Partant de l'expérience et forts du principe de raison suffisante, nous avons pu monter vers Dieu. Il existe. Sans doute, le principe de non-contradiction était-il toujours supposé; comment, sans lui, y aurait-il de la pensée ? Mais le principe formellement invoqué et exploité était celui de raison plénière. L'on raisonnait, non point du même au même, mais du même à l'autre, de l'effet à sa cause adéquate, plus généralement, du donné à sa raison ultime d'être. Procédé par lequel on s'ouvrait les trois voies classiques de causalité, de négation et de souveraine excellence : « Dieu, en cette vie,... nous est connu par le moyen des créatures, comme Principe, par manière d'excellence et de négation », Ia, q. XIII, a. 1. Tout s'explique en Lui pleinement, parce qu'il est l'Être même; il est l'ultime raison

de tout le reste, parce que Lui-même est son entière raison d'être; le reste est par participation, Lui par essence, *a se*. Devenir, il ne pourrait rendre raison dernière des devenirs; cause seconde, il ne pourrait rendre raison dernière des causes secondes; être contingent, il ne suffirait pas aux êtres contingents; fini et ordonné lui-même il laisserait sans explication satisfaisante la finitude et l'ordre qui se manifestent ici-bas. Il n'est donc, puisque Principe entièrement explicatif de tout, ni devenir, ni cause seconde, ni être contingent, fini et ordonné, mais bien Acte pur, Cause première, Être nécessaire, infini et suprême Ordonnateur; voie de *négation* et de souveraine *excellence*. Ce n'est pas tout. Outre les perfections *mixtes*, dont le concept implique réalisation limitée, il y a des perfections *pures* dont le concept s'accommode d'un mode illimité et d'un mode limité de réalisation. Celles-là sont d'ordre matériel : matière brute, vie végétative et vie sensitive; il faut les exclure de Dieu quant à leur être *formel*. Celles-ci, au contraire, sont d'ordre spirituel : esprit doué d'intelligence et de volonté; il faut les attribuer à Dieu *formellement*. C'est ce que l'on a fait, en s'élevant à Dieu à partir de l'homme mental et moral. Il nous est apparu comme l'Esprit créateur de nos âmes, source imparticipée et nécessaire de leurs pensées, de leurs vouloirs, sainteté qu'il nous faut librement imiter par l'obéissance au devoir moral, fin dernière seule capable de combler notre essentiel désir de perfection et de bonheur. Bref, il nous est apparu comme Esprit créateur, Pensée et Vouloir suprêmes, Sainteté commandante et parfaite Béatitude; voie *d'affirmation* et de souveraine *excellence*.

Maintenant que l'existence de Dieu est dûment établie, une méthode plus aisée s'offre à nous. Après avoir soigneusement montré le caractère fondamental de l'attribut d'*aséité* et l'infinie perfection qui en découle, il nous sera loisible d'exploiter ce procédé d'*illation* immédiate qu'affectionnait tant le P. Gratry. Il consiste à s'élever, d'emblée, du contingent au nécessaire et du fini à l'infini. Plus enthousiaste que critique, le célèbre oratorien prétendait hautement s'en servir, et que tous les grands philosophes s'en étaient servi, pour démontrer l'existence de Dieu. Il ne remarquait point, semble-t-il, que la contingence du monde ne se révèle pas, d'ordinaire, sans détour intellectuel, à notre esprit, ni, que cette contingence une fois établie, le secours du principe de raison suffisante est requis pour conclure avec certitude à l'existence de l'Être nécessaire. Mais l'existence de Dieu et son infinie perfection une fois acquises, le procédé cher à Gratry peut très légitimement jouer. Et un autre procédé, celui de déduction analytique, s'y vient normalement adjoindre. « On peut, écrit le P. Gratry, opérer de plusieurs manières cette déduction. On peut poser d'abord un premier attribut, quel qu'il soit, de ce premier en déduire un second, du second un troisième et ainsi de suite, comme l'a fait saint Thomas d'Aquin. On peut encore poser un premier attribut et en faire dériver tous les autres comme des rayons à partir d'un centre. On peut mêler ces deux manières et déduire successivement chaque attribut soit de celui qui a été pris pour principe, soit de ceux qui ont déjà été déduits ». *De la connaissance de Dieu*, t. II, 9e édit., p. 82. Pour le procédé dit métalogique ou de Gratry, voir *Logique*, t. II, p. 171-198. Pour découvrir les attributs de Dieu, nous emploierons les deux procédés, d'illation immédiate et de déduction analytique. Mais nous déduirons à partir de l'attribut fondamental d'aséité, immédiatement et médiatement, à l'exemple de saint Thomas et des auteurs récents de théodicée.

1° *Aséité et infinie perfection.* — 1. *Aséité.* — L'unique centre où se rejoignent tous les arguments de l'existence de Dieu, c'est, nous l'avons vu, la foncière insuffisance de n'importe quelle propriété des êtres d'ici-bas, leur contingence. Tant que celle-ci n'est pas nettement mise en relief, le principe de raison suffisante ne peut jouer au point de permettre la conclusion : Dieu existe; au contraire, dès là qu'elle est hors de conteste, la conclusion s'impose. Et l'attribut central vers lequel convergent, auquel aboutissent nécessairement tous les autres, c'est l'entière et souveraine suffisance de Dieu pour être lui-même et pour que le reste soit ou puisse être, c'est l'aséité. Celle-ci ne dit pas seulement négation de toute dépendance causale, elle dit encore positive et totale suffisance à être, existence par essence ou essence de soi existante, l'Être même, *ipsum esse subsistens*, pour emprunter au Docteur Angélique sa formule préférée. Est-il besoin d'ajouter que nous repoussons l'absurde théorie de l'aséité, d'après laquelle l'Être *a se* serait cause efficiente de soi ? Les attributs divers qui forment notre science de Dieu se présentent comme des déterminations de l'attribut d'aséité. C'est par essence que Dieu est tout ce qu'il est, intelligent et doué de volonté, libre, saint, bienheureux, puissant et bon, beau et vrai. Par essence, encore, qu'il est infiniment parfait, simple, unique, immuable, éternel et immense. Et toutes ces déterminations ne font que dérouler au regard conceptuel et discursif de notre esprit quelque chose de l'inépuisable richesse de la'ttribut fondamental, l'Être même. Elles vont à nous en suggérer une idée toujours susceptible de croître, sans cesser, pour autant, de rester infiniment lointaine et pauvre. Mais cette pauvreté constitue notre meilleure richesse ici-bas. Le R. P. Garrigou-Lagrange montre bien comment la caractéristique fondamentale de Dieu est l'aséité formelle ou l'existence par essence, *Dieu*, 3e édit., p. 343-370.

2. *Infinie perfection.* — Volontiers comparerions-nous l'aséité divine au centre d'un cercle, et son infinie perfection à l'ensemble des rayons; ou bien encore celle-là à la racine d'un arbre, et celle-ci à l'arbre tout entier, branches, feuilles, fleurs et fruits; ou enfin la première au fondement d'un édifice, et la seconde à l'édifice lui-même. Ces comparaisons, nécessairement très indigentes, préparent tout de même l'intelligence à se former une idée vraie de l'attribut exhaustif d'infinie perfection. Il ne s'agit point de perfection qui, peu à peu, se réalise, de « l'infini du progrès », pour parler comme Ed. Le Roy, de l'Évolution créatrice d'un Bergson, de l'Idée en marche d'un Hegel... ; il s'agit de perfection éternellement en acte, et en plénitude d'acte, Ia, q. IV, a. 1. Il ne s'agit point de perfection limitée à telle ou telle catégorie, mais bien de perfection qui embrasse tout ce qui existe et tout ce qui peut exister de perfections. Car tout ce qui existe de perfections dans les êtres, provient de Dieu première et universelle Cause, participe à Dieu qui, étant l'Être même, renferme éminemment en lui « toute la perfection de l'Être », et donc, tout ce qui en découle et s'y rattache, par un lien d'appartenance, Ia, q. IV, a. 2. Enfin, il ne s'agit point de réalisation finie de l'ensemble des perfections existantes ou possibles, mais de réalisation infinie, *quo major cogitari nequit*, pour adapter une formule anselmienne. Perfection exhaustive réalisée en acte et sur le mode infini, telle est la thèse de l'infinité divine. Peut-on la démontrer avec certitude ? Oui, à condition de se montrer sévère sur le choix des preuves, et aussi, de ne pas s'en laisser imposer par des difficultés de pure imagination verbale. Sévère sur le choix des preuves, en éliminant celles qui, participant aux lacunes de tel ou tel système, ne bénéficient point encore de l'entière évidence. S'en laisser imposer par des difficultés verbales, serait tenir compte, par exemple de la suivante : Soit, vous prou-

vez que Dieu est la plénitude actuelle de l'être, l'être le plus grand qui se puisse penser, mais non que cette plénitude souveraine est infinie. Cette objection est purement verbale; à la vraie notion d'infinie perfection qui ne peut rien signifier d'autre que l'absolue plénitude de l'être, elle substitue je ne sais quelle imagination prise de l'ordre quantitatif. Venons aux preuves.

La *première* est d'origine psychologique et a l'avantage de maintenir le contact de nous à Dieu. Elle requiert, pour rendre tout ce dont elle est capable, plus de contemplation aimante de l'âme, que de virtuosité dialectique. Saint Thomas l'exprime en ces quelques lignes : « Notre esprit, en pensant quelque chose, porte au delà du limité; car, il peut toujours concevoir un objet plus grand que tout objet fini. Mais cette portée *transfinie* de notre esprit serait vaine si aucun intelligible infini n'existait. Il en existe donc un plus grand que tout, et nous l'appelons Dieu. » *Contra Gent.*, I, 43. De même, et par voie d'immédiate conséquence, notre volonté peut-elle toujours désirer, aimer, au delà de tout bien fini. Et cette portée *transfinie* du vouloir serait vaine, donc sans raison suffisante, s'il n'existait aucun bien infini. Toute notre nature mentale serait ordonnée à un néant d'objet, s'il n'existait une Réalité en qui se trouvent réalisés le vrai et le bien universels ou transfinis. Cette Réalité ne peut être que l'Esprit infiniment vrai et bon. C'est là prouver d'emblée Dieu sous la caractéristique d'infinitude.

L'infinie perfection se déduit directement de l'aséité. Nous employons, pour exposer cette *seconde* preuve, la fameuse formule par laquelle Anselme définissait Dieu : *ens quo majus cogitari nequit.* L'être le plus grand qui se puisse penser, est infiniment parfait; or, l'être par essence est le plus grand qui se puisse penser; donc il est infiniment parfait. La majeure est évidente. La mineure le devient à quiconque veut bien réfléchir à ce que c'est qu'être par essence, et qu'il est impossible de concevoir une manière plus excellente d'être, ou, si l'on préfère, de ne pas concevoir que c'est la manière d'être la plus haute qui se puisse penser. Car si l'être par essence n'était pas infiniment parfait, une manière d'être plus excellente que la sienne se pourrait et se devrait penser. Saint Thomas l'a dit avec cette austère simplicité qui le caractérise : « Tout ce qui possède une perfection, est d'autant plus parfait, qu'il y participe plus pleinement. Mais il n'est pas de manière, et il est impossible d'en concevoir, de participer plus pleinement à une perfection que de l'avoir par essence. Impossible donc de penser quelque chose de meilleur et de plus parfait que Dieu, » *Contra Gent.*, I, 43.

Une *troisième* preuve tirée encore de l'aséité, mais en procédant par l'absurde, peut se formuler ainsi. Si l'être par essence n'était pas infiniment parfait, quelque chose existerait ou serait possible indépendamment de lui, quelque chose qui ne serait pas *compris* de la façon la plus excellente qui se puisse penser, dans sa nature; or, c'est là une supposition absurde; donc il est absurde de supposer que l'être par essence n'est pas infiniment parfait. La majeure est adéquate, car si rien n'existe ou n'est possible qui ne soit compris en Dieu de la manière la plus excellente possible, il est infiniment parfait, par définition. Mineure : ce quelque chose qui existerait ainsi, indépendamment de l'être par essence, existerait par hypothèse, et n'existerait pas, car en dehors de l'aséité, il n'y a que contingence. Or toute existence contingente est participée de l'existant par essence, donc nécessairement donnée en lui de la façon la plus excellente qui se puisse penser. De même, ce quelque chose qui serait possible indépendamment de l'être par essence, serait possible, par supposition, et ne le serait point en fait, car la possibilité requiert l'Être nécessaire comme fondement ultime. Voir plus haut la preuve de Dieu par la possibilité des êtres. Un peu austère dans sa forme, cet argument est apodictique. Dieu est bien la plénitude actuelle et souveraine de l'être, infiniment parfait. De ce sommet de la théodicée, tout devient relativement aisé, du moins en ce qui concerne la démonstration. Aussi, n'avons-nous pas craint de nous y attarder.

2° *Les attributs divins.* — 1. *Vue d'ensemble.* — Il résulte de l'infinité de Dieu que toute perfection existante, ou seulement possible, lui doit être attribuée au degré infini. Les perfections de l'ordre matériel, impliquant un mode limité de réalisation, ne lui conviennent point formellement; il n'est ni corps, ni corporel, Ia, q. III, a. 1-2, mais « nécessairement sa déité, sa vie, et tout le reste », a. 3-7. Tout le reste, c'est-à-dire toutes les perfections de l'ordre spirituel dont le mode de réalisation peut être infini, et qui l'est de fait en lui. Il est intelligence et volonté, esprit, donc personne souverainement parfaite. Un mot résume tout : il est l'Esprit. Et, dans l'Esprit, se trouvent à l'état pur toutes les perfections qui, selon notre façon de penser, découlent de la réalité spirituelle : sagesse, miséricorde, bonté..., et aussi toutes les perfections qui, *sur le plan créé*, se présentent à notre débile regard comme essentiellement *infra-spirituelles;* toutes celles de la matière brute, végétative et animale. Tout cela, en Dieu, est esprit, ou plutôt, l'Esprit. Comment cela se fait-il ? il faudrait, pour le comprendre, voir par le dedans l'Essence divine. Si nous le pouvions, elle ne serait plus divine. Si nous le pouvions, nous comprendrions comment il se fait que les attributs divins soient intérieurs les uns aux autres, et cela, jusqu'à s'identifier les uns aux autres, que Dieu soit ce qu'il a, que, selon l'heureuse expression du P. Sertillanges, *Saint Thomas*, t. I, p. 167, il soit « tout lui-même à lui seul », sans composition aucune, sans dispersion ou distension de son être; absolument *simple*. Celui qui comprendrait, par *intuition*, comment les attributs divins, grâce au coefficient d'infinitude, se nuancent les uns par les autres, ainsi, la justice par la bonté et réciproquement, celui-là *verrait* la solution de tous les problèmes métaphysiques ou moraux que pose la théodicée, par exemple celle du problème du mal. Nous devons nous contenter de la solution indirecte qui, au reste, est certaine. Voir MAL et PROVIDENCE.

2. *Valeur de notre connaissance de Dieu : analogie.* — Certains disent : la raison conceptuelle, le discours, ne peut rien savoir de Dieu. Car, « dans nos concepts, les limites sont essentielles » et nul ne peut « donner une définition pure de toute idée négative et limitative », Ed. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 143-144. Dans nos concepts à objet fini, les limites sont en effet essentielles, mais, après avoir formé ces concepts, par exemple celui d'intellection humaine, nous pouvons, sans pour autant tomber « fatalement dans je ne sais quel vague indéterminable », faire abstraction du mode humain et, en général, de tout mode limité de comprendre. Il nous reste l'idée générale d'intelligence. Définition formelle : prise de conscience de l'être. La définition générale du vouloir serait la suivante : jouissance consciente de l'être. Affecter du coefficient d'infinitude ces objets formels de l'intellection et du vouloir, est-ce donc les anéantir ? Au contraire, c'est les grandir sans mesure. P. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 514 sq. Nous ne *voyons* pas, il est vrai, le terme infiniment réel de cet agrandissement, mais grâce au caractère positif et formel du point de départ, nous en avons quelque connaissance et une connaissance certaine quoique imparfaite. Mais, ajoute M. Le Roy, la preuve que nous n'avons rien dans l'esprit, quand nous pensons Dieu comme Sagesse, ou comme Bonté, ou comme Justice, c'est qu'en lui, ces attributs s'identifient; la

distinction entre le *significatum* et le *modus significandi* est donc ici inopérante. Elle subsiste, répondrons-nous, et garde son sens, car, en s'élevant vers Dieu par l'ensemble et le détail des diverses perfections de l'être, nous nous faisons de lui une idée autrement nuancée, riche et juste, que si nous allions à lui par la voie d'une seule perfection. C'est qu'à « la pluralité de nos concepts répond quelque chose dans cette réalité qu'est Dieu, non qu'elle soit multiple, mais parce que sa perfection plénière fait qu'ils lui conviennent tous », S. Thomas, *I Sententiarum*, d. II, q. I, a. 3. Appliqués à Dieu, nos concepts conservent un sens et une valeur de vérité; à cette condition seulement, ils ont aussi valeur de vie. Si, du point de vue spéculatif, j'ignorais tout de Dieu, si, quand je lui applique l'attribut de Personne, ma pensée était entièrement vide, par quoi serais-je autorisé à poser l'affirmation suivante : *Il y en Dieu de quoi fonder, en ce qui nous concerne, le même groupe d'attitudes et de démarches qui, dans nos rapports avec un homme, se traduit par le concept de personnalité?* Le Roy, *loc. cit.*, p. 147.

La vérité sur la valeur de notre connaissance de Dieu tient dans la doctrine de *l'analogie*. Dieu, étant la cause première de tout notre être et de tout l'être des choses, a dû mettre en elles et en nous sa frappe, car « il est de la nature de l'agent de produire un effet qui lui ressemble, puisque chacun agit selon ce qu'il est en acte », *Contra Gentiles*, I, 29. Il n'a pu toutefois, car c'est impossible, réaliser des êtres identiques à lui, deux ou plusieurs plénitudes d'être ne se pouvant penser. Il n'a pu davantage réaliser des êtres de son espèce et n'ayant en propre que leurs *individuations* respectives, puisque, par son aséité et son infinité, Dieu exclut de soi la pluralité des individuations, qu'il est nécessairement *unique*. Par son *aséité;* en effet, existant par essence, il est *ce* Dieu par ce par quoi il est Dieu. Impossible, dès lors, de distinguer en lui *ce* Dieu de Dieu, comme on distingue cet homme, par exemple Socrate, de l'homme. Par son *infinité;* puisqu'ainsi « il embrasse en soi toute la perfection de l'être. Si donc il y avait plusieurs dieux, ils devraient différer, l'un ayant ce que l'autre n'aurait pas, » ce qui exclurait d'eux l'entière perfection. « Il est donc impossible qu'il existe plusieurs dieux », *S. th.*, Ia, q. XI, in c. *primo* et *secundo*. Conclusion : Les êtres ressemblent à Dieu par tout ce qu'ils sont, puisque tout est effet de Dieu; ils ne lui ressemblent que très imparfaitement, car il est nécessairement *unique*, au-dessus de toute espèce et de tout genre. De plus, comme le note saint Thomas, à la suite du pseudo-Denys, ce n'est pas Dieu qui ressemble aux créatures, ce sont res dernières qui lui ressemblent. La *relation* est essentielle, mais d'elles à Lui; point *mutuelle*. Cette analogie réelle commande l'analogie dans nos concepts; leur sens, pour autant qu'ils s'appliquent à Dieu et aux êtres, n'est ni *univoque, ni équivoque*, ni entièrement le même, ni entièrement autre; il est *analogue* ou imparfaitement semblable; similitude formelle dans le cas des perfections pures, virtuelle dans celui des mixtes. Ces concepts ne jouissent que d'une unité de relation ou d'analogie. Du point de vue ontologique, l'*analogatum princeps* est Dieu, car les perfections diverses lui conviennent *absolument et d'abord*, qui ne conviennent aux créatures que par *rapport à Lui*, comme participées de Lui et *ensuite*.

3. *Attributs négatifs.* — Le développement logique de cette étude sur Dieu, nous a amené, après explication diligente du constitutif métaphysique et physique (aséité et infinité) de l'Essence divine, à dire le nécessaire sur la simplicité et l'unicité de cette essence. Ces deux derniers attributs se conçoivent par voie de négation, plutôt que par voie d'affirmation; d'où la dénomination d'attributs négatifs qui convient aussi aux perfections d'immutabilité, d'éternité et d'immensité. Au contraire, la personnalité et ses déterminations d'intelligence et de volonté, se conçoivent-elles plutôt par voie d'affirmation causale. Au fond, les attributs constitutifs d'aséité et d'infinité les négatifs de simplicité, d'unicité, d'immutabilité, d'éternité et d'immensité, dûment élaborés et conclus, nous servent à munir de l'*exposant spécifiquement divin* les attributs positifs de personnalité intelligente et libre. Ainsi parvient-on à cheminer sûrement entre deux extrêmes, l'agnosticisme d'un Maïmonide ou d'un Ed. Le Roy et l'anthropomorphisme qui toujours risque de s'infiltrer dans notre science de Dieu.

Cause première du devenir des êtres, Dieu ne devient pas et ne peut réaliser en lui-même ou subir aucun changement. Déchéance ou progrès, changement de point de vue ou de dessein, tout cela lui est totalement étranger. Car tout cela suppose dépendance, mélange de puissance et d'acte, composition et finitude; toutes misères indignes de Lui. *Immutabilité*, non d'indigence et d'inertie mais qui résulte de sa souveraine plénitude d'être et de vie; immutabilité qui se concilie entièrement avec ses interventions créatrices, coopératrices et providentes; spécialement avec sa volonté d'exaucer nos prières, car il en a tenu compte dans l'éternelle lumière de son plan créateur. Ia, q. IX, a. 1-2. Voir PROVIDENCE. Immuable par essence, Dieu n'a pu commencer d'être et il ne peut finir; mais, de plus, la vie ne lui est pas dispensée, comme goutte à goutte, dans ce continu *fluent* du temps qui constitue la durée des réalités corporelles. Quant à la durée des natures spirituelles, dont seule la révélation chrétienne nous garantit l'existence, les anges, elle échappe à la succession continue; pourtant, une certaine « mutabilité de choix, d'intellections, d'affections et de lieux, originale bien entendu, » lui est adjointe, Ia, q. X, a. 5. D'où, pour la signifier, le choix du mot *ævum*. Quoiqu'il en soit de cette durée angélique qui nous est mal connue, celle de Dieu exclut absolument toute succession, même adjointe; ce qu'exprime admirablement la formule de Boèce reproduite par saint Thomas : *æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*. Dieu, parce qu'il est infiniment simple et absolument immuable, jouit, dans un éternel présent, de la plénitude de sa vie; il est *éternel*. Et il est *immense*, aussi, c'est-à-dire, présent, non seulement en toutes choses, partout, et par tout lui-même, mais aussi en tout ce qui n'est pas et qui sera, en tout ce qui n'est pas mais qui serait s'il le voulait, en tout ce qui n'est pas mais qui pourrait être. Rien n'échappe à son regard, à sa puissance, à sa toute-puissante causalité, car il est l'infinie perfection.

4. *Attributs positifs.* — Nous les concevons à partir des perfections *pures* qui se prennent de la personne humaine envisagée dans son principe formel, l'âme douée d'intelligence et de volonté; l'esprit. Un être personnel est, comme tel, une substance individuelle, complète, raisonnable, tout entière en soi et à soi. Personnalité dit un *minimum* d'autonomie, sans exclure le degré suprême d'aséité; elle est donc perfection pure, et, à ce titre, se doit attribuer à Dieu formellement et sur le mode infiniment parfait. Subsistant, Dieu est en soi et à soi, pleinement. Il est l'infinie et souverainement indépendante conscience de soi et, en soi, de tout le reste; il est la suprême intelligence et la suprême intellection. Il se comprend par soi et en soi, épuisant toute son intelligibilité qui est parfaite, au point que son intellection de soi est son essence même et son être. Ia, q. XIV, a. 1-4. Il comprend tout le reste, le créé et le créable, l'existant et le possible, et, la science qu'il en a, par mode de *vision* ou de *simple intelligence*, est absolument exhaustive. Rien ne lui

échappe, détails ni ensembles; il connaît tout par son essence et dans son essence, cause exemplaire adéquate. Son essence, prise absolument, est donc objet *primaire* de sa science; le reste, existants et possibles, est objet *secondaire*. Il embrasse tous les existants, passés, présents et futurs, dans la plénitude simultanée de son éternel regard; il embrasse tous les possibles, car, connaissant parfaitement son essence, il sait l'infinie diversité de son imitabilité *ad extra*. Iª, q. XIV entière. Ainsi, rien de limitant dans la conscience *intellectuelle* de Dieu, l'objet de conscience et le sujet conscient étant la même infinie Réalité. Aucune limitation ne peut lui venir, non plus du côté de l'objet secondaire, puisque ce dernier résulte de la conscience divine, sans la déterminer aucunement. Les objections modernes, pour la plupart renouvelées de Plotin, tombent pour qui se donne la peine de réfléchir à ce qui vient d'être exposé de façon très succincte.

Rien, d'ailleurs, ne limite la conscience *affective* de Dieu. Il s'aime par essence et n'aime le reste, c'est-à-dire l'ensemble des possibles et des existants, que par et dans sa propre essence. L'aimé est infini, infini également celui qui aime. Quant aux aimés secondaires, ils dépendent de la divine conscience, sans la mouvoir en rien. Iª, q. XIX.

II. Dieu considéré dans son activité créatrice. — La doctrine de la création est contenue en germe, et même plus qu'en germe, dans notre exposé des preuves de l'existence de Dieu. Il nous reste surtout à préciser la notion de création, celles de conservation et de concours qui en dérivent. Il nous reste aussi, en approfondissant les points acquis, à établir la thèse de la création et ses corollaires.

1° *Créer* c'est produire, mais de rien; c'est produire le tout de ce que l'on produit, toute la substance concrète, sans présupposer quoi que ce soit : *Creatio... est emanatio totius esse... ex non ente, quod est nihil*, Iª, q. XLV, a. 1. Le créateur ne tire son effet d'aucune matière préexistante, il ne transforme pas, mais produit, avec une spontanéité et une indépendance souveraines, le tout de ce qu'il produit. Le concept de création n'est point immédiatement abstrait de notre expérience, et, nous ne pouvons, *d'emblée*, ni en affirmer, ni en nier la valeur objective. Mais, s'il n'est pas un produit de l'expérience humaine, il en est un postulat certain. Car, en fait, Dieu a créé le monde, matière et esprit. Pour les âmes humaines, en particulier, c'est chose démontrée plus haut. Et le monde sensible, lui aussi, a été produit par Dieu, de toutes pièces. Une *première* preuve se prend du monde lui-même : ou il est Dieu, ou il n'est pas Dieu; le dire Dieu, c'est nier l'évidence des preuves multiples de sa contingence et de la nécessité du Premier être, ou bien identifier contingence et nécessité; avouer qu'il n'est pas Dieu, c'est logiquement reconnaître sa *totale* dépendance, donc sa création. Car, si sa dépendance n'était pas totale, quelque chose en lui serait par soi et éternellement nécessaire, comme le veut le *dualisme*. Mais l'aséité enveloppe l'infinie perfection, la simplicité, l'unicité, l'immutabilité, l'éternité et l'immensité, comme on l'a démontré. Donc si un seul élément du monde existait par essence, le monde entier serait infiniment parfait, simple, immuable...; ce qui est évidemment faux. Donc aucun élément du monde n'est par essence; il est tout entier participé de Dieu, créé. Voir Panthéisme. Une *seconde* preuve se prend du côté de Dieu, supposé qu'il existe comme cause première des êtres; ce qui a été démontré. Dieu a produit le monde; or il n'a pu le produire que par création; donc... La majeure résulte des arguments de l'existence de Dieu; la mineure, de ce qu'une production non créatrice serait nécessairement *conditionnée* par la nature nécessaire des éléments qu'elle transformerait ou organiserait. Ainsi, le *dualisme* répugne-t-il, non seulement du côté du monde, mais encore du côté de la première cause. Dieu a créé le monde par libre choix, selon ses idées exemplaires, et pour se donner : *intendit solum communicare suam perfectionem quæ est ejus bonitas* », Iª, q. XLIV, a. 3 et 4. Seul Dieu peut créer, car seul il peut agir de façon absolument spontanée et indépendante, car seul il possède la science de simple intelligence ou des divers modes d'imitabilité de son essence; seul, écrit saint Thomas, il a prise sur l'être même, Iª, q. XLV, a. 5.

2° Dieu *conserve* les êtres en leur continuant l'influence créatrice sans laquelle, natures essentiellement contingentes, ils cesseraient de subsister. Car « seul Dieu est par essence... toute créature existe par participation », Iª, q. CIV, a. 1. Il leur est essentiel de n'exister que par participation à l'Être divin, Dieu lui-même ne pouvant faire qu'ils persévèrent dans l'existence autrement que par cette participation continuée.

3° Les créatures agissent, avec ou sans libre arbitre. Et leur agir, s'il n'est pas un être, est de l'être, « ens entis »; il introduit donc du nouveau. Ce surcroît *accidentel* d'être provient sans doute, en quelque manière, des causes secondes; provient-il *immédiatement* d'elles seules ? Il faut répondre non, car si ce surcroît d'être qu'est l'accident provenait immédiatement de la seule cause seconde, celle-ci, *au moment même de son action*, n'agirait pas en tant que dépendante de la cause première, donc elle n'agirait pas comme cause seconde, ce qui est impossible. Même preuve autrement formulée : Si, *au moment où elle agit*, la cause seconde, déterminée ou libre d'ailleurs, ne participait pas, pour l'acte même qu'elle réalise, à l'influence première de Dieu, elle se donnerait à elle-même ce qu'elle n'a pas encore; ce qui est évidemment inintelligible. En toute opération des agents créés, Dieu crée, l'homme modifie, transforme, spécifie : *Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur et ideo ejus similitudinem imitatur effectus. De potentia*, q. I, a. 4. Voir, pour plus de détails, l'explication très poussée du P. Sertillanges, *Saint Thomas*, 2e édit., t. I, p. 255 sq. La question de la motion divine offre une difficulté spéciale dans le cas des causes libres. Elle sera traitée, du point de vue absolu, dans l'art. Providence. Voir aussi Banez, Molina. Dans cette question particulièrement délicate, comme dans toutes les autres qui concernent Dieu, il faut veiller à éliminer de sa pensée les infiltrations toujours à craindre de l'anthropomorphisme.

N.-B. — L'article que nous achevons a été conçu et rédigé d'un point de vue strictement philosophique. Le présent appendice a pour but de signaler quelques points définis ou enseignés par l'Église catholique, relativement à Dieu. Nous renverrons aux n. du *Thesaurus* Cavallera, 1920, = T, et à l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart, 11e édit., = E.

La seule raison humaine peut, à partir du créé, *connaître* Dieu avec certitude, T. 6, E. 1806; c'est défini. Elle peut le *démontrer;* ce n'est pas défini mais enseigné, contre Bautain et Bonnetty, dans *Pascendi* contre les modernistes et dans le serment anti-moderniste (1910) T. 7-12, E. 1622, 1649, 2145.

Nous ne pouvons, sur terre et naturellement, *voir* Dieu, ni des yeux du corps, ni de ceux de l'âme; point non défini, mais de doctrine catholique. — Il est théologiquement certain que l'athée *positif* ne peut rester tel, sans péché, durant toute sa vie. Cela se déduit avec certitude de la doctrine catholique, d'après laquelle Dieu veut le salut de tous les adultes.

Relativement à plusieurs des attributs de Dieu, divers points avaient été précédemment enseignés ou

définis. Le concile du Vatican, à son tour, s'exprime ainsi : *Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorəm ac dominum cœli et terræ, omnipotentem, æternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una, singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus...* T. 615, E. 1872-1784.

Cinq canons du même concile définissent : le 1er, que Dieu a créé les choses visibles et invisibles; le 2e, qu'il existe autre chose que la matière; le 3e, que le monde et Dieu n'ont pas même substance et essence; le 4e, que le réel n'est pas une émanation de Dieu, que l'essence divine ne devient pas tout, en se manifestant ou en se développant, que Dieu n'est pas l'être indéfini qui devient tout, en se déterminant; le 5e, que Dieu a créé toutes choses, les spirituelles et les matérielles, *secundum totam suam substantiam ex nihilo*, par un acte de libre choix. T. 616, E. 1801-1805.

S. Anselme, *Monologium, Proslogium, Liber pro insipiente, Liber apologeticus*, Migne, *P. L.*, t. CLVIII; S. Thomas, *Somme contre les Gentils*, I et II; *Somme théologique*, I, q. I-XXVI et XLIV-L; Billot, *De Deo uno et trino*, 6a ed., 1910; Hontheim, *Institutiones theodiceæ*, 1893; Schiffini, *Theologia naturalis*, 2a ed., 1894; de San, *De Deo uno*, 1894; Donat, *Theodicea*, 1914.

Descartes, *Méditations;* Leibniz, *Essais de théodicée;* Lessius, *Les noms divins*, trad. Bouix, 1882; Bossuet, *De la connaissance de Dieu...;* Caro, *L'idée de Dieu*, 7e édit., 1883; Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, 1905; Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain;* Belmond, *Dieu*, 1913; Piat, *De la croyance en Dieu;* Balfour, *L'idée de Dieu et l'esprit humain*, 1916, trad. Bertrand; Moisant, *Dieu*, 1907; Farges, *Idée de Dieu;* Koyré, *L'idée de Dieu dans la phil. de S. Anselme*, 1923; Bouyssonie, *Batailles d'idées*, 1923; Buysse, *Vers la croyance*, 1922; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, 3e édit., 1923.

Dict. de théol. cath., art. *Dieu, Création, Essence*; *Dict. apologét.*, art. *Agnosticisme, Dieu, Monisme, Panthéisme.*

Rev. de philos., 1924, p. 575-601, *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, par le P. Paul Gény; *ibid.*, janv.-févr. 1925, réponse du P. Sertillanges. Les diverses revues de philosophie renferment beaucoup d'articles intéressants et utiles sur Dieu.

Blaise ROMEYER.

CONFÉRENCES SUR DIEU. — Les conférences ou instructions sur Dieu sont, on n'en doute pas, innombrables. Dieu, c'est tout dans la religion, tout dans l'histoire, tout dans notre vie. C'est de lui que nous venons, par lui que nous subsistons, à lui que nous allons. Que serions-nous et que deviendrions-nous sans lui ? Il est notre tout maintenant, il sera notre tout dans l'éternité...

Bornons-nous à quelques conférences particulièrement célèbres.

1° *Lacordaire.* — En 1848, au lendemain de la révolution de février, Lacordaire parlait de Dieu à ses auditeurs de Notre-Dame. La première conférence de ce carême est une comparaison du théisme et du panthéisme. Il commence par remarquer que « Dieu est ici-bas le plus populaire de tous les êtres, tandis que le panthéisme est un système purement scientifique. » Et il interrompt sa comparaison, pour dire à son auditoire :

Vous l'avouerai-je, Messieurs : c'est la première fois depuis que je suis chargé du ministère de la parole divine, c'est, dis-je, la première fois que j'aborde cette question de l'existence de Dieu, si toutefois on peut l'appeler une question. Jusqu'ici je l'ai dédaignée comme inutile; j'ai cru qu'il ne fallait pas démontrer à un fils l'existence de son père, et que qui ne le connaît pas ne mérite pas de le connaître. Mais le cours de la pensée m'a contraint de vous en dire quelque chose; et toutefois, en faisant à l'ordre logique cette concession, je n'ai pas voulu vous laisser penser que j'eusse pour but de satisfaire au besoin de votre cœur, ni du peuple et du siècle où nous vivons. Grâce à Dieu, nous croyons en Dieu, et si je doutais de votre foi, vous vous lèveriez pour me repousser du milieu de vous; les portes de cette métropolitaine s'ouvriraient d'elles-mêmes sur moi, et le peuple n'aurait besoin que d'un regard pour me confondre, lui qui tout à l'heure, au milieu même de l'enivrement de sa force, après avoir renversé plusieurs générations de rois, portait dans ses mains soumises, et comme associée à son triomphe, l'image du Fils de Dieu fait homme... (*Applaudissements.*)

N'applaudissons pas, Messieurs, la parole de Dieu; croyons-la, pratiquons-la, c'est la seule acclamation qui monte jusqu'au ciel et qui soit digne de lui.

Je devrais finir, Messieurs, puisque vous m'avertissez de l'heureuse inutilité de mon discours. Permettez-moi cependant, avant de le clore, de rechercher pourquoi l'idée de Dieu est populaire, et si cette popularité ne serait qu'une vaine illusion du genre humain.

Nous avons dit que nous avions en notre pouvoir quatre moyens de vérification des doctrines : la nature, l'intelligence, la conscience et la société. Si donc l'idée de Dieu est légitime, elle doit puiser sa force dans ces quatre sources de lumière, tandis que le panthéisme y rencontrera nécessairement sa condamnation.

Suivent quelques brèves considérations. Et le conférencier conclut ou plutôt se résume :

Nous avons de Dieu une triple intuition : intuition négative dans la nature; intuition directe dans les idées de vérité et de justice; intuition pratique dans la société humaine La nature, en nous montrant des caractères incompatibles avec un être qui existerait par soi-même, nous fait remonter jusqu'à sa source; les idées de vérité et de justice nous nomment Dieu, sans qui elles ne seraient rien; la société humaine, qui ne peut se passer de lui, nous prouve son existence par sa nécessité...

Depuis que Lacordaire parlait ainsi, nous avons, hélas! fait du chemin, et il est devenu nécessaire de démontrer aux masses populaires, autant si ce n'est plus qu'à l'élite intellectuelle, que Dieu existe, Dieu, c'est-à-dire l'Esprit parfait, créateur et souverain maître de toutes choses. On ne nous demande pas d'apporter des preuves multiples; mais il faut que celles dont nous étayons notre démonstration s'imposent à l'esprit par leur clarté et leur solidité.

2° *Monsabré.* — Comme son glorieux frère en religion, Monsabré a traité de Dieu dans la chaire de Notre-Dame. Mais lui l'a fait avec d'amples développements. Au cours des quatre carêmes 1873, 1874, 1875 et 1876, il a étudié, en philosophe et en théologien, l'existence de Dieu; son être, sa perfection et sa vie; son œuvre; enfin, son gouvernement. Plusieurs fois j'ai lu et je relirai encore avec plaisir ces pages toutes remplies d'une forte doctrine. Telle ou telle de ces conférences, la 5e par exemple sur « la personnalité de Dieu » (contre le panthéisme), ou encore la 12e sur « Dieu principe et fin », sont vraiment de toute beauté. Méditons pareillement du célèbre dominicain sa retraite pascale de 1875 : *La somme de nos devoirs.* Nous comprendrons mieux comment notre suprême devoir et notre suprême intérêt sont de connaître, d'aimer, de servir Dieu et, ainsi, d'obtenir la vie éternelle.

3° *M. d'Hulst.* — Dans le carême de 1892, Mgr d'Hulst a deux conférences, les deux premières, sur les preuves de l'existence du vrai Dieu. Trois voies, trois avenues conduisent à lui. 1. La raison, qui nous dit : « Il faut un support à l'ordre qui est dans le monde : ce support est l'intelligence de Dieu; il faut un support à l'existence des causes secondes, causes infirmes qui sont elles-mêmes des effets : ce support c'est l'énergie créatrice, c'est la puissance de Dieu...; il faut un support à toutes ces perfections relatives que sont les choses imparfaites : ce support c'est la perfection absolue de Dieu. » 2. « Devant l'intimation

impérieuse du devoir, la conscience affirme l'éternité de la loi, la vivante autorité du législateur. » 3. « Devant les naturelles expansions de l'amour, le cœur affirme l'existence de l'objet infiniment aimable, qui seul peut combler ses désirs. »

Avant d'exposer ces diverses preuves à Notre-Dame, Mgr d'Hulst les avait fait valoir déjà dans ses conférences de la salle Albert-le-Grand, en 1885, et sous une forme — du moins pour celles qui sont tirées de l'harmonie et de l'origine du monde — mieux adaptée peut-être à la mentalité de beaucoup de nos contemporains. On ferait bien, aussi, de lire à tête reposée les notes très substantielles qui, dans le volume des *Conférences de Notre-Dame* de 1892, se rapportent à la première conférence.

Je ne dis pas que tout cela soit également décisif : cf. J. Bricout, *Mgr d'Hulst apologiste*, Paris, 1919, chap. IV, *La défense du vrai Dieu*; mais à l'école d'un tel maître on ne peut que beaucoup profiter.

J. Bricout.

4. DIEU ET TRINITÉ (Iconographie). — Par essence, Dieu est unique et il est l'infini, d'où la difficulté de le représenter en l'enfermant dans le fini. Mais « un » en essence, il est aussi « triple » en personnes, ce qui permet aux artistes de tenter naïvement la double représentation et des trois personnes isolées et des trois personnes ne formant qu'un seul Dieu.

1° *Dieu le Père.* — Apparaît tard dans l'art. Jusqu'au XII^e^ siècle, le Fils se substitue au Père, même dans les actes qui sont attribués plutôt à ce dernier, telle la création du monde. Rares sont donc les portraits du Père et multiples ceux du Fils. Bientôt une main sort des nuages ou du ciel : main bénissante à trois doigts ouverts, rayonnante à chaque doigt, ou appliquée sur un nimbe crucifère; main agissante qui lance des rayons vers la Vierge (nombreuses Annonciations), soutient une couronne au-dessus du Fils, se tend vers Jésus montant au ciel ou se referme parfois sur cinq ou six justes tout petits dans la dextre puissante. Souvent le bras suit la main, entier ou en partie, notamment chez les mosaïstes.

Le XIV^e^ siècle ose montrer la face même de Dieu, mais le Père, au début, ressemble encore à son Fils. Peu à peu les différences se précisent, la barbe et les cheveux s'allongent et blanchissent, l'Éternel devient un vieillard de soixante à quatre-vingt ans, qui émerge en buste, du milieu des nuages, tête nue et nimbé.

Au XV^e^ siècle, c'est Dieu tout entier, qui apparaît avec les emblèmes de la souveraineté : en Allemagne, il porte la couronne fermée des empereurs; en France, la couronne fleurdelisée des rois. Bientôt il coiffe la tiare des papes, tel le Dieu vieilli et fatigué du Couronnement de la Vierge de Botticelli, et l'Éternel à la barbe brune des Van Dyck, au polyptique de Gand. Ici c'est la quintessence du Dieu qui réunit tous les pouvoirs : triple tiare à bandelettes des papes, sceptre à cinq fleurons de cristal et d'or des empereurs d'Occident.

Il est cependant, dès le XIV^e^ siècle, une figure plus attendrie de Dieu le Père. Tête nue, le chef blanc comme la longue barbe, il tient sur ses genoux le corps de son Fils mort et semble mesurer les effets de sa justice. C'est la « Passion du Père » consécutive à celle de la Vierge, (pietà ronde du Louvre). D'autres fois, à bout de bras, il soutient la croix où son Fils est attaché. L'Esprit volette alors de l'un à l'autre, semblant exprimer le consentement de tous à l'œuvre de la Rédemption.

La Renaissance a créé le Dieu puissant et redoutable dont le froncement de sourcils fait mouvoir le monde. Michel-Ange, à la Sixtine, le montre créateur de la lumière et de l'homme; chez Raphaël, aux Stanze, il apparaît à mi-corps, isolé dans sa gloire (Dispute du Saint-Sacrement), les anges s'écartent et de larges rayons voilent les séraphins. Les artistes l'aimeront ainsi, mais sans avoir ce respect profond. Le plus souvent, entouré d'angelots, Dieu interviendra en un vol rapide et tumultueux dans des scènes telles que l'Annonciation : Lotto (XVI^e^ siècle), Poussin (XVII^e^), Mengs (XVIII^e^). Antoine Coypel (Chapelle du château de Versailles) le fera descendre sur les nuées comme un *Deus ex machina*, dans une attitude qui n'a rien de céleste. Comme toujours, le sentiment religieux du Moyen Age s'est émoussé à la Renaissance.

2° *Dieu le Fils.* — Voir article Christ et *infra*, 4°.

3° *Dieu le Saint-Esprit* est amour et intelligence, d'où son double rôle dans la Trinité et auprès des hommes. Mouvement rapide, lumière de l'esprit, feu des âmes, apparu au baptême du Christ sous forme de colombe et en langues de feu au Cénacle, il n'est représenté dans l'art que sous ces divers attributs. Les langues de feu se trouvent dès le VI^e^ siècle, en la bible syrienne de « Rabula ». Dans le « Sacramentaire de Drogon » (X^e^ siècle), devenues de grandes lances, elles appuient sur le front des apôtres.

Les langues se retrouvent discrètes avec Angelico. Giotto les remplace par une pluie de fins rayons et Van Dyck (à l'Albertine) par de très larges rayons. La colombe se rencontre de bonne heure et en des circonstances non mentionnées dans l'Évangile. C'est ainsi qu'elle s'étale entre le Père et le Fils, plane au-dessus des apôtres, des saints, de la Vierge, descend sur un rayon à l'Annonciation, assiste au couronnement de Marie. Souvent, elle est nimbée d'or à croix rouge.

La forme humaine, enfin, a été donnée au Saint-Esprit malgré des prohibitions de l'Église. A la gauche de Dieu, c'est parfois un enfant, puis un jeune homme imberbe, ou un homme plus âgé quand vieillit le Père éternel. Maintes fois il tient un livre, plus rarement la colombe même. Cet anthropomorphisme se retrouve dans la sainte Trinité.

4° *La Trinité.* — Le mystère de trois en un séul a vivement préoccupé les artistes qui ont essayé de l'interpréter sous les deux formes : géométrique et humaine.

1. *Formules géométriques.* — La plus simple est le triangle qui réunit trois angles en une seule aire. Sur cette donnée rigoureusement géométrique, les artistes ont laissé aller leur imagination : triangle portant au milieu le nom de Jéhovah et, plus tard, l'œil qui voit tout, — triangle inscrit dans un cercle rayonnant, figure de l'éternité. Puis c'est le nimbe triangulaire auréolant Dieu et le triangle que mesure Dieu assis dans un large cercle ou que montrent le Père et le Fils, tandis que plane l'Esprit. Le cercle, lui aussi, a son rôle. Du XIII^e^ au XVI^e^ siècle, trois cercles enlacés l'un dans l'autre et portant chacun une syllabe du mot *Unitas* représentent la Trinité. Avec des combinaisons de triangles, de cercles, et de formes anthropomorphiques, on en arrive à des inepties et des inconvenances que le pape Urbain VIII défend en 1628.

2. *Représentations humaines.* — Jusqu'au IX^e^ siècle, elles sont isolées et symboliques : l'Agneau figure le Christ; la Colombe, l'Esprit; la main, Dieu le Père. A Saint-Jean de Latran, au-dessus de la croix gemmée et de la colombe, le Père apparaît en buste et tête nue. Du XII^e^ au XV^e^ siècle, avec retour au XVI^e^, on rencontre des Trinités anormales : un seul corps et trois têtes soudées, mais distinctes — trois têtes en un seul crâne — trois visages avec deux yeux, toutes choses qui firent l'objet de la défense pontificale.

Plus touchante était la conception des « trois personnes égales en toutes choses » (Fouquet, Musée de Chantilly), et plus perceptible aux intelligences humaines, celle qui a prévalu distinguant le Père sous la

forme d'un majestueux vieillard, le Fils, jeune et laissant voir ses plaies glorieuses, et le Saint-Esprit volant en blanche colombe avec les ailes de l'amour.

Édouard Didron, *Histoire de Dieu*, Paris, 1843; Émile Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, 5^e édit., 1923; *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France*, 2^e édit., 1922.

Cécile JÉGLOT.

1. DIMANCHE (dans la Liturgie). — I. Notes historiques. II. L'office et la messe du dimanche dans la liturgie actuelle. III. Sanctification du dimanche.

I. NOTES HISTORIQUES. — L'institution du dimanche est essentiellement une institution liturgique. Aux origines, à ce qu'il semble bien, aucun précepte de chômage n'y est annexé; le repos du dimanche s'introduira lentement, d'abord à titre de pratique libre et plus tard seulement à titre de précepte; encore faut-il observer qu'il a comme premier but de sauvegarder le culte. Au contraire, aussi loin que nous puissions remonter dans l'âge apostolique, nous constatons que la réunion liturgique du dimanche est un des traits distinctifs du christianisme naissant.

Saint Luc nous montre, au premier jour de la semaine, les fidèles de Troas assemblés autour de saint Paul pour la fraction du pain. Actes, XX, 7. Et dès avant la fin du premier siècle, la *Didachè* considère comme un devoir de rompre le pain et de rendre grâces au jour de Seigneur. Déjà cette expression jour du Seigneur se trouvait dans l'Apocalypse, I, 10, et s'appliquait bien, semble-t-il, au dimanche.

Dans sa célèbre lettre à Trajan (112) sur les chrétiens du Pont et de la Bithynie, Pline le Jeune rapporte qu'ils ont coutume de se réunir à jour fixe, *stato die*, et l'on admet généralement que ce mot est une allusion aux réunions liturgiques du dimanche. Au milieu du II^e siècle, saint Justin, dans son *Apologie*, trace le tableau de ces réunions; on ne s'étonnera pas que dans un écrit destiné aux païens, il donne au dimanche son nom païen de jour du soleil :

Le jour qu'on appelle le jour du soleil, tous, dans les villes et à la campagne, se réunissent dans un même lieu : on lit les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes, autant que le temps le permet. Quand le lecteur a fini, celui qui préside fait un discours pour avertir et pour exhorter à l'imitation de ces beaux enseignements. Ensuite nous nous levons tous et nous prions ensemble à haute voix. Puis, comme nous l'avons déjà dit, lorsque la prière est terminée, on apporte du pain avec du vin et de l'eau. Celui qui préside fait monter au ciel les prières et les eucharisties autant qu'il peut et tout le peuple répond par l'acclamation : *Amen*. Puis a lieu la distribution et le partage des choses consacrées, et l'on envoie leur part aux absents par le ministère des diacres. *Première apologie*, LXVII, trad. Pautigny.

Dans la seconde moitié du II^e siècle, Denys de Corinthe, répondant à une lettre du pape Soter, lui dit : « Aujourd'hui nous avons célébré le saint jour du Seigneur, et en ce jour nous avons lu votre lettre. » Dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, IV, XXIII. Avant la fin du III^e siècle, la *Didascalie* presse ainsi les chrétiens de sanctifier le dimanche : « Vous avez le Christ pour chef; selon sa promesse il vous est présent et se communique à vous. Ne vous méprisez donc pas vous-mêmes, ne séparez pas le Sauveur de ses membres, ne brisez pas et ne dispersez pas son corps, ne faites point passer avant la parole de Dieu les nécessités de votre vie temporelle; mais au jour du Seigneur, mettant de côté toutes choses, rassemblez-vous à l'église. Car quelle excuse donnera à Dieu celui-là qui ne vient pas en ce même jour entendre la parole du salut et se nourrir de l'aliment divin qui demeure pour l'éternité? » *Didascalia*, II, LIX, édit. Funk

Au siècle suivant, le compilateur des *Constitutions apostoliques*, reprenant les enseignements de la *Didascalie*, avertit qu'il faut chaque jour se réunir à l'église et prier :

Mais surtout le jour du sabbat (l'Orient a repris au IV^e siècle une certaine observance du sabbat) et en la résurrection du Seigneur le dimanche réunissez-vous avec plus de zèle, chantant l'hymne à Dieu qui a fait toutes choses par Jésus et l'a envoyé vers nous, et a consenti qu'il souffrît et l'a ressuscité des morts. Car que répondra à Dieu celui qui ne se réunit pas en ce jour pour entendre la parole de salut sur la résurrection; ce jour où debout nous accomplissons les trois prières en souvenir de celui qui ressuscita après trois jours; ce jour de la lecture du Prophète et de l'annonce de l'Évangile, de l'offrande de la victime et du don de la nourriture sacrée. *Constitutions apostoliques*, II, LIX, édit. Funk.

Les textes que nous venons de citer indiquent assez l'économie de ces réunions dominicales; elles comportent notamment l'homélie, la messe, la communion. On a remarqué aussi l'étroite union entre la célébration du dimanche et le souvenir de la résurrection de Jésus; c'est la résurrection qui, dès les temps apostoliques, a consacré le premier jour de la semaine, en a fait le jour du Seigneur. Innocent I^er peut écrire à Decentius d'Eugubium : « Nous célébrons le jour du Seigneur, à cause de la vénérable résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, non seulement à Pâques, mais aussi toutes les semaines. » *P. L.*, t. XX, col. 555.

On ne s'étonnera pas après cela que la résurrection fût spécialement évoquée dans la liturgie dominicale, au moins en Orient. La pèlerine Ethérie, dans sa *Peregrinatio*, rapporte qu'à Jérusalem, tous les dimanches, à la fin de l'office matinal, l'évêque en personne, prenant le livre des Évangiles, lisait la résurrection du Seigneur. On peut supposer que la lecture commençait par le récit de la mort, car Ethérie ajoute ce détail : « Quand l'évêque commence à lire, telle clameur et gémissement éclate de tous les hommes et telles larmes, que le plus dur serait ému aux larmes, de ce que le Seigneur a tant souffert pour nous. » Les liturgies de l'Orient ont conservé le dimanche une évocation spéciale de la résurrection.

Le souvenir de la résurrection donna encore au dimanche son caractère d'allégresse. De tout temps le jeûne fut considéré comme incompatible avec l'observance dominicale. Il semble que de bonne heure, ce jour-là, les chrétiens aient aimé revêtir des habits de fête. Dans la liturgie elle-même, comme l'observent les *Constitutions apostoliques*, on ne prie pas à genoux, mais debout. Déjà Tertullien l'avait remarqué dans le *De corona* : « Nous estimons que le jour du Seigneur il est interdit de jeûner et d'adorer à genoux. Nous jouissons de la même liberté du jour de Pâques jusqu'en Pentecôte. » Et saint Augustin dans sa réponse aux questions de Janvier sur les rites de l'Église explique qu'au temps pascal « nous prions debout, ce qui est un signe de la résurrection. Aussi le même usage s'observe-t-il tous les dimanches. » *Ep.*, LV, 28.

C'est le texte évangélique qui fixe au dimanche la résurrection. Il plut à la piété des Pères de fixer en ce même jour les grands événements de la Rédemption. Bona rapporte ces prérogatives du dimanche, d'après saint Léon le Grand, Origène, saint Basile, le vénérable Bède. Citons ce texte, qui ne résume pas des documents historiques, mais qui témoigne tout au moins de la dévotion chrétienne à ce sacré jour du dimanche :

En ce jour notre Seigneur daigna opérer les principaux mystères de notre foi. En ce jour en effet, comme les saints Pères l'observent, la naissance d'une nouvelle lumière illustra l'origine du monde. En ce jour nos pères à pied sec passèrent la mer Rouge. En ce jour même ils reçurent le pain du ciel portant en soi toute délectation. Au commencement de ce même jour né de la Vierge, en ce dit jour le Christ fut plus tard baptisé, récréa les convives par l'eau changée en vin,

et par les cinq pains multipliés rassasia cinq milliers d'hommes. En ce jour il ressuscita des morts, et entré, portes closes au milieu de ses disciples, il leur donna l'Esprit saint, et le pouvoir de remettre les péchés. En ce jour la grâce de l'Esprit saint remplit des divins charismes les cœurs des disciples. En ce jour Jean vit cette merveilleuse vision, qui contient plus de mystères que de paroles. En ce jour enfin, croyons-nous, s'accomplira la résurrection générale et la rénovation du monde, quand ceux qui auront fait le bien iront à la vie éternelle, et ceux qui auront fait le mal au feu éternel. Bona, *De singulis partibus divinæ Psalmodiæ*, XVIII.

II. L'OFFICE ET LA MESSE DU DIMANCHE DANS LA LITURGIE ACTUELLE. — 1. *Solennité et caractère de l'office et de la messe du dimanche.* — Nous avons vu, au mot BRÉVIAIRE, comment dès les origines l'office du dimanche eut une physionomie spéciale; il est toujours particulièrement solennel et comporte notamment trois nocturnes et neuf leçons. La messe du dimanche se célèbre aussi plus solennellement que les messes fériales; hors les temps pénitentiels elle comporte le *Gloria in excelsis*, et toujours le *Credo;* le chœur exécute les chants communs, le prêtre chante la préface et le *Pater* sur un mode plus solennel.

Honorius d'Autun, dans sa *Gemma animæ*, II, 59, assure qu'après l'introduction dans l'office du symbole *Quicumque*, on le lut d'abord tous les jours, mais qu'ensuite il fut réservé au dimanche; il y a sans doute un rapport entre ce changement et l'idée que le dimanche est particulièrement consacré au mystère de la Trinité. Cette idée, inconnue de la liturgie romaine antique, se répand, semble-t-il, à partir du IX^e^ siècle. Vers ce temps, et en vertu de cette idée même, la préface de la Trinité est affectée à tous les dimanches; cette préface apparaît d'abord dans le sacramentaire grégorien, édition de dom Ménard, au dimanche en l'octave de la Pentecôte, mais c'est pour une messe dominicale, et non pour une fête de la Trinité. A la fin du XI^e^ siècle Bernold de Constance, dans le *Micrologue*, s'appuiera sur l'autorité du pape Alexandre II pour dire qu'il n'y a pas lieu de célébrer une fête de la Trinité puisqu'on la célèbre tous les dimanches.

2. *Privilège du dimanche.* — Le dimanche, qui est chaque semaine la fête du Seigneur, ne le céda tout d'abord qu'aux anniversaires les plus solennels. Nous lisons dans Bernold de Constance : « Suivant la coutume romaine, en tout dimanche nous satisfaisons à l'office ecclésiastique par l'office dominical, à moins que ne tombe ce jour-là une fête à grand concours de peuple comme la fête de saint Jean-Baptiste ou la fête de saint Pierre apôtre, pour lesquelles le peuple n'a pas moins coutume de se rassembler que pour le dimanche. » *Micrologue*, LXII, *De dominicali officio non facile prætermittendo.*

Mais le mouvement en faveur des saints changea cette règle. On admit peu à peu que toutes les fêtes doubles l'emporteraient sur les dimanches qui n'avaient pas d'*histoire* propre, c'est-à-dire une série propre, complète, de lectures et de répons à l'office des matines. Puis on sacrifia même les dimanches à histoire propre; seuls conservèrent leur privilège les dimanches de l'avent, de la septuagésime et du carême. Par les chapitres CXXIV, CXXXV et CXLI de l'*Ordo romanus XV* on peut voir qu'à la fin du XIV^e^ siècle le triomphe des saints sur le dimanche était un fait accompli.

Cet état de choses a duré jusqu'à la réforme de Pie X. Nous avons déjà dit, art. BRÉVIAIRE, que depuis cette réforme le dimanche garde son privilège, tant en occurrence qu'en concurrence, sur toute fête des saints qui n'est pas du rite de seconde classe. Les fêtes du Seigneur, même du rite double majeur, sont préférées au dimanche. Nous parlons ici des dimanches ordinaires ou dimanches mineurs. Quant aux dimanches privilégiés, de l'avent, de la septuagésime, du carême, nous rappelons les règles spéciales qui les concernent à propos des divers temps liturgiques.

III. SANCTIFICATION DU DIMANCHE. — 1. *Obligation de dire ou d'entendre la messe.* — Le dimanche et les jours de fêtes de précepte même supprimées, les évêques doivent célébrer la messe pour leurs diocésains. Les curés doivent célébrer la messe pour leurs paroissiens, et il convient, sauf empêchement légitime, que cette messe soit dite dans l'église paroissiale, pour que les paroissiens y assistent. Code, can. 339, 466.

Les dimanches et les jours de fêtes de précepte encore en vigueur les fidèles doivent assister à la messe. Sauf indult spécial, l'assistance à la messe dans un oratoire privé ne satisfait pas au précepte. Can. 1249. Cette dernière prescription répond à une préoccupation ancienne de l'Église. Aux fidèles qui habitent très loin des cités épiscopales ou des paroisses, le concile d'Agde de 544, can. 21, permet d'assister à la messe, les dimanches ordinaires, dans les oratoires des villas; mais il interdit aux prêtres d'y célébrer la messe, aux fidèles d'y assister aux six plus grandes fêtes de l'année. Évidemment le concile d'Agde voulait qu'au moins en ces jours s'affirmât l'unité du troupeau autour du pasteur. C'est encore ce que l'Église veut aujourd'hui.

On demande assez souvent à quelle partie de la messe il est strictement requis d'assister pour ne pas manquer au précepte. Ce n'est pas d'aujourd'hui que la question est posée. Amalaire l'entendait poser déjà, comme il le rapporte non sans quelque impatience : *Solet vulgus indoctum requirere a quo loco totius officii missa inchoetur, ut si forte ad totum non occurrerit, possit scire quibus officiis se præsentari debeat sine retractatione. De ecclesiasticis officiis*, III, XXXVI. Amalaire, qui s'appuie lui-même sur saint Isidore, répond qu'à proprement parler la messe commence « quand les catéchumènes sont renvoyés », immédiatement avant l'offertoire, qu'elle s'achève avec la communion, et que celui qui assiste à la messe de l'offertoire à la communion remplit donc le précepte. Mais vraiment pour vouloir assister à la messe tout entière, pour vouloir ne rien perdre ni de la préparation, ni de l'action de grâces, ne suffit-il pas de croire au mystère de la messe? V. DIMANCHES ET FÊTES DE PRÉCEPTE.

2. *S'il suffit pour sanctifier le dimanche d'assister à la messe.* — En assistant à la messe on remplit la lettre du précepte. Pour en remplir l'esprit, pour sanctifier vraiment le dimanche, il faut tout d'abord faire de l'assistance à la messe un acte profondément religieux. Sur cette manière d'assister, non, de prendre part à la messe, voyez MESSE.

C'est le dimanche tout entier qui est le jour du Seigneur : il faut sanctifier la journée entière du dimanche, que tant de contemporains laïcisent. Il n'est pas conforme à l'esprit chrétien de donner à Dieu quelques instants, une demi-heure peut-être, et de consacrer tout le reste du jour à des divertissements profanes. Heureuse la paroisse où la foule chrétienne, fidèle héritière de la piété antique, chante les vêpres et même les complies!

Il faut enfin et surtout profiter du dimanche pour s'instruire de la religion. Précepte capital et si oublié. Combien de chrétiens désertent la messe où l'on prêche! Ajouterons-nous qu'en parlant de la prédication dominicale, nous entendons non les sermons à effet, mais les instructions solides et simples qui exposent la doctrine, racontent l'évangile, expliquent la liturgie. Le devoir de donner l'instruction religieuse qui incombe au pasteur, le devoir de chercher cette instruction qui incombe au fidèle ne constituent pas un précepte moins grave que celui de dire ou de suivre la messe du dimanche. Sans doute ce précepte reste indéterminé quant au temps où il se doit remplir. Mais en pratique, si on ne

le remplit pas le dimanche, il est bien à craindre qu'on ne le remplisse jamais. N'hésitons donc pas à le dire, l'enseignement dominical, à certains égards, n'importe pas moins que la messe. Il faut communier au Verbe de vérité avant de communier au Pain de vie.

H. Dumaine, *Dimanche*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie; Le dimanche chrétien, ses origines, ses principaux caractères*, Bruxelles, 1924; Villien, *Histoire des commandements de l'Église*, 2e édit., Paris, 1909.

Pierre Paris.

2. DIMANCHE (Pour le repos du). —

I. Mesures législatives. — Sans aller jusqu'à interdire de travailler le dimanche, comme le faisaient les ordonnances ou édits de l'ancien régime et la loi du 18 novembre 1814, — loi restée d'ailleurs inappliquée et définitivement abrogée par celle du 12 juillet 1880, — le Code du Travail, reproduisant la loi du 13 juillet 1906, défend aux industriels et commerçants de faire travailler ceux qu'ils emploient :

Art. 31. — Il est interdit d'occuper plus de six jours par semaine un même employé ou ouvrier dans un établissement industriel ou commercial (= art. 1 de la loi).

Art. 33. — Le repos doit être donné le dimanche (art. 2 de la loi).

En réalité, le repos hebdomadaire ou dominical n'est imposé à personne. Comme l'écrivait M. Fénelon Gibon dans le *Dict. apologétique*, t. I, col. 1095 sq., « d'une part, le patron peut, sans être exposé aux sanctions de la loi, tenir son établissement ouvert, au jour fixé pour le repos hebdomadaire, et en continuer l'exploitation soit seul, soit avec l'aide des membres de sa famille non salariés. D'autre part, l'ouvrier pourra disposer du jour de repos comme il l'entendra; il aura même la possibilité de travailler dans un établissement similaire à celui où il travaille habituellement, si le repos y est organisé par roulement. »

Néanmoins, la loi de 1906 consacre le principe de la possibilité du repos hebdomadaire pour les employés et ouvriers. Semblablement, la Charte internationale du Travail en 1921 (Traité de Versailles, art. 9) demandait qu'on adoptât d'urgence « un repos hebdomadaire de 24 heures qui devrait comprendre le dimanche. » Et les mœurs tendaient à s'accommoder peu à peu d'un régime légal aussi justifié.

Malheureusement, peut-on dire sans exagération, l'article suivant de la loi de 1906 et du Code du Travail vient apporter au principe bienfaisant du repos hebdomadaire et dominical de trop grandes facilités de dérogation. D'après cet article, « lorsqu'il est établi que le repos simultané, le dimanche, de tout le personnel d'un établissement serait préjudiciable au public ou compromettrait le fonctionnement normal de cet établissement, le repos peut être donné, soit constamment, soit à certaines époques de l'année seulement, ou bien : *a*) un autre jour que le dimanche à tout le personnel de l'établissement; *b*) du dimanche midi au lundi midi; *c*) le dimanche après-midi avec un repos compensateur d'une journée par roulement et par quinzaine; *d*) par roulement, à tout ou partie du personnel. » De ces dispositions il faut particulièrement regretter celles qui permettent de déjouer le contrôle ou celles qui ne permettent pas au travailleur de se reposer en même temps que sa famille.

Ces facilités de déroger au repos hebdomadaire, lit-on dans le *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières*, publié par la Société de Saint-Vincent de Paul, Paris, 1923, p. 285, aboutissent à ce que le repos collectif du dimanche n'est généralement respecté que dans l'industrie (93 % des établissements); dans le commerce, en dehors de Paris et de Lyon, il n'est pratiqué que par 54,5 % des établissements, à Paris et à Lyon que par 36 %. C'est un résultat notoirement insuffisant.

Encore ces chiffres pourraient-ils, d'un jour à l'autre, devenir moins favorables. L'art 36 du Code du Travail, reproduisant l'article 8 de la loi du 13 juillet 1906, décide, en effet, que « l'autorisation accordée à un établissement doit être étendue aux établissements de la même ville faisant le même genre d'affaires et s'adressant à la même clientèle. Le directeur d'un grand magasin de Paris, celui de la Samaritaine, a réclamé le droit de s'en prévaloir et, par arrêt du 29 novembre 1912, le Conseil d'État a reconnu son droit. Du jour où les grands magasins voudraient mettre à profit cette jurisprudence, une nouvelle brèche plus grave que les autres serait encore faite à l'institution.

On peut cependant signaler, comme un progrès, la loi du 4 avril 1914, qui réglemente le repos hebdomadaire aux Halles centrales de Paris. Le jour de la fermeture pour chaque genre de commerce sera fixé par arrêté du préfet de police; il sera le même pour tous les établissements faisant la même commerce et s'adressant à la même clientèle. L'application de la loi devient ainsi beaucoup plus facile à contrôler.

II. Action catholique. — « *Les exceptions autorisées*, écrivait M. Gibon, *art. cit.*, voilà par où pèchera toujours une législation réglementant le repos du dimanche. Si mince que soit la fissure, l'égoïsme et la cupidité auront tôt fait de l'élargir et de vider les meilleures lois. C'est pourquoi, à côté de l'action législative, il y a place pour l'action morale et religieuse. »

Depuis une trentaine d'années surtout, l'action catholique s'est manifestée, à cet égard, par de vigoureuses campagnes de presse ou de conférences, la constitution de ligues, l'intervention des unions paroissiales, des enquêtes de cercles d'études, la diffusion de tracts, etc. Les ligues sociales d'acheteurs et d'autres associations ont obtenu de bons résultats. On en obtiendrait d'excellents si nous avions tous à cœur de mettre en pratique les résolutions que le cardinal Dubois suggérait aux comités paroissiaux de son diocèse, après le grand meeting catholique de février 1922 réuni pour protester contre le rétablissement de la distribution postale du dimanche.

Voici quelques-unes de ces résolutions :

En ce qui concerne les postiers :

1° S'abstenir d'expédier des lettres, de téléphoner, de télégraphier, d'envoyer des pneumatiques, ou de faire aucune opération postale le dimanche, sauf le cas d'urgence ou de sérieuse nécessité.

2° Pour alléger les distributions dominicales actuellement existantes et travailler à les rendre inutiles, s'abstenir en principe, sauf le cas de nécessité, du dépôt de toute correspondance le samedi après midi.

En tout cas, et surtout, étant donné que la plupart des établissements industriels et commerciaux sont fermés le dimanche, ce qui rend sans utilité la distribution du courrier ce jour-là, demander à tous, particuliers, commerçants, industriels, de mettre sur les correspondances qui seraient expédiées le samedi, la mention : « Ne pas distribuer le dimanche. »

En ce qui concerne le commerce en général :

1° Saisir toutes les occasions, réunions de l'Union paroissiale ou autres semblables, pour rappeler la grave obligation de respecter le repos dominical et de s'abstenir de ce qui empêche autrui de les respecter, notamment achats le dimanche. Faire écho au rappel de ces principes que voudraient bien faire en chaire Messieurs les curés.

2° Demander aux comités paroissiaux et unions paroissiales d'établir des listes blanches où figurent les commerçants qui ferment leurs magasins de dimanche (exception faite pour les maisons d'alimentation), et faire distribuer ces listes à la porte de l'église ou par tout autre moyen qui sera jugé convenable. Les faire également publier dans le bulletin paroissial. — S'abstenir soigneusement de toute liste noire.

Agissons nous-mêmes, prêchons d'exemple. Reposons-nous le dimanche et n'oublions pas de le sanctifier : cette action personnelle et notre exemple contribueront, autant peut-être que les mesures législa-

tives, à obtenir que le « jour du Seigneur », qui est aussi le « jour de l'homme », soit observé comme il doit l'être.

J. Bricout.

3. DIMANCHES ET FÊTES DE PRÉCEPTE. — Nous voudrions expliquer ici le troisième commandement de Dieu : « Les dimanches tu garderas en servant Dieu dévotement; » ainsi que les premier et deuxième commandements de l'Église : « Les fêtes tu sanctifieras qui te sont de commandement; — les dimanches messe entendras et les fêtes pareillement. » Après un bref historique, nous étudierons la partie positive de ces commandements (assistance à la messe), et leur partie négative (abstention des œuvres serviles).

I. Historique. — 1° De droit naturel, il convient que l'homme consacre à Dieu (à l'adorer, à le remercier, à le prier) une partie de ce temps qu'il reçoit de son Créateur. Il convient aussi que l'homme, être social, s'unisse à ses semblables pour rendre à Dieu, à certains jours, le culte public qui lui est dû.

2° Sous la loi ancienne, Dieu avait prescrit à son peuple de sanctifier le *sabbat* ou samedi de chaque semaine, surtout par l'abstention de tout travail, et de nombreuses fêtes assuraient le culte public et social des juifs.

3° Dès l'origine de l'Église, les premiers chrétiens consacrèrent le dimanche à la fraction du pain; mais il ne semble pas qu'ils aient brisé brusquement avec le sabbat juif. Ils tenaient seulement à avoir, à côté de l'antique sabbat, un jour consacré à des réunions exclusivement chrétiennes. La substitution se fit graduellement et sans à-coup. « C'est le dimanche qui a pris la place du sabbat, » écrit déjà saint Ignace, au début du IIe siècle (*Ad Magnes.*, IX). Des anciennes fêtes juives, les chrétiens ne conservèrent que Pâques et la Pentecôte où ils commémoraient la résurrection du Christ et la descente du Saint-Esprit, arrivées aux dates de ces deux fêtes. Mais chaque église y ajouta peu à peu le *dies natalis* de ses martyrs, les anniversaires de dédicaces, d'ordination et de funérailles d'évêques, les fêtes de confesseurs, etc. On célébra aussi les mystères de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des Apôtres, etc. Et ainsi se forma le cycle des fêtes célébrées avec les mêmes rites que le dimanche : réunion liturgique et souvent abstention du travail.

4° Le nombre de ces fêtes augmentant sans cesse, aux principales seulement fut maintenue l'obligation du chômage et de l'assistance aux offices.

II. Discipline actuelle. — Elle est contenue dans les canons 1243-1249 du Code de droit canonique. Seule, l'autorité suprême dans l'Église peut établir, transférer, abolir des jours de fête de précepte. Les Ordinaires des lieux ne peuvent pas en établir d'une manière permanente, pour les territoires soumis à leur juridiction. Ils ne peuvent le faire que *per modum actus*, une fois en passant, et pour un juste motif. C. 1244. Les seuls jours de fête obligatoires dans l'Église universelle sont les suivants : tous les dimanches, et les fêtes de Noël (25 décembre), de la Circoncision (1er janvier), de l'Épiphanie (6 janvier), de l'Ascension, de la Fête-Dieu; de l'Immaculée-Conception (8 décembre), de l'Assomption (15 août), de saint Joseph (19 mars), des saints Pierre et Paul (29 juin) et de la Toussaint (1er novembre). Dans les pays où quelqu'une de ces fêtes aurait été légitimement abolie ou transférée, on s'en tiendra à l'usage actuel et on ne le modifiera pas sans en avoir référé au Saint-Siège. C'est ainsi qu'en France, nous n'avons — en dehors des dimanches — que les quatre fêtes d'obligation maintenues en 1802 par le cardinal Caprara, savoir : Noël, l'Ascension, l'Assomption et la Toussaint. Les fêtes patronales ne sont pas des fêtes de précepte : le Code permet aux Ordinaires des lieux d'en transférer au dimanche suivant la solennité extérieure. C. 1247.

A ces jours de fête est attachée une double obligation : celle d'entendre la messe, et celle de s'abstenir des œuvres serviles, des actes judiciaires, et aussi (à moins d'y être autorisé par une coutume légitime ou par un indult particulier) des marchés publics, foires, et autres contrats publics d'achat et de vente. C. 1248.

1° *Obligation d'entendre la messe.* — Pour satisfaire à cette obligation, il faut tout d'abord l'assistance *corporelle*, c'est-à-dire être présent de telle sorte qu'on puisse s'unir au prêtre qui célèbre et suivre ses actions. Il n'est pas nécessaire cependant de le voir, ni de l'entendre; il suffit de connaître les moments essentiels du sacrifice par les mouvements de l'assistance ou par le son de la clochette. « Assistent donc à la messe : ceux qui sont dans une chapelle, derrière l'autel, ou derrière un pilier; ceux qui sont dans la sacristie à condition qu'ils voient et entendent le prêtre; ceux qui sont hors de l'église, près de la porte d'entrée, et même ceux qui sont dans une maison voisine d'où ils puissent voir les cérémonies de la messe, pourvu que la maison soit à une très petite distance (pas plus de trente pas, d'après Lugo). » A. Boulenger, *La doctrine catholique*, fasc. 2, p. 52, Paris, 1923.

Il faut aussi une assistance *religieuse* : avoir l'intention, au moins implicite, de rendre un culte à Dieu, et y apporter au moins cette attention extérieure qui exclut toute action incompatible. « On ne peut donc lire des livres profanes, écrire, peindre, causer ou dormir durant une partie notable de la messe. Mais on peut réciter le chapelet, faire une lecture pieuse, et même probablement se confesser, surtout si la confession est courte et ne peut être différée. » A. Boulenger, *ibid.*

On satisfait à la loi en assistant à une messe célébrée dans n'importe quel rite catholique, soit en plein air, soit dans n'importe quelle église ou oratoire (public ou semi-public), soit même dans les chapelles funéraires privées érigées dans les cimetières, mais non pas dans les autres oratoires privés, à moins d'en avoir obtenu le privilège du Saint-Siège. C. 1249. Les indults accordant le privilège de l'oratoire privé énumèrent les personnes qui satisfont à la loi en assistant à la messe dans ces oratoires. Il faut y ajouter le célébrant lui-même et aussi le servant, au moins s'il n'y a pas parmi les personnes privilégiées quelqu'un qui puisse commodément servir le messe.

C'est la messe *entière* qu'il faut entendre. Sans doute on ne commet de faute *grave* que si l'on omet une partie importante (soit à cause de la longueur, soit à cause de la dignité de la partie omise), mais on ne satisfait pas complètement à la loi en n'assistant pas à la messe entière (depuis *in nomine Patris* jusqu'au dernier évangile exclusivement). Ce serait une faute *grave* d'omettre les parties suivantes : du début de la messe jusqu'à l'offertoire inclusivement; — du début jusqu'à l'évangile exclusivement si on omet également tout ce qui suit la communion du prêtre. Il y aurait aussi faute grave à omettre la consécration, ou encore une partie très notable du canon. Il n'y aurait que faute *légère* à n'omettre que ce qui précède l'offertoire, ou ce qui suit la communion, ou l'offertoire seul, ou la préface seule, ou même (suivant une opinion assez probable) la communion seule. Celui qui assiste à une partie de la messe d'un prêtre, et à une partie de la messe d'un autre, satisfait au précepte; pourvu qu'il assiste à la consécration et à la communion de la même messe.

Les raisons qui excusent de l'assistance à la messe (en dehors de la dispense légitime (cf. plus loin) et de l'impossibilité physique, résultant par exemple de l'absence de tout prêtre) se ramènent toutes au *grave incommodum*. Pour apprécier sainement dans quels

cas un *grave dommage* excuse de l'assistance à la messe, il faut se rappeler qu'il s'agit là d'une loi ecclésiastique, mais précisant la loi divine nous obligeant à assister de temps en temps au saint sacrifice. Il y a donc lieu d'être plus exigeant s'il s'agit d'une omission *habituelle*, et si cette cause excusante se reproduisait tous les dimanches, il faudrait, au moins quelquefois dans l'année, assister à la messe un autre jour. Sous le bénéfice de cette observation, voici les causes excusantes admises par les théologiens : la maladie ou une faible santé; — la distance : v. g. 6 kilomètres, ou moins si les routes sont mauvaises, et qu'on doive faire la route à pied; — un autre devoir incompatible : v. g., sont excusés ceux qui sont nécessaires pour garder la maison ou les enfants, soigner un malade, porter secours en cas d'accident, etc.; — la crainte d'un inconvénient ou d'un préjudice grave : v. g., les marchands qui perdraient l'occasion d'un gain notable, les voyageurs qui ne peuvent commodément interrompre un voyage, les enfants et les serviteurs qui sont menacés de mauvais traitements ou de renvoi, etc.; — enfin la coutume exempte parfois les personnes qui sont en deuil, tant qu'elles ne peuvent pas, suivant les usages des lieux, sortir de la maison; les fiancés qui n'ont pas d'autre messe que celle où on publie leurs bans, etc.

2° *Abstention des œuvres serviles.* — Plusieurs raisons fondent cette obligation : 1. Le chômage à un jour déterminé est le seul moyen qui permette à l'homme de rendre à Dieu le culte social qui lui est dû; 2. Pour l'homme adonné habituellement à des travaux corporels pénibles, un repos régulier un jour par semaine semble nécessaire pour reconstituer ses forces physiques et permettre à son âme de s'élever au-dessus du terre-à-terre de ses occupations quotidiennes; 3. Le repos dominical est une condition nécessaire de la vie familiale. 4. Ajoutons que, historiquement, les premiers chrétiens, convertis du judaïsme, auraient cru commettre une irrévérence envers le Christ s'ils ne lui avaient consacré le dimanche aussi entièrement que leurs frères consacraient le sabbat à Iahveh. Quant aux convertis de la gentilité, accoutumés avant leur conversion à voir certains jours de fêtes païennes honorés par la cessation du travail manuel, ils ne pouvaient s'étonner que pareille pratique fût observée chez les chrétiens. A. Villien, *Histoire des commandements de l'Église*, p. 60. Les *Constitutions apostoliques* (fin du IVe siècle) mettent ces paroles sur les lèvres des apôtres Pierre et Paul : « Nous, Pierre et Paul, nous décidons que pendant cinq jours les esclaves travaillent, mais que le samedi et le dimanche ils le passent dans l'église » (lib. VIII, c. XXXIII).

Tout en maintenant l'obligation du repos, l'Église, sachant que le sabbat « a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat, » Marc., II, 27, ne veut pas imposer aux chrétiens toute la rigueur des observances juives. Elle ne défend que les œuvres *serviles*, c'est-à-dire celles qui demandent un travail corporel et pénible, et étaient autrefois la besogne ordinaire de l'esclave. Les théologiens les définissent d'ordinaire « celles où le corps a plus de part que l'esprit ». Les œuvres *libérales* sont permises. « On peut donc lire, étudier, écrire, faire de la musique, donner des leçons dans les arts et les sciences, dessiner, voyager, aller à la chasse, à la pêche, etc. Au contraire, le travail des laboureurs, des cordonniers, des tailleurs, des maçons, des charpentiers, menuisiers, forgerons, horlogers, orfèvres, etc., est prohibé. » A. Boulenger, p. 54. Quant aux œuvres *mixtes* — tenant le milieu entre les œuvres libérales et les œuvres serviles — pour savoir si elles sont permises ou défendues, il sera utile de tenir compte de l'intention (pour se récréer, ou pour gagner de l'argent), du temps passé à ces œuvres, de la fatigue physique, etc. Du reste, en ces matières, bien se rappeler que « la coutume est le meilleur interprète de la loi. » C. 29.

Pour constituer une matière grave, le travail défendu doit durer au moins de deux à trois heures, suivant la nature du travail.

Nous avons vu aussi que le Code, c. 1248, interdisait les actes *judiciaires* (v. g., citer les parties, entendre les témoins, prononcer une sentence, exécuter un jugement) et aussi les *ventes publiques*, les foires, les marchés, s'ils ne sont pas excusés par la coutume ou par un indult particulier.

Les raisons qui permettent de travailler le dimanche et les jours de fête sont — en dehors de la dispense — la nécessité, la piété, la charité et la coutume. Cf. A. Boulenger, p. 55-56.

1. *La nécessité* permet, par exemple, de rentrer une récolte que le mauvais temps compromettrait; de réparer les ponts, les canaux, les routes nécessaires au service public; de travailler pour arrêter un incendie, endiguer une inondation, etc. La pauvreté personnelle, peut aussi être une excuse suffisante, etc.

Les ouvriers qui n'ont de liberté que le dimanche peuvent aussi, semble-t-il, travailler leur jardin, au moins s'ils ont besoin de cette ressource pour nourrir leur famille, et à condition que le travail, peu important, puisse être considéré comme une récréation, et qu'il n'y ait pas d'autre part danger de scandale.

2. « La *piété*. On a toujours admis comme licites les travaux manuels qui ont pour but et pour objet le culte divin, comme balayer, orner une église, préparer ce qui est nécessaire pour la solennité d'une fête, dresser le trône de l'évêque, faire des reposoirs, » etc.

3. « La *charité* permet de travailler pour les pauvres qui sont dans une nécessité pressante, de préparer les remèdes nécessaires à un malade, etc. Le travail pour les pauvres peut même être conseillé aux personnes qui craignent que le repos ne soit pour elles un danger de péché. »

4. La *coutume* permet ordinairement aux boulangers, pâtissiers, traiteurs, barbiers, etc., d'exercer leur métier; elle autorise souvent aussi la vente au public dans les magasins, et même la tenue de certains marchés ou foires à date fixe lorsqu'ils tombent un dimanche ou un jour de fête.

5. La *dispense*. Non seulement les Ordinaires des lieux, mais aussi les *curés* peuvent, dans des cas particuliers et pour de justes motifs, dispenser individuellement, même hors de leur territoire, les personnes ou les familles soumises à leur autorité, ainsi que les étrangers de passage sur leur territoire. C. 1245, § 1. — Les *confesseurs* n'ont pas le droit de dispenser; ils peuvent seulement résoudre les cas de conscience qui leur sont proposés et apprécier si dans tel cas la loi oblige ou non.

— Pour sanctifier le dimanche et les jours de fête, les bons chrétiens ne se contentent pas d'assister à la messe et de s'abstenir des œuvres serviles, ils y ajoutent la sainte communion, de pieuses lectures, l'assistance aux prédications, aux vêpres, au salut du Saint-Sacrement, et autres exercices de piété qui se font à l'église, plus spécialement à leur église paroissiale. Ils se font aussi une règle de ne pas acheter le dimanche, sauf le cas de nécessité.

F. Cimetier.

4. DIMANCHES HORS CYCLE. — I. Les dimanches hors cycle. II. L'office des dimanches hors cycle. III. Les messes des dimanches hors cycle : formation et composition. IV. Les messes des dimanches hors cycle : chants, lectures, oraisons.

I. Les dimanches hors cycle. — Un peu moins de la moitié des dimanches de l'année, englobés dans un temps liturgique, sont affectés par l'esprit du temps

pour les textes de l'office et de la messe. Cette situation remonte au moins au VIIIe siècle, et pour le carême et le temps pascal beaucoup plus haut.

Il reste une trentaine environ de dimanches qui n'appartiennent pas à des temps déterminés, les dimanches après l'Épiphanie et les dimanches après la Pentecôte. Nous l'avons déjà noté à l'art. ANNÉE LITURGIQUE, les périodes qui s'écoulent de l'Épiphanie à la Septuagésime et de la Pentecôte à l'Avent, ne forment pas des temps liturgiques comme l'Avent et le Carême. Les dimanches que comprennent ces deux périodes de l'année sont des dimanches hors cycle. En ces dimanches et durant ces périodes, la prière permanente de l'Église et la prière dominicale plus solennelle se continuent sans affecter de caractère spécial et qui soit propre à un temps.

II. L'OFFICE DES DIMANCHES HORS CYCLE. — On observera que l'office est le même pour les dimanches après l'Épiphanie et les dimanches après la Pentecôte; on ne trouve pas deux offices de deux temps distincts, mais un seul et même office dominical, mêmes antiennes, mêmes psaumes, mêmes hymnes, mêmes capitules. Seules varient les leçons de matines, ainsi que les répons; encore le répons à l'honneur de la Trinité, *Duo seraphim*, est-il commun aux dimanches des deux périodes. On peut signaler aussi l'hymne *Nocte surgentes* de matines propre aux dimanches de juin à septembre.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit, art. BRÉVIAIRE, de l'office du dimanche. Arrêtons-nous seulement à un texte qui est vraiment un texte dominical, l'hymne de matines *Primo die*, commune aux derniers dimanches après la Pentecôte et aux dimanches après l'Épiphanie. Nous essayons de la traduire aussi littéralement que possible, en gardant la mesure des syllabes :

Au premier jour où Trinité
Bienheureuse créa le monde,
Où surgissant, le Créateur
Nous délivre, la mort vaincue;

Chassant loin de nous les torpeurs,
Levons-nous tous plus promptement,
Et durant la nuit cherchons Dieu
Comme nous prescrit le prophète;

Pour qu'il entende nos prières,
Pour qu'il nous présente sa droite
Et purifiés de nos souillures
Nous rende à nos sièges des cieux;

Afin que, tandis que nous tous
Au très sacré temps de ce jour
Chantons en des heures tranquilles,
De ses dons heureux il nous comble.

Maintenant donc, clarté du Père,
Nous t'implorons abondamment :
Éloigne brandons du désir
Et toute nuisante action.

Que ne soit souillé ni lubrique
L'agencement de notre corps
Qui fait par ses feux que de feux
L'enfer brûle plus ardemment.

Nous prions, Rédempteur du monde,
Toi-même dénoue nos péchés.
Et en ta bonté nous accorde
Les biens de l'éternelle vie.

Écoute-nous, très pieux Père,
Et Fils unique au Père égal,
Avec l'Esprit-Saint Paraclet,
Régnant à travers tout le siècle. Amen.

On aura relevé à la première strophe le rappel de la création du monde accompli le dimanche, et le souvenir de la résurrection au même jour. La seconde strophe évoque les moines qui pour cette veille plus longue du dimanche se sont levés plus tôt, selon ce qu'ordonne la règle de saint Benoît, XI : *Dominico die temperius surgatur ad vigilias.* La quatrième strophe fait encore allusion au très saint jour du dimanche. Pour le reste l'hymne est une prière semblable, en ses demandes, aux autres hymnes de l'ordinaire.

Nous avons eu l'occasion, à propos du COQ D'ÉGLISE, de citer l'hymne des laudes du dimanche, qui célèbre l'aurore, mais ne présente pas de particularité dominicale. Il faut aller à l'hymne des vêpres pour trouver une allusion au dimanche, rapide d'ailleurs, dans la première strophe :

Lucis Creator optime,
Lucem dierum proferens,
Primordiis lucis novæ,
Mundi parans originem.

Cette strophe salue le Créateur de la lumière; elle rappelle la création de la lumière quand Dieu préparait l'origine du monde, le premier jour suivant le récit de la Genèse, c'est-à-dire, selon le sentiment que nous avons rapporté dans l'article précédent, le dimanche.

III. LES MESSES DES DIMANCHES HORS CYCLE : FORMATION ET COMPOSITION. — 1. *Formation.* — C'est seulement avec le temps que la liturgie latine constitua des textes propres pour les messes de chaque dimanche. Et les dimanches hors cycle furent les derniers à avoir des messes propres. Le *missale gothicum*, témoin de l'usage gallican, contient seulement six messes dont chacune est intitulée : *missa dominicalis.* A Rome les messes *pro dominicis diebus* du sacramentaire gélasien ne sont pas en aussi grand nombre que les dimanches à pourvoir. Mais le sacramentaire grégorien de l'édition de dom Ménard, texte qui représente avec des additions gallicanes l'usage romain complet du VIIIe siècle, donne, à peu de chose près, nos messes actuelles des dimanches après l'Épiphanie et après la Pentecôte. — Il est intéressant de noter qu'on ne trouve pas ces messes dans l'édition Lietzmann de ce même sacramentaire, qui reproduit, d'après le manuscrit d'Aix-la-Chapelle, le texte envoyé par le pape Hadrien à Charlemagne : c'est qu'en effet le sacramentaire d'Hadrien donne le texte des messes stationales, or les messes des dimanches hors cycle ne comportaient pas de station.

A la fin du XIe siècle Bernold de Constance, *Micrologue*, LXII, note encore qu'il y a plus de dimanches que d'offices, et donc qu'il faut reprendre le même office plusieurs dimanches. De fait, suivant le missel romain d'aujourd'hui, les chants de la messe du XXIIIe dimanche après la Pentecôte sont repris les dimanches suivants jusqu'à l'Avent, c'est-à-dire certaines années jusqu'à cinq fois. De même les chants du IIIe dimanche après l'Épiphanie sont repris pour les IVe, Ve et VIe dimanches.

2. *Composition.* — En feuilletant le missel, si l'on fait attention au numéro du psaume d'où sont extraits les chants de la messe, en ces dimanches hors cycle, on se rendra compte aisément de ce petit fait : les chants empruntés aux psaumes sont pris à la suite dans le psautier. Cette remarque est particulièrement aisée à vérifier pour l'introït et le verset alleluiatique. Certaines interversions limitent seulement la portée de cette remarque sans y contredire; ces interversions d'ailleurs pourraient provenir de remaniements.

On peut faire une observation analogue pour les épîtres, qui sont empruntées presque toutes à saint Paul, en suivant l'ordre de ses lettres dans les manuscrits du Nouveau Testament, et en respectant, dans chaque lettre, l'ordre des chapitres. Au XVIIIe dimanche, un fragment de l'épître aux Corinthiens s'insère entre deux fragments du c. IV de l'épître aux Éphésiens qui figurent au XVIIe et au XIXe dimanche; mais il faut observer que dans l'ordre de nos missels le XVIIIe

dimanche est placé après le samedi des Quatre-Temps de septembre, il tient donc la place du *Dominica vacat*, V. QUATRE-TEMPS, et l'on peut supposer que les textes de ce dimanche représentent un choix plus tardif.

Ainsi composées, il est assez difficile de trouver dans les messes des dimanches hors cycle, un plan d'ensemble qui rattache les uns aux autres les divers morceaux d'une même messe. Bernold de Constance assurait pourtant, dans son *Micrologue*, que cette harmonie existait; il se plaignait même qu'elle eût été troublée par des libertés fâcheuses. Il protestait, par exemple, que l'oraison *Omnipotens*, de notre XI^e^ dimanche, était faite pour aller avec l'évangile *Duo homines*, que nous lisons au X^e^. Il notait, dans le texte de notre VII^e^ dimanche, l'harmonie de l'offertoire *Sicut in holocaustis* et de la secrète *Deus qui legalium differentiam hostiarum*. Remarques qui ne manquent pas de justesse; mais de ces remarques même rapprochées de nos textes, il résulte que ces textes ont subi des remaniements. Et il reste bien certain qu'on n'y trouve pas la composition harmonieuse des messes du cycle.

IV. LES MESSES DES DIMANCHES HORS CYCLE : CHANTS, LECTURES, ORAISONS. — 1. *Les chants.* — *L'introït.* Les antiennes d'introït expriment souvent une supplication vers le Seigneur :

Regarde vers moi, et aie pitié de moi, Seigneur, car je suis seul et pauvre : vois mon abaissement et mon labeur, et remets tous mes péchés, mon Dieu. III^e^ dimanche après la Pentecôte.

Exauce, Seigneur, ma voix, mon cri vers toi; sois mon aide, ne m'abandonne pas, ne me rejette pas, Dieu mon salut. V^e^ dimanche.

O Dieu, hâte-toi à mon aide, Seigneur, hâte-toi à mon secours; qu'ils soient confondus et qu'ils craignent, mes ennemis, qui cherchent ma vie. XII^e^ dimanche.

Regarde, Seigneur, vers ton héritage, et les âmes de tes pauvres ne les abandonne pas pour toujours; lève-toi, Seigneur, et juge ta cause, et n'oublie pas les voix de ceux qui te cherchent. XIII^e^ dimanche.

Penche, Seigneur, ton oreille vers moi, et écoute-moi, sauve ton serviteur, mon Dieu, qui espère en toi; aie pitié de moi, Seigneur car vers toi j'ai crié tout le jour. XV^e^ dimanche.

Parfois l'introït exprime la reconnaissance pour le Seigneur, et la confiance en son secours; ainsi au IV^e^ dimanche :

Le Seigneur est ma lumière et mon salut : qui craindrais-je? le Seigneur est le rempart de ma vie : devant qui tremblerais-je? mes ennemis qui se sont avancés contre moi, ce sont eux qui ont chancelé, et qui sont tombés.

Signalons encore les introïts des XX^e^ et XXI^e^ dimanches : la liturgie y emprunte au livre de Daniel un fragment du cantique d'Azarias, au livre d'Esther un fragment de la prière de Mardochée, et, la mélodie grégorienne aidant, traduit avec une sorte de solennité l'adoration et l'abandon au Seigneur :

Tout ce que tu as fait sur nous, Seigneur, tu l'as fait en juste jugement, car nous avons péché contre toi et à tes commandements nous n'avons pas obéi; mais rends gloire à ton nom, et agis avec nous selon la multitude de ta miséricorde.

En ta volonté, Seigneur, toutes choses reposent, et il n'est personne qui puisse résister à ta volonté; car tu as fait toutes choses, le ciel et la terre, et tout ce qui tient sous la courbe du ciel; tu es Seigneur de l'univers.

Graduels et versets alleluiatiques. — Graduels et versets de l'alleluia supplient parfois comme l'introït, et même en reprennent le texte; d'autres fois l'allégresse y éclate :

Exultez à Dieu notre salut, jubilez au Dieu de Jacob, chantez sur la cithare le psaume d'allégresse. XI^e^ dimanche.

Je bénirai le Seigneur en tout temps, toujours sa louange sera en ma bouche; mon âme se glorifiera dans le Seigneur, que les humbles entendent et se réjouissent. XII^e^ dimanche.

Chantez au Seigneur un cantique nouveau, car le Seigneur a fait des merveilles. XVI^e^ dimanche.

Offertoires. — Les offertoires empruntent souvent aux psaumes leurs supplications. Ceux des VII^e^, XII^e^ et XVII^e^ dimanches reproduisent des intercesssions solennelles de Moïse et de Daniel priant pour le peuple d'Israël. Mais nous nous arrêterons spécialement à l'offertoire du XXI^e^ dimanche, *Vir erat in terra Hus nomine Job.* Cet offertoire était fameux au Moyen Age. Après l'introduction historique *Vir erat* que nous avons conservée, et qu'il suffit d'entendre chanter sur la mélodie grégorienne pour y sentir le prélude d'une plainte, éclataient en quatre versets les plaintes de Job et la répétition multiple des mots du texte les accentuait. A titre de curiosité citons deux de ces versets, le premier et le dernier. Mais il faut citer en latin; l'idée générale est d'ailleurs bien connue; Job s'écrie : Si l'on pèse les péchés par où j'ai mérité la colère, et la calamité que je pâtis, elle apparaîtra bien plus lourde. Et au dernier verset : Mes yeux ne reverront pas le bonheur :

Utinam appenderentur peccata mea, utinam appenderentur peccata mea, quibus iram merui, quibus iram merui, et calamitas, et calamitas, et calamitas quam patior, hæc gravior appareret....

Quoniam, quoniam, quoniam non revertetur oculus meus ut videam bona, ut videam bona, ut videam bona, ut videam bona, ut videam bona, ut videam bona, ut videam bona, ut videam bona, ut videam bona. — *Liber antiphonarius* dit de saint Grégoire, *hebdomada vigesima prima.*

Amalaire, dans son *De ecclesiasticis officiis*, consacre un chapitre à cet offertoire : « Les paroles de l'historien sont contenues dans l'offertoire; les paroles de Job malade et dolent sont contenues dans les versets. Le malade, dont le souffle n'est pas sain, ni fort, a coutume de répéter plusieurs fois des mots imparfaits. L'auteur de l'office, pour efficacement nous remettre en mémoire Job souffrant, a répété plusieurs fois les mots comme font les malades. Mais dans l'offertoire, comme j'ai dit, les mots ne sont pas répétés, parce que l'historien, quand il écrivait l'histoire, n'était pas malade. » XXXIX, *De offerenda Vir erat in terra.* Quel que soit notre respect pour l'autorité d'Amalaire, nous penserions plutôt que ces répétitions marquent un effort musical qui cherche à renforcer l'impression du texte; c'est à ce titre surtout qu'il était intéressant de les noter.

Communion. — La plupart des antiennes de communion sont empruntées à des psaumes dont le lien à la communion est visible; signalons notamment la communion du VIII^e^ dimanche, empruntée au Ps. XXXIII, *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus;* c'est en Orient le psaume traditionnel de la communion. Quelques antiennes n'ont au contraire avec l'acte qu'elles accompagnent qu'un lien difficile à saisir; ainsi au XXIII^e^ dimanche, d'où elle est passée aux dimanches suivants, l'antienne *Amen dico vobis*, empruntée à l'évangile. Elle accompagnait, comme on le voit par le *Liber antiphonarius*, le psaume *De profundis.*

2. *Les lectures.* — Nous avons déjà noté comment semblent avoir été choisies les épîtres des dimanches hors cycle. Presque toutes présentent une exhortation morale; dans l'épître aux Éphésiens, par exemple, qui fournit cinq lectures, ces lectures sont empruntées aux derniers chapitres de l'épître, exhortation de l'apôtre aux fidèles, et non pas à l'élévation dogmatique du début.

Pour l'évangile, les paraboles se mêlent aux récits de miracles, sans qu'on puisse entrevoir qu'un ordre particulier ait présidé au choix des lectures. Il faut

noter cependant que la messe du dernier dimanche après la Pentecôte comporte toujours, comme lecture d'évangile, le fragment de saint Matthieu où se trouve prédit le dernier avènement. Ce morceau est le seul texte de cette messe qui soit intentionnellement choisi, car les chants sont répétés du XXIII[e] dimanche, et la lecture de l'épître, empruntée à la lettre aux Colossiens, vient à la suite parmi les lettres de saint Paul. Il faut se rappeler que l'Avent comporta jadis cinq dimanches, usage encore attesté par Amalaire et Bernold de Constance : il se peut que l'évangile de notre dernier dimanche après la Pentecôte ait été choisi en vue de l'Avent. Dans l'usage actuel, il clôt d'ailleurs fort bien l'année liturgique en ouvrant les perspectives éternelles.

3. *Les oraisons.* — *Collectes.* Les collectes demandent les grâces générales utiles à la vie chrétienne; ces collectes, souvent précieuses pour l'orientation morale, sont parfois en même temps riches de doctrine :

Protecteur de ceux qui espèrent en toi, ô Dieu, sans qui rien n'est ferme, rien n'est saint; multiplie sur nous ta miséricorde, afin qu'avec toi pour recteur et pour guide, nous passions de telle sorte à travers les biens temporels, que nous ne perdions pas les biens éternels. III[e] dimanche.

Dieu tout-puissant et miséricordieux, du bienfait de qui vient que tes fidèles te présentent un digne et louable service, accorde, nous t'en prions, que sans achoppement nous courions à tes promesses. XII[e] dimanche.

Secrètes. — Plusieurs secrètes sont très belles; par exemple celle du IV[e] dimanche :

Recevant nos oblations sois fléchi, nous t'en prions, Seigneur; et même rebelles, en ta miséricorde tourne vers toi nos volontés.

La secrète du VII[e] dimanche est riche en évocations : elle rappelle les victimes de l'ancienne loi, elle évoque pour nous le tableau de l'offrande antique où chaque chrétien (*singuli*) apporte son oblation. Et ces oblations de chacun, consommées en un seul sacrifice, servent à tous. Voici la traduction, aussi littérale que possible; observez le mot hostie au sens antique de victime, le mot sacrifice employé une fois avec notre sens, et aussitôt après pour désigner les oblations :

O Dieu, qui as sanctionné, par la perfection d'un unique sacrifice, la diversité des hosties légales : reçois le sacrifice de tes serviteurs, et comme les présents d'Abel, santifie-les d'une égale bénédiction; afin que ce que chacun offrit à l'honneur de ta majesté tourne pour tous à salut.

Voici encore la secrète du IX[e] dimanche; le mot hostie y désigne Notre-Seigneur comme victime, avec rappel du sacrifice de la croix :

Concède-nous, nous t'en prions, Seigneur, de fréquenter dignement ces mystères : parce que toutes les fois qu'est célébrée la commémoraison de cette hostie, s'accomplit l'œuvre de notre rédemption.

Postcommunions. — Nous citerons la postcommunion du XV[e] dimanche après la Pentecôte et celle du VI[e] dimanche après l'Épiphanie. La première demande que le don céleste reçu dans la communion nous travaille, et que ce ne soit plus notre sens humain qui nous gouverne, mais l'action de l'eucharistie. La seconde, si brève et si riche, souhaite que la communion, vraie vie de l'âme, nous donne le goût de la communion :

Que le travail du don céleste, nous t'en prions, Seigneur, possède nos esprits et nos corps : afin qu'en nous ne prévale pas notre sens, mais toujours l'effet de ce don.

Rassasiés, Seigneur, par les célestes délices, nous demandons de désirer toujours ce par quoi vraiment nous vivons.

Mais il faut lire ces prières dans la langue originale : en de tels textes, sobres et pleins, se révèle le génie du rit romain.

Guéranger, *L'Année liturgique. Le temps d'après la Pentecôte*; Molien, *La prière de l'Église*, Paris, 1924.

Pierre PARIS.

DIOGNÈTE (ÉPITRE A). — Quelques auteurs ont identifié le Diognète à qui est adressée l'*Épître à Diognète* avec le précepteur de ce nom de Marc-Aurèle. C'est une hypothèse invérifiable; et l'on peut même se demander si ce Diognète de l'Épître n'est pas un personnage fictif, imaginé par l'auteur de la lettre pour justifier la forme de son écrit. C'est cet écrit seul d'ailleurs qui nous intéresse et dont nous avons à parler ici.

I. ANALYSE. — Diognète, un païen curieux de mieux connaître le christianisme, a demandé à son correspondant de lui dire : 1° Pourquoi les chrétiens n'honorent pas les dieux du paganisme ou ne pratiquent pas le culte des juifs; 2° Par quels liens d'affection ils sont rattachés entre eux; 3° Pourquoi le christianisme a paru si tard dans le monde, I. L'auteur de l'Épître répond point par point à ces questions. — 1° Les chrétiens n'adorent pas les dieux du paganisme, parce que ces dieux ne sont qu'une matière inerte, bois, pierre, terre cuite ou métal, II; ils ne pratiquent pas le culte juif, parce que les juifs, tout en connaissant le vrai Dieu, paraissent supposer que ce Dieu, à qui rien ne manque, a besoin de leurs offrandes, et qu'ils se perdent en des minuties puériles, III, IV. — 2° La conduite des chrétiens entre eux et vis-à-vis des autres hommes est tout ce qu'il y a de plus pur, de plus détaché et de plus parfait. Ils sont dans le monde, sans participer à sa corruption; ils sont au monde ce que l'âme est au corps, un principe de sanctification et de vie, V, VI. Car leur doctrine et leur règle de conduite ne leur viennent pas d'un inventeur humain, mais du Dieu créateur et invisible qui, dans son amour, a envoyé aux hommes le Logos, son Fils, pour les instruire et les sauver, VII, VIII. — 3° Ce Fils cependant n'a paru qu'après le longs siècles, parce que Dieu voulait que les hommes fissent d'abord l'expérience de leur impuissance pour le bien, et appréciassent mieux le bonheur de recevoir un Rédempteur qui a pris leurs infirmités et a expié, lui innocent, pour les coupables, IX. Que Diognète adopte la foi qu'il nous a apportée : il n'aura pas à redouter la damnation, mais plutôt à attendre le bonheur de cette vie et du ciel, X. — Ici s'arrête le texte authentique de la lettre : les chapitres XI et XII qu'on trouve dans les éditions n'en font pas partie.

II. AUTEUR, DATE. — On ignore complètement qui est l'auteur de l'*Épître à Diognète*. L'unique manuscrit que la contenait — et qui a été brûlé dans le siège de Strasbourg en 1870 — l'attribuait à saint Justin; mais on est d'accord pour la lui refuser. L'opinion de MM. Doulcet et Kihn, qui la croient de l'apologiste Aristide, n'est qu'une hypothèse sans preuves suffisantes. Quant à sa date, on doit la fixer sûrement au II[e] ou au III[e] siècle, car il y est couramment question de la persécution qui sévit. Mgr Batiffol préfère le III[e]; Bardenhewer, le II[e] siècle.

III. APPRÉCIATION. — Mais ce sur quoi tout le monde est d'accord, c'est l'art achevé qui règne dans toute la composition de notre écrit. L'auteur était évidemment un homme sympathique, généreux, à idées larges et élevées. Dieu est toujours présenté par lui comme un père bienveillant et miséricordieux, le christianisme comme un ferment régénérateur qui doit surélever la nature sans la briser et sans bouleverser l'état social. La peinture qu'il fait de l'infinie bonté de Dieu et du Rédempteur dans l'Incarnation est vraiment touchante. Ajoutez à cela un style clair, à phrases courtes et antithétiques, plein d'onction et de vie, une

langue pure et harmonieuse. C'en est assez pour justifier ce jugement du critique Norden que l'*Épître à Diognète* est à mettre « parmi les morceaux les plus brillants que les chrétiens aient jamais écrits en grec. »

On trouve l'*Épître à Diognète* dans Migne, *P. G.*, t. II; dans Funk, *Patres apostolici*, t. I, et ailleurs. On peut consulter, en français, H. Doulcet, *L'apologie d'Aristide et l'Épître à Diognète*, dans *Revue des questions histor.*, t. XXVIII (1880) et, en anglais, L. Radford, *The epistle to Diognetus*, Londres, 1908.

J. TIXERONT.

DIPTYQUES (LECTURE DES). — On appelle diptyques une sorte de registre ou carnet formé de deux tablettes qui peuvent se replier l'une sur l'autre. On inscrivait sur les diptyques les noms qui devaient être lus dans le service liturgique.

1. On peut distinguer tout d'abord les diptyques des vivants et les diptyques des morts. Dans la liturgie gallicane, on lisait les noms des morts pour qui on priait tout à la suite des noms de ceux qui faisaient l'offrande; cette lecture était suivie de la prière *post nomina;* venait ensuite le baiser de paix et l'*immolatio* ou préface eucharistique. Voici le *post nomina* du jeudi saint :

Les sacrés autels ont reçu les oblations de plusieurs, mais offertes avec une même dévotion de foi. Exprimant donc les vœux d'une mutuelle sollicitude, implorons de la pitié du Seigneur qu'il purifie les cœurs de tous les offrants en hostie de sanctification à lui agréable, et qu'il daigne au sein d'Abraham recevoir les âmes des défunts, et les admettre au partage de la première résurrection. *Missale gothicum*, XXVIII, *In cœna Domini*, *P. L.*, t. LXXII, col. 265.

Il est assez probable qu'à Rome même, dans la messe primitive, le memento des morts suivait le memento des vivants. Si ce double memento figurait primitivement avant la grande prière eucharistique ou, comme aujourd'hui, à l'intérieur de cette prière, c'est une question controversée et difficile à résoudre.

2. D'un autre point de vue on peut distinguer, tant pour les vivants que pour les morts, les diptyques permanents, qu'on lisait pendant une période indéterminée, et les diptyques de circonstance.

Ainsi pour les diptyques des vivants, sont inscrits, sur une liste permanente, l'évêque du lieu et les évêques de la province; de bonne heure aussi, en beaucoup d'églises, on y porte le nom de l'évêque romain; de même y figure le nom de l'empereur. Sur les diptyques permanents des morts figurent les noms des évêques qui ont occupé le siège épiscopal, les noms des fondateurs de l'église, des bienfaiteurs insignes.

Les diptyques temporaires sont des listes qu'on lira pour une circonstance déterminée, à une messe ou à quelques messes seulement. Ainsi on lit les noms de ceux qui font l'offrande, des défunts particuliers pour qui l'offrande est faite. Ainsi aux messes des scrutins, pour la préparation au baptême, on lisait, au *memento*, le nom des parrains et des marraines qui faisaient l'offrande pour leurs filleuls, et à l'*Hanc igitur*, le nom des *élus* et des *élues* qui devaient bientôt être baptisés.

3. On lisait les diptyques soit à l'ambon, soit à l'autel. La lecture s'en faisait bien entendu à haute voix.

Cette lecture devenant fastidieuse, on se contenta parfois d'afficher les diptyques dans le sanctuaire, et de les présenter à Dieu :

Reçois, Dieu très pieux, les vœux de tes suppliants, et ces noms que tu vois recensés devant ton autel, inscris-les sur le livre éternel de vie. *Post nomina* du *Missel de Bobbio*, *P.L.*, t. LXXII, col. 539.

4. Dans la liturgie latine actuelle, à l'endroit où se plaçait jadis la lecture des diptyques, le prêtre ne prononce que le nom du pape et celui de l'évêque diocésain; c'est mentalement qu'il commémore ceux qui font l'offrande ou pour qui on la fait. Il faut noter toutefois qu'en certains pays, après l'évêque, le prêtre nomme le souverain; ainsi en Belgique depuis quelques années. Sous le second Empire, en France, le nom de Napoléon figurait ainsi aux diptyques.

On peut considérer que la lecture des noms des fondateurs et la recommandation des fidèles défunts au prône, continuent aussi la lecture des diptyques.

Pierre PARIS.

DIRECTION SPIRITUELLE. — Les ouvrages qui traitent de la direction spirituelle ou de la direction des consciences, sont nombreux. Il n'est pas de livre d'ascétique ou de mystique qui n'y consacre quelque chapitre, et les études sur les directeurs spirituels de renom se multiplient de nos jours. Parmi ces dernières, nous ne mentionnerons que F. Vincent, *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, Paris, 1923; M. Cagnac, trois volumes sur *Saint François de Sales, Bossuet, Fénelon, directeurs de consciences*; Huvelin, *Quelques directeurs d'âmes au XVII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1923; H. Noble, *Lacordaire apôtre et directeur des jeunes gens*, Paris, 1910; *La direction spirituelle d'après les écrits et les exemples du vénérable Libermann*. Et du premier genre : Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, I^re partie, ch. IV; Faber, *Progrès spirituel*, ch. XVIII; Desurmont, *Charité sacerdotale*, § 183-225; Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923, t. I, p. 342-359. Nous ne ferons guère, dans cet article, que résumer et citer les pages si précises et si sages de celui-ci. — I. Objet et utilité de la direction. II. Devoirs du directeur et du dirigé. III. Vains reproches.

I. OBJET ET UTILITÉ DE LA DIRECTION. — 1° Assez souvent, la direction, une direction plus ou moins rudimentaire, se joint à la confession; mais l'une ne se confond pas avec l'autre. Tandis que le confesseur, comme tel, se borne à entendre l'aveu des péchés, à juger des dispositions du pénitent, à lui prescrire une satisfaction convenable et, s'il y a lieu, à lui donner l'absolution, le directeur se soucie d'autre chose encore.

L'objet de la direction, écrit M. Tanquerey, c'est tout ce qui intéresse la formation spirituelle des âmes... Elle remonte aux causes de nos péchés, aux inclinations profondes, au tempérament, au caractère, aux habitudes contractées, aux tentations, aux imprudences; et cela, afin de pouvoir découvrir les vrais remèdes, ceux qui s'attaquent à la racine même du mal. Pour mieux combattre les défauts, elle s'occupe des vertus qui leur sont opposées, vertus communes à tous les chrétiens et vertus spéciales à chaque catégorie de personnes; des moyens pour les mieux pratiquer, des exercices spirituels qui, comme l'oraison, l'examen particulier, la dévotion au Saint-Sacrement, au Sacré-Cœur, à la sainte Vierge, nous donnent des armes spirituelles pour avancer dans la pratique des vertus. Elle traite de la vocation, et, quand cette question est réglée, des devoirs particuliers de chaque état. On voit donc que son objet est très étendu.

Pour se rendre compte, d'un coup d'œil, d'une telle complexité, il suffit de parcourir la table des matières du *Directoire pratique du jeune confesseur*, par Alexandre Ciolli, traduction Mazoyer, nouvelle édition, Paris, 1923 : le chapitre VI, où il est traité de la « direction particulière à certaines classes de pénitents, » ne comprend pas moins de quatre à cinq cents pages. Et encore, tout ce qui pourrait être dit n'y est pas. Les tables du *Précis* de M. Tanquerey, indiqué plus haut, ne sont pas moins significatives.

L'objet de la direction est d'autant plus complexe, qu'elle doit être, dans la pratique, plus précise, plus individuelle. Ce n'est pas l'homme en général qu'il s'agit de diriger; c'est tel homme, tel individu avec les mille nuances spéciales, les mille traits particuliers

qui le caractérisent, que l'on a à conseiller, à guider, *hic et nunc*.

Pour bien conduire une âme, le directeur doit connaître ce qu'il y a de principal dans sa vie passée, ses fautes les plus habituelles, les efforts déjà tentés pour s'en corriger, les résultats obtenus, afin de bien voir ce qui reste à faire; puis les dispositions présentes, les attraits, les répugnances; le genre de vie qu'on mène, les tentations qu'on éprouve et la tactique qu'on emploie pour les vaincre, les vertus dont on sent davantage le besoin et les moyens employés pour les acquérir, le tout en vue de donner des conseils plus précis.

C'est alors qu'on peut plus facilement dresser un programme de direction, programme souple qui s'adapte à l'état actuel du pénitent pour le rendre meilleur. On ne peut en effet conduire toutes les âmes de la même façon; il faut les prendre au degré où elles sont, pour les aider à monter graduellement, sans brûler trop d'étapes, le sentier escarpé de la perfection. De plus, les unes sont plus ardentes et généreuses, et les autres plus calmes et plus lentes; toutes ne sont pas non plus appelées au même degré de perfection.

Cependant, ajoute notre éminent sulpicien, il y a un ordre progressif à suivre, et qui permet d'avoir une certaine unité de direction...

2° On voit que la direction, la formation spirituelle d'une âme, de telle ou telle âme, est une œuvre d'éducation qui se prolonge, en ce qui la concerne, pendant la vie entière : c'est assez dire sa grande utilité. D'aucuns s'étonnent que des prêtres, de haut esprit, de haute moralité, aient pris ou prennent, parmi leurs écrasantes occupations, une part notable d'un temps précieux pour, soit au confessionnal soit même dans une correspondance plus ou moins copieuse, diriger les âmes qui recourent à leurs lumières et à leur zèle pour s'engager ou s'avancer dans les voies de la perfection chrétienne. Cet étonnement, d'ordinaire, prouve que ceux qui l'éprouvent, ignorent tout ou ne se soucient point pratiquement du progrès spirituel qui est l'objet de la direction.

« La direction, sans être absolument nécessaire à la sanctification des âmes, est pour elles, le moyen normal du progrès spirituel. C'est ce que montrent à la fois l'autorité et la raison basée sur l'expérience. » Léon XIII le rappelait dans la lettre du 22 janvier 1899 où il condamnait l'américanisme. De tout temps, et non seulement dans les communautés religieuses, mais aussi dans le monde, on sentit le besoin d'un guide spirituel : les lettres de saint Jérôme, de saint Augustin, d'autres Pères, des directeurs fameux qui ont été nommés plus haut, suffisent à le prouver. C'est que « le progrès spirituel est une longue et pénible ascension le long d'un sentier escarpé, bordé de précipices. » On se fait si volontiers illusion sur son propre état, et l'on a si manifestement besoin d'un bon ange qui vous guide et en même temps vous soutienne ou vous encourage. Est-ce que les médecins, demande quelque part saint François de Sales, lorsqu'ils sont malades, ne font pas venir d'autres médecins pour se faire soigner par eux ? Or, qui que nous soyons, dans quelqu'une des trois voies spirituelles où nous cheminions, nous sommes tous des malades, des infirmes, exposés à l'erreur, à la lassitude, au découragement. Dieu soit béni de mettre à nos côtés l'ami, le père de nos pauvres âmes! « Sur mille personnes que Dieu appelle à la perfection, a dit le P. Godinez, cité par M. Tanquerey, dix à peine correspondent, et sur cent que Dieu appelle à la contemplation, quatre-vingt dix-neuf manquent à l'appel... Il faut reconnaître que l'une des principales causes est le manque de maîtres spirituels... Ils sont, après la grâce de Dieu, les pilotes qui guident les âmes par cette mer inconnue de la vie spirituelle. » Si nous sommes des rares privilégiés à qui Dieu réserve un maître si précieux, sachons l'en remercier en mettant à profit une telle faveur.

II. Devoirs du directeur et du dirigé. — La direction ne produira d'heureux résultats que si directeur et dirigé collaborent à cette œuvre commune.

1° Parlant « de la nécessité d'un conducteur pour entrer et faire progrès en la dévotion », saint François de Sales recommandait à Philothée de le choisir entre mille, entre dix mille; « car, écrit-il, il s'en trouve moins que l'on ne saurait dire qui soient capables de cet office. Il le faut plein de charité, de science et de prudence : si l'une de ces trois parties lui manque, il y a du danger. »

Charité. Son affection sera d'abord toute surnaturelle. « Il évitera avec le plus grand soin, dit M. Tanquerey, ces affections sensibles qui tendraient à créer des attaches innocentes au début, puis absorbantes, dangereuses pour sa réputation comme pour sa vertu, » et qui deviendraient « un obstacle presque insurmontable au progrès spirituel de ses dirigés. » Sa bonté ne sera pas de la faiblesse; il « aura le courage de faire des monitions paternelles, de signaler et de combattre les défauts de ses pénitents, de ne point se laisser diriger par eux. » C'est surtout avec les femmes qu'il faudra user de cette réserve et de cette fermeté. « Pas de paroles affectueuses, écrit à ce propos le P. Desurmont, pas d'appellations tendres, pas de tête-à-tête non indispensable, rien d'expressif ni dans le regard ni dans le geste, pas l'ombre même de la familiarité; en fait de conversation, pas plus que le nécessaire; en fait de rapports autres que les relations de pure conscience, seulement ceux qui ont une sérieuse utilité; autant que possible, pas de direction hors du confessionnal et pas de commerce épistolaire. »

Science, c'est-à-dire connaissance approfondie et pratique de la théologie morale et ascético-mystique. La nécessité d'une telle science est trop évidente pour qu'il soit besoin d'insister. Que de sottises un directeur ignorant laisserait ou ferait commettre! Sainte Thérèse, si je ne me trompe, a souligné ce point d'une façon spéciale.

Prudence, enfin. Elle est nécessaire au directeur « pour diriger les âmes non pas d'après ses propres idées, mais selon les mouvements de la grâce, le tempérament et le caractère des pénitents, et leurs attraits surnaturels. » Il priera Dieu de l'éclairer et il utilisera « tous les moyens que suggère la prudence pour bien connaître son dirigé, » afin de lui approprier sagement ses conseils.

La prudence, poursuit M. Tanquerey, le guidera, non pas seulement dans les conseils qu'il donnera, mais aussi dans toutes les circonstances qui se rapportent à la direction. — 1. Ainsi il ne consacrera que le temps nécessaire à cette fonction de son ministère, si importante soit-elle : pas de longues conversations, pas de bavardage inutile, pas de questions indiscrètes; se borner à l'essentiel, à ce qui est vraiment utile au bien des âmes; un conseil précis, une pratique bien clairement exposée suffit à occuper une âme pendant une quinzaine ou un mois. Bien plus, sa direction sera virile, il s'efforcera de conduire ses dirigés de telle sorte qu'ils puissent, au bout de quelque temps, non pas se suffire complètement à eux-mêmes, mais du moins se contenter d'une direction plus brève et résoudre les difficultés ordinaires par le moyen des principes généraux qu'il leur a inculqués. — 2. Si pour les jeunes gens et les hommes on peut faire la direction en tout lieu, même en se promenant ou dans une cour de récréation, il faut être beaucoup plus réservé pour les femmes, ne les recevoir communément qu'au confessionnal, et ne les diriger qu'en confession, brièvement, sans les laisser entrer dans des détails inutiles. Nous appartenons à tous, et, comme notre temps est très limité, il importe de ne pas le gaspiller. Sans doute il faut être patient et donner à chaque âme tout le temps nécessaire, mais en se souvenant qu'il est d'autres âmes qui ont besoin de notre ministère.

2° Quant au dirigé, il verra, ce qui est réellement, Notre-Seigneur lui-même dans la personne du direc-

teur de sa conscience. Aussi aura-t-il pour lui respect, confiance et docilité.

Respect. Ni critiques déplacées, ni familiarité excessive, ni affection jalouse et exclusive. « Il faut le respecter comme le représentant de Dieu, revêtu de son autorité en ce qu'elle a de plus intime et de plus honorable. »

Confiance. « Traitez avec lui, à cœur ouvert, recommande saint François de Sales à Philothée, lui manifestant clairement votre bien et votre mal, sans feintise ni dissimulation; et par ce moyen votre bien sera examiné et plus assuré, et votre mal sera corrigé et remédié; vous en serez allégée et fortifiée en vos afflictions, modérée et réglée en vos consolations. Ayez en lui une extrême confiance, mêlée d'une sacrée révérence, en sorte que la révérence ne diminue point la confiance, et que la confiance n'empêche point la révérence. Confiez-vous en lui avec le respect d'une fille envers son père, respectez-le avec la confiance d'un fils envers sa mère. », « Il est des personnes, note ici M. Tanquerey, qui voudraient bien avoir cette parfaite ouverture, mais qui, par une certaine timidité ou réserve, ne savent comment exposer l'état de leur âme. Qu'elles en disent un mot à leur directeur, et celui-ci les aidera par quelques questions opportunes, au besoin en leur prêtant un livre pour leur permettre de se mieux connaître et analyser; une fois la glace brisée, les communications deviendront faciles. »

Docilité. A quoi bon prendre un directeur si c'est pour faire à sa tête et ne pas suivre les conseils qu'il donne ? « Sans doute notre devoir est de lui faire connaître nos goûts et nos répugnances, et si nous voyons des difficultés, une sorte d'impossibilité à mettre en pratique tel conseil, nous devons le dire en toute simplicité, mais, quand nous l'avons fait, il ne reste plus qu'à se soumettre. Notre directeur peut à la rigueur se tromper; nous ne nous trompons point en lui obéissant, sauf, naturellement, s'il nous conseillait quelque chose de contraire à la foi ou aux mœurs; dans ce cas, il faudrait changer de directeur. »

Changer de directeur : hé oui! il est parfois utile de choisir un autre directeur. Sans doute, on ne doit s'y décider que pour une raison grave et qu'après avoir mûrement réfléchi. « Il doit y avoir en effet une certaine continuité dans la direction, et celle-ci ne peut exister lorsqu'on change fréquemment de guide spirituel. » Mais, « si on a de bonnes raisons pour s'adresser à un autre, il ne faut pas hésiter à le faire. » Par exemple, « si, malgré tous ses efforts, on ne peut avoir pour son directeur le respect, la confiance et l'ouverture dont nous avons parlé, il faut en changer, même si ces sentiments étaient peu ou mal fondés : on ne pourrait alors en effet profiter de ses conseils. » Ou encore, « si on s'apercevait qu'il n'a manifestement ni la science, ni la prudence, ni la discrétion nécessaires. » Quand ces cas, ou d'autres aussi graves mais aussi rares, se présentent, « il faut se souvenir que la direction ne fait de bien qu'autant que le directeur et le dirigé collaborent ensemble avec une confiance mutuelle. »

III. Vains reproches. — Piété ou spiritualité et direction sont termes corrélatifs. L'âme vraiment pieuse, qui veut aimer Dieu, faire tout ce qui lui est agréable, progresser dans la voie de l'affranchissement moral et de la sainteté, éprouve fréquemment le besoin d'être éclairée et conseillée, d'avoir un guide compétent, expérimenté, sage. Que vaut-il mieux qu'elle fasse en telle circonstance ? Ne se fait-elle pas illusion et sur le but à atteindre et sur les moyens à prendre ? On a souvent calomnié la direction spirituelle et les directeurs de consciences; Michelet, entre autres, a dénoncé dans la direction un « art ténébreux » et dans le directeur l' « homme invisible » qui trouble les ménages et par la femme essaie de saisir le mari et l'enfant, l' « homme du passé » qui travaille à empêcher l'avènement du monde nouveau. Mais il en est de la direction et des directeurs comme de la confession et des confesseurs, comme de la casuistique et des casuistes : l'abus est possible ici comme là, il n'est pas nécessaire; et la preuve en est le grand bien que cet « art des arts » n'a cessé de faire aux âmes.

Le reproche qu'on formule le plus communément — je ne parle que des gens sérieux et de bonne foi — contre les directeurs, c'est qu'ils entendent se substituer à Dieu et aux âmes qu'ils dirigent. Mais que ce blâme est injustifié! On a vu plus haut ce que M. Tanquerey écrit à ce sujet. Écoutons maintenant Mgr d'Hulst, *Lettres de direction, passim*, s'adressant à une de ses dirigées : « Moi je suis là pour vous aider à vous reconnaître, à trouver votre chemin dans les carrefours; mais c'est *Lui* [Dieu] qui appelle, *Lui* qui formule et qui mesure ses exigences »; — « Votre lettre m'a grandement consolé, en me montrant que le Maître intérieur avait bien su se passer de son pauvre porte-voix pour vous enseigner la doctrine du Saint-Esprit; » — « La direction n'est pas un oracle rendu du haut d'un trépied; c'est une collaboration dans laquelle l'un montre ce qui est en lui, et l'autre l'aide à s'y reconnaître et à se conduire. » Il est des cas, pourtant, où le directeur est en droit et a le devoir d'exiger de l'âme dont il s'est chargé une pleine confiance et une entière soumission : « S'il y a une évidence intérieure, écrit le même prélat à Mlle U..., toujours tourmentée par les difficultés d'ordre intellectuel, il est évident que Dieu m'a mis votre âme entre les mains. Laissez-vous donc porter comme l'enfant de six mois, c'est ce que vous avez de mieux à faire; » — « Si je me trompe, vous ne vous trompez pas en obéissant... Il faut renoncer à vos raisonnements et vous laisser conduire par Dieu et par moi; » — « Je veux dilater votre âme... Mais je dois aussi vous exercer à l'humilité et à la soumission sans raisonnement, parce que cela est nécessaire... C'est cette *superbe* de l'esprit que je veux atteindre; » — « En agissant de la sorte, ma fille, je n'ai pas peur de m'interposer entre Dieu et votre âme. Il a voulu ce moyen, et c'est ce qui fait que ce n'est pas un mur qui intercepte, mais un lien qui unit. » Cet heureux équilibre, ce sage tempérament, qui se tient à égale distance, si l'on peut ainsi parler, d'un autoritarisme odieux et d'un périlleux illuminisme, se rencontre dans tous les grands directeurs de consciences dont nous sommes justement fiers. Et c'est pourquoi, pour continuer à faire de la direction spirituelle une œuvre de salut, nous n'avons qu'à nous inspirer de leurs ouvrages et de leurs exemples.

J. Bricout.

DISCERNEMENT DES ESPRITS. — Dans notre vie spirituelle nous avons des pensées et des sentiments multiples, nous éprouvons des *mouvements* divers. Pour y consentir et nous y livrer en toute sûreté de conscience et en toute sagesse, il faut que nous sachions s'ils proviennent du *bon principe*, c'est-à-dire de Dieu, des bons anges ou de notre esprit aidé de la grâce. Si nous pouvons voir qu'ils sont causés par le *mauvais principe*, c'est-à-dire le démon, le monde corrompu et corrupteur, ou la chair qui nous entraîne au mal, le devoir d'y résister s'imposera à nous. On appelle *discernement des esprits* les règles qui permettent de distinguer le bon principe d'avec le mauvais.

« Déjà, écrit Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, t. II, que nous résumons et citons dans cet article, déjà saint Paul en avait jeté les fondements en distinguant dans l'homme la chair et l'esprit, et, en dehors de lui, l'Esprit de Dieu qui nous porte au bien, et les anges déchus qui nous sollicitent au mal. Depuis lors, les auteurs spirituels, comme Cassien,

saint Bernard, saint Thomas, l'auteur de l'Imitation (l. III, c. LIV, LV), saint Ignace, ont tracé des règles pour discerner les mouvements contraires de la nature et de la grâce. » P. 603. Des livres spéciaux ont même été composés sur ce sujet, par Scaramelli, Bona, etc. Mgr Chollet y a consacré, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Discernement des esprits*, quarante colonnes, historiques et doctrinales, qu'on étudie toujours avec profit.

Saint Ignace indique, d'abord, quatorze règles qui conviennent davantage aux commençants, à ceux dont l'état d'âme ou les dispositions intérieures habituelles correspondent aux « Exercices » de la première semaine; puis, il en énumère huit autres qui conviennent plutôt à ceux dont les dispositions habituelles correspondent aux « Exercices » de la seconde semaine (V. IGNACE DE LOYOLA), donc à ceux qui sont entrés dans la voie illuminative (V. VIE ET VOIES SPIRITUELLES).

Inutile de s'arrêter ici aux détails. Qu'il suffise de remarquer que c'est, conformément à la parole de Notre-Seigneur, d'après ses fruits que l'on doit juger de l'arbre. Si telle pensée, tel sentiment, tel mouvement est de nature à nous faire sortir du mal, à nous affermir ou à nous faire progresser dans le bien, il provient du bon principe; au cas contraire, c'est le mauvais principe qui en est la source. Le découragement ou la présomption, la mauvaise tristesse, le relâchement, l'amour déréglé du plaisir ou des vanités d'ici-bas, sont inspirés par le démon, le monde ou la chair.

Aux règles tracées par saint Ignace, M. Tanquerey, p. 799, 800, en ajoute quelques autres, qui résultent de tout ce qu'il a écrit sur la « voie illuminative » :

a) Aspirer à une perfection *intempestive*, en dehors des occupations actuelles, en pratiquant des *vertus d'éclat*, en se singularisant, est la marque du mauvais esprit; car le bon nous porte sans doute à une haute perfection, mais compatible avec nos devoirs d'état, à une vie humble et cachée.

b) Le *mépris des petites choses* et le désir de se sanctifier en grand, ne sont pas la marque du bon esprit qui nous incline à la fidélité parfaite aux devoirs d'état et aux petites vertus: *Iota unum aut unus apex non præteribit a lege, donec omnia fiant.* Matth., v, 18.

c) Les retours complaisants sur soi-même quand on croit avoir bien fait, le désir d'être estimé pour sa piété et sa vertu, sont en opposition avec l'esprit chrétien qui cherche avant tout à ne plaire qu'à Dieu : *Si adhuc hominibus placerem, servus Christi non essem.* Gal., I, 10. Ainsi donc la *fausse humilité* qui se blâme pour se faire louer, et la *fausse douceur* qui n'est au fond que le désir de plaire aux hommes, sont contraires à l'esprit de Dieu.

d) *Se plaindre, s'impatienter, se décourager* au milieu des épreuves et des sécheresses, est une marque de l'esprit humain; l'esprit de Dieu nous porte au contraire à l'amour de la croix, à la résignation, au saint abandon, et nous fait persévérer dans l'oraison au milieu des aridités et des distractions.

Ces règles et celles de saint Ignace trouvent même leur application à un degré plus élevé de la vie spirituelle, lorsque l'âme est entrée dans la « voie unitive ». Ainsi, l'extase serait suspecte, si une grande sainteté de vie n'en résultait pas.

Et de même, quand il s'agit de juger des phénomènes mystiques extraordinaires, tels que les révélations privées (voir ce mot). On pourra croire que celles-ci sont vraies ou divines — au moins en leur fond — si elles produisent « un sentiment profond et durable de paix, de joie et de sécurité », si elles « affermissent l'âme dans les vertus d'humilité, d'obéissance, de patience, de conformité à la volonté divine. » P. 941. Les révélations fausses ou diaboliques causeraient des effets opposés. Mais, sur ce terrain, nous avons un moyen de plus pour discerner les vraies d'avec les fausses révélations. « Quand nous-même, disait saint Paul, Gal., I, 8, quand un ange venu du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème. » Donc, toute révélation privée qui serait en contradiction avec l'enseignement autorisé de l'Église, ou encore toute révélation privée qui serait contraire aux lois de la morale ou de la décence chrétienne, ne peut venir de Dieu et est à rejeter impitoyablement. Il ne suffit pas à une révélation d'être conforme à la foi et à la morale catholiques, pour être sûrement d'origine divine; mais sûrement elle ne serait pas d'origine divine, si elle était en opposition avec la foi et la morale de l'Église. Dieu ne peut pas se contredire lui-même.

En dépit de ces diverses règles, assez souvent les esprits les plus compétents pourront, pendant un temps plus ou moins long, réserver leur jugement. En pareille matière, le temps est un grand maître. Mais nous en savons toujours assez pour vivre chrétiennement et nous avancer dans la voie de la perfection. Après tout, n'est-ce point là l'essentiel ?

J. BRICOUT.

DISPENSAIRE. — Établissement de bienfaisance où l'on donne gratuitement des consultations et des médicaments, où souvent aussi sont faits certains pansements et même, parfois, de petites opérations. Il est des dispensaires généraux, et il en est de spéciaux pour enfants, pour tuberculeux, etc. Les hôpitaux publics ou privés ont presque tous un dispensaire externe. L'Assistance publique, la Société philanthropique, la Croix-Rouge, certaines congrégations religieuses, notamment les Sœurs de Saint-Vincent de Paul, etc., entretiennent des dispensaires nombreux. Les grandes sociétés, compagnies de chemins de fer et autres, ont souvent aussi des services médicaux pour leurs ouvriers et employés. Il faut se réjouir de cette multiplicité d'établissements ouverts à ceux qui souffrent. Mais peut-être serait-il bon de n'y traiter si libéralement que les personnes reconnues indigentes ou nécessiteuses. Il est trop de gens, en vérité, qui pourraient payer et qui, en maintes circonstances, ne rougissent pas de se faire servir à titre gratuit!

J. BRICOUT.

DISTINCTION. — On a écrit sur la distinction des petits livres (Rouzic, etc.) ou des chapitres charmants (par exemple, F. Hervé-Bazin, dans *Le Jeune homme chrétien*).

On doit d'autant plus, de nos jours, insister sur la véritable distinction qu'elle tend à devenir plus rare dans tous les rangs de la société, chez les personnes d'âge mûr non moins que chez les jeunes, chez les femmes et les jeunes filles autant que chez leurs maris et leurs fils ou leurs frères.

« Ne cherchez pas, dit Hervé-Bazin aux jeunes gens — même langage peut être tenu aux jeunes filles — ne cherchez pas la distinction là où elle n'est pas, dans le luxe des vêtements ou l'étude approfondie des modes », ou l'affectation, l'afféterie, sous quelque forme qu'elles se présentent. L'aisance, le naturel, la simplicité, au contraire, en font partie.

Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable.

Oui, il en est ainsi, dans la vie aussi bien qu'en littérature.

« La distinction du jeune chrétien, écrit le même auteur, se manifeste à l'extérieur de trois façons, » dans la tenue, dans le langage, dans l'esprit.

« La première est celle qui regarde la tenue, les manières, et qui constitue ce qu'on pourrait appeler la bonne grâce. Elle a sa source dans cette vieille et célèbre politesse française, qui était en si grand renom autrefois dans toutes les cours de l'Europe, et qui nous valait une considération méritée... De nos jours, malheureusement, la politesse s'est amoindrie. Cette

diminution, que je ne veux point exagérer, mais qui est incontestable, est due à la méconnaissance des hiérarchies sociales et à la disparition du respect. » Ne soyons ni communs ni vulgaires et bannissons de chez nous « ces formes choquantes, ces omissions fâcheuses et tout ce laisser-aller démagogique. »

Puis la distinction du langage. Arrière les paroles grossières, et surtout les paroles « obscènes, ou, tout au moins légères et à double entente »! Comment a-t-on pu permettre à un tel dévergondage, à un tel sans-gêne de pénétrer jusque dans les salons ? « N'avons-nous donc plus d'esprit qu'il nous soit nécessaire de nous égarer de la sorte ? Ce doux plaisir de la conversation aimable, spirituelle, utile, qui fit la joie de nos pères, ne le connaissons-nous plus ? » N'hésitons pas à fermer nos salons et à écarter de notre compagnie celui ou celle qui se bannissent eux-mêmes de la société vraiment distinguée. Que la simple et belle distinction du langage soit de rigueur en notre présence.

Enfin la distinction de l'esprit. « C'est de beaucoup la plus importante de toutes, et les autres dérivent d'elle. L'esprit distingué est celui qui ne se complaît pas dans les choses vulgaires, celui à qui rien de noble et de beau n'est indifférent et qui est également prompt à l'enthousiasme et au dévouement. Cette distinction de l'esprit, qui n'est autre chose que la noblesse des âmes, amène naturellement le jeune homme [la jeune fille, etc.] à fuir ce qui est bas et vulgaire, à repousser les actions lâches, honteuses, à discerner du premier coup d'œil ce qui est laid ou vil, à s'entourer d'amis également bien élevés. »

Que cette triple distinction nous soit chère, doublement chère, à nous qui avons le double bonheur d'être français et chrétiens. Noblesse oblige.

J. Bricout.

DIVORCE. — C'est du divorce proprement dit, c'est-à-dire de la rupture légale du lien matrimonial, qu'il s'agit. — I. Devant le droit naturel et le droit divin. II. L'Église et le divorce, la déclaration de nullité, la séparation de corps. III. Réaction contre le divorce.

I. Devant le droit naturel et le droit divin. — L'Église catholique enseigne que le divorce est contraire non seulement au droit divin, mais même, quoi qu'on semble avoir pensé différemment presque partout et presque toujours, au droit naturel.

1° *Devant le droit naturel.* — Le *Syllabus* contient la proposition (67e) suivante, *condamnée* par Pie IX : « De droit naturel le lien matrimonial n'est pas indissoluble, et dans divers cas, le divorce proprement dit peut être sanctionné par l'autorité civile. » *Jure naturæ matrimonii vinculum non est indissolubile et in variis casibus divortium proprie dictum auctoritate civili sanciri potest.* Donc, l'indissolubilité du lien matrimonial est fondée sur le droit naturel.

L'indissolubilité sert mieux les fins du mariage. Sa fin primaire : car, la stabilité de la société familiale étant garantie, elle favorise la procréation des enfants et en assure beaucoup mieux l'éducation normale. Ses fins secondaires : car, comme on se marie pour toujours, on ne s'engage dans une telle union qu'après y avoir mûrement réfléchi, on se donne sans réserve, on se pardonne les torts mutuels, on évite ce qui peut altérer l'amour indéfectible qu'on s'est réciproquement promis. Ajoutons qu'aux résultats opposés que produit la simple possibilité du divorce, il faut joindre l'injustice qu'il implique. « Rompu, écrit P. Castillon, *Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 99, le mariage ne causera pas de tort, souvent, à l'une des parties; mais que deviendra l'autre ? Le mari trouvera, aura trouvé avant même le divorce, une nouvelle épouse, la première ayant été peut-être prise comme épouse d'attente et comme pis-aller. Mais la femme ? Le plus souvent, du seul fait qu'elle a été déjà mariée, surtout si elle a le malheur de demeurer avec charge d'enfants, elle sera condamnée au célibat et à la solitude la plus désemparée. »

Il n'y a pas de « droit au bonheur » qui puisse valoir quand la justice et l'intérêt majeur de la famille et, par suite, de la société sont en cause. Si ce prétendu droit était absolu, ce n'est pas seulement ici et en amour qu'il serait permis de l'invoquer. Alors, à quelles conséquences n'aboutirait-on pas ?

On dit : « Mais il est des cas... où la partie innocente demande elle-même à être libérée, pour échapper à une vie intenable. A celle-là du moins n'est-il pas juste d'ouvrir la porte d'une prison imméritée ? » — Le P. Castillon répond, col. 100 : « Avouons qu'avec l'indissolubilité elle aura définitivement manqué sa vie de bonheur rêvé, par la faute d'un autre, et qu'elle ne pourra pas tenter de la recommencer dans des conditions meilleures. Il y aura donc ainsi un certain nombre de victimes dignes de toute pitié, soit. Mais combien plus grand serait le nombre des victimes, tout aussi dignes d'intérêt, sous la loi du divorce ?... Au reste, si l'indissolubilité refuse un remède pire que le mal, elle ne laisse pas d'offrir un palliatif légitime, le seul qui soit de mise en une telle catastrophe, la séparation. Atténuer le mal d'une vie tristement engagée dans un mauvais mariage, c'est tout ce qu'on peut espérer. »

On dit : Mais la preuve que le divorce n'a pas nécessairement, pour les enfants et pour la société, les déplorables conséquences que vous faites valoir, c'est que telle ou telle nation où il est très répandu (le Japon et les États-Unis, par exemple), jouissent d'une prospérité incontestable. — A quoi il faut répondre que cette prospérité tient à des causes diverses que le divorce n'a pas encore réussi à annihiler, et qu'elle ne prouve pas qu'il soit réellement inoffensif.

On dit encore : Mais votre argumentation ne vaudrait que si nous prônions le divorce sans frein; or nous entendons bien que l'indissolubilité ne comportera que de rares exceptions, solidement motivées. — Nous répondons avec le même auteur, col. 100, 101 : « Les exceptions ne peuvent être admises sans ruiner la loi elle-même de l'indissolubilité, et sans se généraliser au point d'acheminer en pratique la société vers l'union libre. Le divorce est un mal auquel on ne fait pas sa part. » L'histoire du passé et ce que nous observons autour de nous le prouvent à l'évidence. Auguste Comte avait raison de dire, à propos du divorce, que « la possibilité du changement y pousse ». Si vous entre-bâillez la porte, il vous faudra peu à peu l'ouvrir tout entière. Du divorce permis uniquement pour adultère, puis pour mauvais traitements et injures graves, on en viendra au divorce par consentement mutuel ou même — ce qui équivaut à l'union libre — au divorce par la volonté d'un seul.

On dit enfin : Si le divorce était tellement contraire au droit naturel, il ne serait pas et il n'aurait pas été, comme vous l'avouez vous-même, presque partout et toujours admis ou toléré. — Hélas! si les législations, les philosophies, les religions se sont montrées trop complaisantes à cet égard, c'est que, trop souvent, les princes, les citoyens, les penseurs, les pasteurs n'ont pas eu le courage de s'opposer à un mal qui ne leur paraissait sans doute pas aussi fatal que le vol et l'homicide, et dont ils comptaient, le cas échéant, pouvoir même bénéficier personnellement. On verra que nous reconnaissons, au surplus, que l'indissolubilité n'appartient pas au droit naturel *primaire*, à un droit tel que Dieu lui-même n'ait jamais pu la lever fût-ce pour de graves raisons.

Nous devons conclure que le régime naturel du

mariage, que ses fins normales, réclament la durée indéfinie de l'union conjugale. Et il faut redire bien haut que, *id.*, col. 101, 102, « s'il y a des victimes à raison de l'indissolubilité, ce sont des sacrifices individuels exigés par le bien commun, surtout par le bien qui prime tous les autres, celui de l'enfant. Les innocents sacrifiés par l'indissolubilité sont beaucoup moins nombreux que ceux sacrifiés par le divorce. Et puis, la vie sociale est faite de sacrifices, de restrictions, de spoliations de nos droits : expropriations et prescriptions en matière de propriété, responsabilité civile en matière de pénalité, sacrifice même de la vie pour le salut de la société... N'exagérons pas la loi de la solidarité jusqu'à vouloir baser sur elle toute morale. Ne développons pas le sens social moral jusqu'à absorber l'individu avec tous ses droits dans la société. Mais gardons-en la part de vérité suffisante pour condamner l'individualisme jouisseur, qui prétend mettre au-dessus de tout le droit au bonheur; pour établir la suprématie du devoir envers l'enfant et la race humaine, sur la liberté et la licence de l'amour. » Non, pas même la stérilité involontaire ne saurait légitimer le divorce. Rien ne prouve qu'on trouverait ailleurs l'union féconde qu'on désire. Si ce motif était admis, que de fraudes criminelles en résulteraient ! La stérilité, qui n'est qu'une exception, ne peut prévaloir contre une loi qui est bonne à la généralité des hommes.

2° *Devant le droit divin.* — Au témoignage de Notre-Seigneur lui-même, Matt., XIX, 3 sq., dès l'origine de l'humanité, *ab initio*, une loi positive divine avait prescrit l'indissolubilité du mariage : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas », déclarait le Christ : *Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet.*

Seulement, comme le régime de l'indissolubilité n'est que de droit naturel *secondaire*, en d'autres termes, comme il n'est pas « nécessaire au point que l'intervention divine n'y puisse rien changer », « il n'est pas interdit à Dieu, dans un état social où en effet, les dangers [du divorce] sont moins graves, et surtout sous le bénéfice d'une providence et de précautions spéciales, de confier à une autorité civile ou religieuse le pouvoir d'accorder le divorce en certains cas. En réalité, Moïse, au nom de Dieu, accorde aux Juifs — et indirectement les autres peuples reçoivent même dispense — la faculté du divorce. Deut., XXIV, 1-14. Le motif du divorce est assez indéterminé : *propter aliquam fœditatem*, quelque chose de repoussant. Malgré cette imprécision, grâce à la sévérité des mœurs et à l'influence des lois religieuses, les divorces paraissent avoir donné lieu à peu d'abus chez les Juifs. A l'époque où fut prêché l'Évangile, Schammaï et son école n'accordaient la faculté de divorcer que pour le cas d'adultère. L'école de Hillel, au contraire, l'accordait pour des raisons beaucoup plus nombreuses et plus légères. Mais au moment où les abus commencent à s'introduire, la concession accordée *propter duritiam cordis*, à cause de la dureté des cœurs, va être révoquée. » Castillon, col. 105, 106.

Voici, en effet, que Jésus-Christ rétablit la loi naturelle et primitive de l'indissolubilité intégrale. Sa pensée n'est pas douteuse, quoi qu'aient pu dire les protestants et les grecs schismatiques. Les textes de saint Marc., X, 14, et de saint Luc, XVI, 18, ainsi que les épîtres de saint Paul, Rom., VII, 2, 3; I Cor., VII, 10, 11, affirment nettement que le lien du mariage ne peut être rompu que par la mort du conjoint. Deux passages de saint Matthieu, V, 32; XIX, 9, paraissent, il est vrai, soulever des difficultés sérieuses. Mais Marc, Luc, Paul sont tellement catégoriques, l'Église primitive est si moralement unanime en faveur de l'indissolubilité sans exception, que M. Loisy lui-même, assurément peu suspect de complaisance pour l'Église, n'hésite pas à écrire, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 579 : « Étant donné le point de vue où Jésus se place, une exception à la règle qu'il promulgue ne peut être admise. » M. Loisy regarde l'incise *hors le cas d'impudicité* (d'infidélité) comme ajoutée par l'auteur du premier évangile. Il n'est pas nécessaire d'en venir là. Le contexte, tout l'ensemble des passages en cause, suffit à faire comprendre la pensée du Maître : ce n'est pas seulement le divorce qu'il condamne, il condamne aussi tout *renvoi* définitif de la femme, la simple séparation de corps, qu'il ne permet que dans le cas d'infidélité. Jésus est beaucoup plus exigeant que Schammaï lui-même et il ramène le mariage à son idéal primitif : « L'homme... s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair, » Gen., II, 24, un seul être moral qu'aucune séparation humaine ne devra réellement atteindre.

Et c'est bien ainsi que l'Église l'a toujours compris et pratiqué. Quelques auteurs ecclésiastiques ou quelques conciles particuliers, même dans l'Église latine, ont pu, pendant la période qui va du IVe siècle au décret de Gratien (1115), accepter ou subir les lois civiles autorisant le divorce. Mais l'Église universelle, les conciles œcuméniques, les pontifes romains, s'en sont toujours tenus à la loi du Christ : une fois que le mariage valide des fidèles a été consommé, il est absolument indissoluble.

Quelques explications sont ici nécessaires.

3° *Apparentes exceptions à la loi de l'indissolubilité.* — Définissons d'abord les trois expressions : *matrimonium legitimum, matrimonium ratum, matrimonium consummatum.* Je cite P. Fourneret, *Le Mariage chrétien*, Paris, 1919, p. 23, 24 :

« Les canonistes appellent *matrimonium legitimum* celui que les infidèles contractent conformément à la *loi* civile qui les régit. Si les deux non-baptisés ou l'un des deux viennent à la foi, il est inutile de leur faire renouveler leur consentement dans les formes prescrites par l'Église, le lien matrimonial existe depuis le jour où ils avaient contracté dans l'infidélité, du moment qu'ils n'étaient liés ni par un empêchement du droit naturel, ni par un empêchement dirimant du droit civil.

« Bien que dans leur sens naturel les mots « mariage légitime » conviennent parfaitement à un mariage célébré entre chrétiens en conformité avec les lois de l'Église, les canonistes n'appellent *matrimonium legitimum* que le mariage valide des infidèles. Pour désigner celui des chrétiens ils recourent à l'expression *matrimonium ratum.* Le *matrimonium ratum* est donc le contrat sacrement valide qui constitue les fidèles en état de mariage. Ils ont le droit de cohabiter et de se demander l'un à l'autre ce à quoi le mariage oblige ceux qui le contractent.

« Mais le *matrimonium ratum* peut être *consummatum* ou *non consummatum*, suivant que le fait de la *copula carnalis* est intervenu ou non. Ce fait a une extrême importance, le *matrimonium ratum et non consummatum* n'est pas absolument indissoluble. »

De même le *matrimonium legitimum*, le mariage valide des infidèles, eût-il été consommé. C'est que, Castillon, col. 108, « seule, l'union consommée entre chrétiens réalise dans toute sa plénitude le symbolisme qui la fait comparer à l'union du Christ avec son Église. » Eph., V, 22-33. C'est que, aussi, quand ce symbolisme n'est pas pleinement réalisé, l'Église est autorisée par Dieu à tenir, pour des raisons très graves, le lien du mariage comme non indissoluble. « L'Église d'ailleurs, remarque Castillon, *ibid.*, use si sagement de ses pouvoirs que nul n'a jamais songé à lui attribuer une influence dissolvante sur le mariage. »

D'après ce que dit saint Paul, I Cor., VII, 12-16, il se présente un cas où le mariage légitime *entre non-*

baptisés, même consommé, peut être rompu. Pour que le « cas de l'Apôtre » (ou « privilège paulinien », ou « privilège de la foi ») se réalise, il faut : 1° qu'un mariage ait été contracté légitimement dans l'infidélité, c'est-à-dire entre deux non-baptisés; 2° qu'un des deux se soit fait baptiser, l'autre restant dans l'infidélité; 3° que le conjoint resté infidèle refuse, sauf juste cause, de continuer ou de reprendre la vie commune, qu'il refuse de cohabiter ou qu'il ne cohabite pas de fait sans offense de Dieu (ne s'engageant pas à assurer ou n'assurant pas à la partie chrétienne une vie conforme à la foi ou à la morale chrétienne). La partie restée infidèle a été questionnée par l'Ordinaire. Elle n'y a pas répondu d'une façon satisfaisante, ou, après avoir répondu aux interpellations d'une façon satisfaisante, elle met ensuite ses actes en contradiction avec ses paroles : l'Ordinaire, alors, permettra de contracter un nouveau mariage, et le second mariage dissoudra le premier. Le cas ne se réalise assez souvent que dans les pays de missions; mais, comme le dit M. Fourneret, *op. cit.*, p. 75, il « peut se réaliser même dans les pays chrétiens et, de fait, dans le diocèse de Paris, c'est plusieurs fois par an qu'il se présente. » Quand il se présente, il faut envoyer à l'official le nouveau chrétien ou le catéchumène.

Le « cas de l'Apôtre » est le seul où le mariage valide et consommé peut être rompu. Voici, maintenant, les deux séries de cas où, entre chrétiens, un mariage valide mais *non encore consommé* (qu'on remarque bien ces derniers mots) peut l'être également :

a) Quand « une des deux parties entre en religion, dans un Ordre régulier, et y fait la profession solennelle. Le privilège paulin avait été accordé par le Christ, ou par l'Apôtre au nom du Christ, en faveur de la foi; celui-ci est accordé par l'Église, de par l'autorité reçue du Christ, en faveur de l'état de perfection embrassé dans la vie religieuse. » Castillon, col. 108. Le mariage n'est rompu qu'au moment où est émise la profession solennelle. De tels cas sont extrêmement rares;

b) Quand, pour de graves raisons, le pape accorde ce qu'on appelle « la dispense de mariage non consommé». *Codex*, 1119. L'Église tient ce pouvoir de son Fondateur et, au moins depuis le XV^e^ siècle, l'exerce en fait. « Il faut évidemment une cause grave, écrit à ce propos P. Durieux, *Le Mariage en droit canonique*, Paris, 1920, p. 104, mais les causes d'intérêt privé sont suffisantes. On peut citer parmi les principales : l'abandon sans raison, ou justifié, de l'un des époux, l'impuissance survenue après la célébration du mariage, une infirmité survenue dans les mêmes conditions et empêchant les relations conjugales, des dissensions graves entre les époux, le divorce obtenu par l'un des conjoints et suivi d'un second mariage civil, le refus prolongé de l'un des époux d'accepter les relations conjugales, etc. Autre motif. Dans certains procès en nullité de mariage pour cause d'impuissance, il est difficile de prouver qu'il y a vraiment impuissance, mais on peut arriver à cette conclusion que le mariage n'a pas été consommé. On pourra alors obtenir le résultat cherché en demandant une dispense *super rato* » (*et non consummato*). — Il ne s'agit, je le répète, que du *mariage non consommé*, et cette sorte de « dispense » est, elle aussi, fort rare.

Sur la procédure à suivre en ces divers cas, qu'on consulte les canonistes autorisés (Gasparri, Fourneret, Durieux, etc.) ou, plus simplement, l'official.

II. L'Église et le divorce, la sentence de nullité, la séparation de corps. — Ce qu'il importe de bien comprendre et de redire à tout propos, c'est que, en dépit des exceptions apparentes qu'on vient de signaler, l'Église n'admet pas le divorce proprement dit, qu'elle n'admet que les procès en nullité de mariage et la séparation de corps.

1° *Divorce.* — *a*) Elle n'a jamais admis le divorce, et elle a ainsi grandement mérité des peuples et de la civilisation.

On lui doit, certes, écrit fièrement Léon XIII dans l'encyclique *Arcanum divinæ sapientiæ*, du 10 février 1880, sur le mariage chrétien, on lui doit une grande reconnaissance pour avoir publiquement protesté contre les lois civiles qui, depuis cent ans, ont beaucoup péché en cette matière; pour avoir frappé d'anathème l'hérésie fatale des protestants au sujet du divorce et de la répudiation (Conc. de Trente, sess. XXIV, can. 5, 7); pour avoir condamné de nombreuses manières l'usage des grecs de rompre les mariages (Conc. de Florence, et Instr. d'Eugène IV aux Arméniens; Benoît XIV, Const. *Etsi pastoralis*, 6 mai 1742); pour avoir décrété la nullité des mariages qui seraient conclus avec la condition d'être un jour dissous; et, enfin, pour avoir, dès les premiers temps de son existence, repoussé les lois impériales qui favorisaient d'une manière funeste la répudiation et le divorce. Autant de fois les pontifes suprêmes ont résisté aux princes les plus puissants, qui demandaient d'une façon menaçante à l'Église de ratifier le divorce qu'ils avaient accompli, autant de fois, on doit le reconnaître, ils ont lutté, non seulement pour le salut de la religion, mais aussi pour la civilisation de l'humanité. C'est pourquoi tous les âges admireront les décrets de Nicolas I^er^ contre Lothaire, témoignage d'une âme invincible; ceux d'Urbain II et de Pascal II contre Philippe I^er^, roi de France; ceux de Célestin III et d'Innocent III contre Philippe II [Philippe-Auguste], roi de France; ceux de Clément VII et de Paul III contre Henri VIII; enfin, ceux de Pie VII, pontife d'une très grande sainteté et d'un très grand courage, contre Napoléon I^er^, enorgueilli par sa fortune et la grandeur de son empire.

Il est vrai qu'Alexandre VI, père de Lucrèce Borgia, prononça, en 1497, la rupture du mariage de sa fille avec Jean Sforza, « pour permettre à celle-ci une plus brillante union. Lucrèce jura que le mariage n'avait pas été consommé; Jean Sforza protesta d'abord, puis, cédant à la pression exercée par sa famille, donna par écrit la même attestation. Personne, ajoute le *Dictionnaire apologétique*, art. *Divorce des princes et l'Église*, t. I, col. 1115, ne prit au sérieux ces déclarations, et la rupture du mariage de Lucrèce compte au nombre des pires scandales du règne d'Alexandre VI. » Mais, du moins, le principe de l'indissolubilité n'était pas nié, et nous devons proclamer que ce scandale d'Alexandre VI ne suffit pas pour rendre contestable la triomphante assertion de Léon XIII.

Le bref article du *Dictionnaire apologétique*, col. 1114-1121, qui vient d'être mentionné, examine « quelques exemples, célèbres dans notre histoire, d'instances en rupture de mariage, dont les unes furent repoussées, les autres admises par les papes » : Lothaire, roi de Lorraine, et Teutberge (années 857 sq.); Philippe-Auguste et Ingeburge (1193 sq.); Louis XII et Jeanne de Valois (1498); Henri IV et Marguerite de Valois (1599-1600); Napoléon I^er^ et Joséphine (1809 sq.). Qu'on s'y reporte. Le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, au surplus, consacrera un article spécial à chacun de ces cas, et à celui, non moins fameux, de Henri VIII, roi d'Angleterre, et Catherine d'Aragon (1528 sq.).

L'Église, qui n'a jamais admis le divorce, ne l'admettra jamais. Ceux ou celles qui comptent sur un « revirement » de l'Église, peuvent en faire leur deuil : il n'y a rien à « espérer » à cet égard. La pensée du Maître est trop nette, et la doctrine ou l'histoire de l'Église trop formelle, pour que jamais pareil « fléchissement » se produise à l'avenir.

b) Et ceci doit guider les chrétiens dans la question très délicate de la « demande en divorce », en divorce civil. Les juges, avoués et avocats — les maires aussi, quand ils ont à présider au mariage civil de divorcés — se trouvent parfois, à cet égard, dans des situations fort embarrassantes : s'ils sont vraiment catholiques,

ils auront soin de s'enquérir consciencieusement de leur devoir, d'une façon générale et, s'il est besoin, dans tel cas particulièrement épineux. Je m'en tiens ici à ce qui concerne les époux chrétiens eux-mêmes.

Il est entendu « qu'une sentence de divorce prononcée par les tribunaux séculiers est de nul effet, même s'il s'agit d'un mariage civil contracté entre infidèles » et que, « à plus forte raison », elle n'a « aucune valeur s'il s'agit d'un mariage entre chrétiens. » « Elle ne présenterait un intérêt », continue Fourneret, *op. cit.*, p. 340-344, que je me borne à résumer, « que dans les trois cas suivants où le lien matrimonial n'existe pas en réalité, et où la sentence de divorce a pour résultat de rendre indiscutable, aux yeux de l'autorité civile, l'état libre de parties qui n'ont d'époux que le nom : 1° il n'y avait eu qu'un contrat civil, sans valeur canonique; 2° le mariage religieux avait été célébré, mais il a été déclaré nul par l'autorité ecclésiastique; 3° le mariage n'avait pas été consommé et le souverain pontife a accordé la dispense. » Dans ces trois cas « une demande en divorce est parfaitement légitime, puisque le seul résultat cherché alors est d'amener le juge séculier à faire concorder la situation, aux yeux de la loi civile, avec ce qu'elle est *en réalité* d'après la loi canonique. »

Aucun doute n'est possible sur ce qui précède. Mais en dehors de ces trois cas, quand le mariage est valide et consommé, quand le lien ne peut pas être rompu, une personne chrétienne peut-elle intenter à son conjoint une action en divorce, même si elle ne se propose pas de contracter un nouveau mariage civil ?

« Peut-on poser en principe qu'on peut demander le divorce, du moment qu'on n'a pas l'intention de se remarier ? Plusieurs, répond M. Fourneret, l'avaient pensé et même enseigné. Certains manuels de théologie le faisaient il y a quelque trente ans. On trouve parfois encore l'écho de cette opinion dans certaines prédications. Un avoué chrétien à qui nous demandions naguère pourquoi il poussait ses clients à demander le divorce, plutôt que la séparation de corps, nous répondit qu'il s'était fié pour sa pratique à l'autorité d'un prédicateur en renom, dont il avait suivi les conférences. Mais cette doctrine a été manifestement réprouvée par le Saint-Siège... La raison en est que, même si celui qui intente l'action en divorce n'a pas, en ce moment, l'intention de se rendre coupable de bigamie en contractant devant l'officier de l'état civil une union adultérine, il expose son conjoint à une grave tentation de ne pas observer la même réserve. Et lui-même, une fois que l'autorité civile lui aura déclaré solennellement qu'il est libre, est-il bien sûr de résister aux mauvais conseils qu'il recevra, un jour ou l'autre, soit de la passion, soit de personnes peu chrétiennes qui lui présenteront un parti avantageux et traiteront de vains scrupules les résistances de sa conscience ? On n'a pas le droit de mettre les autres et de se mettre soi-même dans une occasion si grave et si prochaine de pécher. »

Surtout dans les pays où la séparation de corps est organisée, comme chez nous, « de telle façon que la dignité et les intérêts matériels des époux se trouvent sauvegardés, dans leur ensemble, aussi bien que si le divorce avait été prononcé. »

Assurément, cette séparation de corps, en France, sera, sans la moindre difficulté, transformée en divorce après deux ou trois ans à la demande de l'autre conjoint. Mais, « à ce moment, c'est ce conjoint qui, en demandant le divorce, commettra l'acte peccamineux... On ne voit pas que ce soit une raison pour un catholique de le commettre, lui-même, dès maintenant, en prenant les devants. Il se trouvera alors divorcé sans doute, mais sans y être pour rien. Or, ce n'est pas d'être divorcé qui est un péché, c'est de demander le divorce. » [M. Fourneret écrit ici en note : « Combien de personnes divorcées, peu instruites, s'imaginent qu'elles sont hors de l'Église! Elles ne s'approchent pas des sacrements, croyant qu'on les leur refuserait à cause de leur *simple situation* de divorcées. » D'être mis par votre conjoint en situation de divorcé, n'est pas une faute, et, par conséquent, ne fait pas de vous un pécheur public. Il en serait autrement, je veux dire que vous commettriez une faute, si, tous les torts fussent-ils du côté de votre conjoint et n'eussiez-vous pas l'intention de vous remarier, vous demandiez le divorce. Mais, même dans ce cas, vous pourriez vous approcher des sacrements, quoique divorcé, pourvu toutefois que vous regrettiez sincèrement votre demande en divorce. Il n'est pas besoin de remarquer, n'est-ce pas, que l'époux divorcé qui se remarie, du vivant de son premier conjoint, est, lui, en état de concubinage adultérin et qu'il ne peut être absous tant qu'il ne met pas un terme — ce qui parfois est extrêmement difficile — à cette situation immorale. Que de pauvres divorcées, remariées du vivant de leur premier mari, qui voudraient faire leurs pâques — ou leur « mission » — et que nous ne pouvons absoudre! Nous ne pouvons que prier Dieu pour elles et lui demander pour elles le courage nécessaire pour rentrer, dès qu'il sera possible, dans la voie du devoir. En cas de maladie grave, qu'elles mandent quand même le prêtre : celui-ci fera le nécessaire pour sauvegarder tout ensemble les exigences de la loi divine et les intérêts spirituels de la pauvre âme qui va paraître devant Dieu.]

Toutefois, « il peut être des cas où il soit utile et prudent de laisser dans la bonne foi l'époux qui pense être en droit de demander le divorce; » c'est la conclusion du cardinal Gasparri, rappelée par M. Fourneret : *Dari potest casus, quo partem, quæ putat se licite posse divortium petere, magis expediat, ad prudentiæ regulas, relinquere in bona fide.* Des cas, très rares, où l'autorité ecclésiastique pourrait tolérer qu'on intentât une action en divorce. Des cas, presque aussi rares, où l'Ordinaire pourrait permettre de répondre par une demande reconventionnelle en divorce dans une action où l'on est défendeur. Un époux demande le divorce : son conjoint pourrait, pour des raisons très graves, être autorisé à former contre lui la même demande. Cette autorisation ne lui sera que très difficilement accordée en France, car l'Ordinaire « se souviendra que, dans notre pays, la jurisprudence admet qu'on réplique à une action en divorce par une demande reconventionnelle en séparation de corps. » [« Ce qui est plus extraordinaire, note ici M. Fourneret, c'est qu'alors les tribunaux civils accordent parfois le divorce au demandeur et la séparation de corps au défendeur. » En effet, c'est très bizarre.]

c) Non seulement l'Église n'admet jamais le divorce, non seulement elle ne tolère que très rarement qu'on intente une action en divorce civil fût-ce avec l'intention bien arrêtée de ne pas se remarier civilement, mais encore elle prend toutes précautions pour n'être pas trompée et ne pas assister au remariage prétendu de divorcés. Nous verrons plus tard que la « notification » des mariages, la publication des bans, la présentation de certificats de baptême récemment délivrés ont pour but et pour effet de la renseigner sur ce point comme sur d'autres. Je n'insiste présentement que sur le cas de divorcés qui, pour se marier à l'église, prétendent que l'union naguère rompue par le magistrat civil n'avait pas été suivie d'un mariage religieux. Nous citons de nouveau Fourneret, *op. cit.*, p. 71-74 :

« Il faut noter avant tout que les solennités requises par l'Église sous peine de nullité (présence du curé ou de son délégué et de deux témoins) ne s'imposent

qu'aux baptisés. Si, au moment de leur comparution devant l'officier de l'état civil, ni l'une ni l'autre des parties n'était baptisée, les consentements matrimoniaux échangés par devant le maire les ont mis en état de légitime mariage et ils restent liés l'un à l'autre de droit naturel (sauf application du cas de l'apôtre, après conversion d'une des deux parties). Mais laissons de côté cette hypothèse.

« Le mariage civil avait été célébré entre baptisés ou du moins entre baptisé et non baptisé. Il faut se faire la conviction que le mariage n'a pas été contracté *in facie Ecclesiæ*. L'intéressé doit donc apporter la preuve d'un fait négatif, et chacun sait combien une telle preuve est difficile à faire. Il n'est cependant pas absolument impossible d'obtenir la certitude morale du « non fait ». — A Paris, les premiers vicaires, délégués spécialement aux mariages, ont entre les mains des instructions que nous allons reproduire :

Manière de procéder quand une personne divorcée prétend que son mariage n'a pas été contracté devant l'Église.

1° Lui demander l'acte civil du premier mariage qui fera connaître le domicile des deux conjoints à l'époque du mariage.

2° Écrire au curé de la paroisse ou des deux paroisses à laquelle ou auxquelles appartenaient les deux époux au moment du mariage.

3° Demander à la personne divorcée qui veut contracter un second mariage si elle pourrait produire, en témoignage de ce qu'elle affirme, la déclaration, sous la foi du serment, d'un prêtre, d'une religieuse ou d'une personne honorable et connue.

4° Exiger au moins, sous la foi du serment, la déclaration de deux témoins, à défaut d'une personne dont le témoignage ne laisse subsister aucun doute.

5° Demander l'adresse du conjoint auquel la personne en question était unie civilement afin qu'on puisse au besoin recourir à lui pour contrôler la vérité de ce qu'elle affirme.

Si tous les renseignements ainsi obtenus concordent avec les déclarations de la personne divorcée, le prêtre voudra bien en avertir M. l'Official, qui permettra de procéder au mariage.

« Les instructions se terminent par un paragraphe relatif aux mariages civils qui auraient été contractés dans des lieux où le concile de Trente n'était pas publié et qui pourraient être parfaitement valides. Cette observation a conservé toute son importance pour les mariages civils contractés avant la mise en vigueur du décret *Ne temere* (jour de Pâques, 19 avril 1908).

« En se conformant à cette procédure, les enquêteurs se mettraient, semble-t-il, en mesure d'écarter toute crainte d'erreur *quantum humana fragilitas sinit;* car, si chacune des épreuves est par elle-même un peu insuffisante, l'ensemble peut fournir un faisceau infrangible. »

Je regrette de ne pouvoir reproduire ici les multiples notes, très sages et très utiles, dont M. Fourneret accompagne chacune de ses propositions. Mais j'en ai dit assez pour montrer quelle est l'attitude de l'Église en face du divorce et des divorcés.

2° *Sentence de nullité.* — Ne disons pas *annulation* mais *sentence* ou *déclaration de nullité.* Contrairement au magistrat civil qui prétend, par le divorce, annuler un mariage validement contracté, le juge ecclésiastique se borne à constater, dans une sentence de nullité, que le mariage n'a jamais été valide, qu'il a toujours été nul, inexistant. Ce sont choses tout à fait différentes, et l'on ne conçoit pas que tant de gens les confondent si grossièrement.

Le Code canonique, can. 1965, recommande d'éviter le plus possible les procès en nullité de mariage. Quand dit-il, un mariage est nul par défaut de consentement, par défaut de forme ou à cause d'un empêchement, — ce sont là les trois grands chefs de nullité du contrat sacrement comme de tout contrat, — le juge devra s'efforcer, avant tout, d'amener les parties à émettre un nouveau consentement, ou à le renouveler dans la forme légitime, ou à demander la dispense nécessaire. Mais si, pour faire cesser un scandale, pour mettre fin à une situation intolérable, ou pour quelque autre grave raison, il faut en venir à un procès en nullité, l'Église, l'Ordinaire, le tribunal ecclésiastique fera tout pour prononcer une sentence qui soit conforme à la plus stricte vérité. Qu'on recoure à la procédure solennelle ou que, dans certains cas, on se contente d'une procédure simplifiée, la sentence déclarant nul le mariage ne sera portée qu'à bon escient et en toute loyauté. Il serait « inutile, remarque M. Fourneret, *op. cit.*, p. 331, d'envoyer à l'officialité [tribunal ecclésiastique diocésain] les personnes qui n'ont pas d'autres motifs à invoquer et à développer que leurs malheurs conjugaux. C'est pourquoi, continue notre canoniste, nous revenons avec insistance sur la différence qui existe entre le jugement d'un tribunal civil, en matière de divorce, et la sentence d'un tribunal ecclésiastique, en matière de nullité. Les motifs invoqués devant les deux juridictions appartiennent à des ordres tout à fait différents. Au Palais, on apporte des arguments tirés de faits *postérieurs* au mariage dont on a la prétention de détruire les effets. A l'Officialité, on s'appuie sur des faits *antérieurs* ou *concomitants* à l'échange des consentements, dans l'intention de faire juger que jamais le mariage n'a eu que les apparences d'un mariage, le contrat ayant été nul dans son fond, *au moment même* où il a été passé. »

Est-il besoin d'ajouter que les sentences de nullité ne s'achètent pas au poids de l'or ? C'est surtout Rome qu'on accuse en cette affaire. Or, écrit le P. Castillon, *Dict. apolog.*, t. III, col. 110, 111, « à Rome, quel rôle peut jouer la complaisance, puisque les juges ne connaissent pas leurs clients ? Quel rôle peut jouer l'argent, puisqu'il ne revient aucun émolument aux juges, quelle que soit la sentence ? En dehors des frais de chancellerie, pour la rédaction et l'expédition des actes, il n'y a de payés que les avocats des plaideurs. » Les tarifs ont été publiés, et l'on constate que, « sans condamner ses employés à mourir de faim, l'administration de la justice ecclésiastique est plus économique que celle de la justice civile. D'ailleurs, que les avocats soient plus ou moins empressés ou habiles, cela n'a qu'une très médiocre influence sur le résultat final du procès. Le tribunal est trop averti et trop incrédule, ou, si l'on veut, trop critique, pour s'en laisser imposer. Enfin, les causes matrimoniales sont, comme on le dit, des *causes favorables :* dans le doute, on doit toujours admettre la validité du mariage; il faut, pour prononcer une sentence de nullité, une vraie certitude. » L'Église fait tout son possible pour que les mariages qu'elle célèbre soient valides ou convalidés, et le fort petit nombre de mariages qu'elle déclare nuls ou pour lesquels elle accorde la dispense *super rato* (ou *super non consummato*), prouve bien qu'elle ne cherche pas à s'enrichir par une odieuse vénalité.

3° *Séparation de corps.* — La séparation de corps, en principe, relève exclusivement des tribunaux ecclésiastiques. « Mais dans un grand nombre de pays, le nôtre en particulier, l'usage contraire s'est introduit. Il est toléré par l'Église qui n'incrimine ni les parties, ni les juges, ni les auxiliaires de la justice, du moment qu'en traitant ces sortes d'affaires, ils se conforment aux directions de l'Église et ne violent ni le droit divin ni le droit ecclésiastique. Si donc, poursuit M. Fourneret, *op. cit.*, p. 339, se réalisent les conditions requises par l'Église, pour que la séparation de corps soit justifiée, les époux pourront cesser la vie commune, soit de leur autorité privée, soit, chez nous en s'adressant au juge séculier, pour faire sanctionner leurs

droits par la loi, et faire régler en conséquence la situation, quant aux effets civils. »

Parmi les raisons légitimes de séparation, l'une autorise la séparation perpétuelle, d'autres une séparation temporaire seulement. Quatre canons du *Codex* résument l'enseignement ou la discipline de l'Église sur ce point.

Can. 1129, 1130. — L'adultère de l'un des conjoints donne à l'autre le droit de se séparer, même pour toujours, bien que le lien conjugal ne cesse de subsister. Ce droit existe, pourvu que l'époux lésé n'ait pas consenti à l'adultère de son conjoint; n'en ait pas été la cause; ne l'ait pardonné ni expressément ni tacitement; n'ait pas commis le même crime. — Il y a pardon tacite, quand l'époux innocent, ayant la certitude du crime de l'autre, continue librement avec lui ses rapports conjugaux. D'autre part, on présume ce pardon, quand, dans les six mois, le coupable n'a été ni repoussé ni délaissé, ou qu'aucune plainte légitime n'a été déposée contre lui.

L'époux innocent, qui s'est légitimement séparé du coupable, soit après sentence judiciaire, soit de sa propre autorité, n'est jamais obligé de reprendre la communauté de vie avec lui. Mais il peut le recevoir et même le rappeler, à moins qu'il ne lui ait déjà permis d'embrasser un état incompatible avec le mariage [par exemple, la vie religieuse].

Can. 1131. — Si l'un des conjoints s'est affilié à une secte non catholique; s'il élève ses enfants *acatholice*, non catholiquement (dans l'irréligion, l'hérésie ou le schisme); s'il a une conduite criminelle et ignominieuse; s'il met gravement en péril l'âme ou le corps de l'autre époux; si par des sévices, de mauvais traitements, il rend la vie commune trop pénible : toutes ces choses et d'autres semblables, *hæc aliaque id genus*, sont autant de causes légitimes de séparation, avec l'autorisation de l'Ordinaire, ou même avant toute autorisation, lorsque ces faits sont certains et qu'il y a danger à attendre la décision. — Dans tous ces cas, la cause de séparation cessant, la vie commune doit être reprise. Mais quand la séparation a été prononcée par l'Ordinaire, le conjoint innocent ne peut être obligé à reprendre la vie commune que par une décision de l'Ordinaire, ou à l'expiration du délai qui lui avait été fixé.

Can. 1132. — En cas de séparation, l'éducation des enfants est à confier à l'époux innocent, ou à l'époux catholique, si l'autre ne l'est pas. Si le bien des enfants le demande, l'Ordinaire pourra imposer une autre solution, pourvu qu'elle sauvegarde l'éducation catholique des enfants.

Ces canons, où il est facile de reconnaître l'incise fameuse de saint Matthieu « hors le cas d'impudicité » (d'adultère), sont vraiment de nature à sauvegarder les intérêts ou les droits des époux et des enfants, en même temps qu'ils garantissent l'indissolubilité du lien conjugal et, autant qu'il est possible, la stabilité nécessaire de la famille. On s'en est contenté pendant des siècles nombreux; on pourrait s'en contenter encore, pour le plus grand bien de tous, si l'on ne se souciait pas trop exclusivement de soi-même, si l'on voulait imposer silence à l'orgueil et à la sensualité par lesquels on se laisse honteusement conduire.

III. Réaction contre le divorce. — 1° *Le mal va empirant.* — Dans l'encyclique précitée sur le mariage chrétien, Léon XIII, après avoir fait le tableau des ravages que produit le divorce, continuait (trad. Bonne Presse) :

On reconnaîtra que ces maux sont encore beaucoup plus graves, si on réfléchit qu'une fois que le divorce aura été autorisé, il n'y aura aucun frein assez fort pour le maintenir dans les limites qui pourraient lui avoir été d'abord assignées. La force de l'exemple est très grande, l'entraînement des passions est plus grand encore; et grâce à ces excitations, il arrivera forcément que le désir effréné du divorce, devenant chaque jour plus général, envahira un grand nombre d'âmes, comme une maladie qui s'étend par la contagion, ou comme ces eaux amoncelées qui, ayant triomphé des digues, débordent de toutes parts.

Ces choses sont, sans aucun doute, fort claires par elles-mêmes; mais elles deviennent encore plus claires si l'on rappelle les souvenirs du passé.

Le pape rappelle alors ce qui se passa chez les Romains, où le divorce sévissant de plus en plus, « les femmes avaient l'habitude de compter les années, non pas d'après la succession des consuls, mais à raison du nombre de leurs maris. »

Il en fut de même parmi les protestants, continue-t-il. Les lois établirent d'abord que le divorce ne pourrait avoir lieu que pour certaines causes dont le nombre était restreint, mais bientôt, grâce à l'affinité des cas analogues, ces causes se multiplièrent à tel point en Allemagne, en Amérique et ailleurs, que tous les esprits qui avaient gardé quelque bon sens étaient contraints de déplorer hautement la dépravation illimitée des mœurs et l'intolérable témérité des lois.

Aux États-Unis, on en est venu à compter plus de 150 000 divorces par an. A Chicago, dans l'État de Washington, dans celui de Nevada, on chiffre un divorce pour 4 ou même pour 2 mariages. C'est presque aussi beau qu'au Japon! On se marie jeune en Amérique, à 15 ou 16 ans, et quelques mois après on se démarie : les formalités sont très simples et très vite remplies pour s'unir et pour se séparer...

Et Léon XIII d'ajouter :

Les choses ne se passèrent pas autrement dans les pays catholiques; car là où le divorce a été introduit, les inconvénients innombrables qui en ont été la conséquence ont de beaucoup surpassé les prévisions des législateurs. En effet, un grand nombre de personnes s'appliquèrent criminellement à toutes sortes de fraudes et de malices, et, soit en invoquant des mauvais traitements, soit en alléguant des injures ou des adultères, ils forgèrent des prétextes pour rompre impunément le lien conjugal dont ils étaient las; l'honnêteté publique fut si profondément atteinte par cet état de choses qu'une réforme des lois fut jugée par tous d'une nécessité urgente.

N'est-ce pas ce que nos pères ont vu il y a un peu plus d'un siècle ? Le droit révolutionnaire avait réduit le mariage « à un simple contrat civil, librement consenti par les parties, et par suite librement résiliable à leur gré. On ne manqua pas d'en profiter, et l'an VI, à Paris, on enregistra plus de divorces que de mariages. » Coulet, *L'Église et le problème de la famille*, Paris, 1924, t. I, p. 91, 92. Le Code civil ne maintint le divorce que pour des cas exceptionnels. Le divorce disparut même de nos lois. Mais cette salutaire réaction ne fut que d'assez courte durée. Vive la liberté et vive le plaisir! La vie est si courte, il faut se hâter d'en jouir, fût-ce au détriment d'autrui, de la famille, de la nation.

« Et qui douterait, demandait Léon XIII, que les lois en faveur du divorce, si elles venaient à être établies de nos jours, ne produisissent également des résultats nuisibles et désastreux ? » Léon XIII parlait ainsi en 1880. Or, le 27 juillet 1884, une loi française rétablissait le divorce, qui depuis 1816 était supprimé. Et les excès prévus ne tardèrent pas à s'étaler au grand jour.

« L'attaque était directe, lisons-nous dans Coulet, *op. cit.*, p. 93-95, mais elle s'efforçait de paraître modérée. Il fallait compter avec l'opinion publique, encore insuffisamment préparée. Aussi les causes de divorce étaient-elles strictement limitées. Le mariage entre complices demeurait interdit dans tous les cas d'adultère. Le divorce devait n'être qu'une affaire d'exception, uniquement destinée à permettre de rompre certaines unions par trop mal assorties et à sauvegarder la dignité du mariage

« Mais, dès 1886, la procédure du divorce était déjà simplifiée; dès 1893, l'administration parisienne transformait systématiquement, pour les indigents, toute demande de séparation de corps en procédure de divorce. Les juges bientôt prononcent 86 % des divorces demandés. Ils ferment les yeux sur toutes les comédies par lesquelles on masque le divorce par consentement mutuel. La brèche est ouverte. On va l'élargir.

« La loi du 15 décembre 1904 supprime l'interdiction du mariage entre un époux condamné pour adultère et son complice. Celle du 13 juillet 1907 abrège le délai d'après lequel la femme, en cas de divorce, peut se remarier. Celle du 6 juin 1908 prescrit la conversion obligatoire de la séparation de corps en divorce, après trois ans, sur la demande formée par l'un des deux époux. Celle de 1922 simplifie toutes les procédures. On parle sérieusement d'en venir au divorce par simple consentement mutuel, avec faculté de remariage presque aussitôt, et l'on envisage même la possibilité d'imposer le divorce à la volonté d'un seul.

« Lorsque la loi, demain, aura de la sorte officiellement consacré l'équivalent de l'union libre, on peut chercher ce qui restera du principal fondement de la famille. »

Le nombre des divorces est donc allé s'augmentant. De 4 123 en 1885, un an après la loi néfaste qui rétablit le divorce en France, on s'élevait à 10 850 en 1904, à 15 076 en 1913. De 1884 à 1910, plus de 250 000 familles françaises avaient été disloquées. Après la guerre, le fléau s'aggrava. Laissons les 32 557 divorces de 1921 : c'était la liquidation des hontes de la guerre, et les mariages avaient été exceptionnellement nombreux en 1920. Mais il y eut encore 27 684 divorces en 1922, et 23 559 en 1923. Il est probable que nous ne descendrons guère au-dessous du chiffre de 25 000, trop heureux si bientôt nous ne le dépassons de plus belle. « Mais bon nombre de divorcés ne fondent-ils pas un nouveau foyer ? Les statistiques répondent : pas même un sur deux. Et ce que les statistiques ne disent pas, note fort justement le P. Coulet, p. 164, c'est que la stabilité de ces nouveaux foyers reconnus par la loi, mais condamnés par l'Église, est pour le moins précaire. L'infidélité préalable qui leur a permis de se fonder n'est qu'une médiocre garantie de fidélité pour l'avenir. » Le même auteur, p. 164-171, remarque que « les foyers détruits par le divorce sont principalement des foyers qui avaient de 5 à 15 ans d'existence »; que « la présence des enfants n'empêche pas, hélas! la désagrégation du foyer »; que « le divorce gagne jusqu'aux populations rurales, où la famille avait été sauvegardée jusqu'ici par la simplicité même de son genre de vie »; que « ce mal sévit à tous les degrés de l'échelle sociale et dans tous les milieux » et que « sa progression est continue »; que « ce qu'il y a de beaucoup plus préoccupant encore, au point de vue de la stabilité des foyers, c'est la légèreté des motifs pour lesquels on demande aujourd'hui le divorce [« excès, sévices ou injures graves » : ces mots sont si élastiques, et il est si facile de produire ou de paraître produire les réalités qu'ils désignent!], c'est la facilité déconcertante avec laquelle on l'obtient, c'est, plus encore, l'état d'esprit qu'entretient la possibilité même d'y recourir. » « Notez, d'autre part, que les chiffres officiels relatifs aux divorces ne représentent pas du tout l'accroissement réel du nombre des ruptures définitives du lien conjugal. Combien de foyers qui s'effondrent sans bruit, et sans que les conjoints prennent la peine de recourir aux formalités d'une instance judiciaire! On a cessé de se plaire; on se quitte, on se lâche, et tout est réglé en un instant. Ainsi en va-t-il spécialement dans les milieux populaires. On ne pourra pas se remarier légalement ensuite. Mais qu'importe! On n'a point peur de l'union libre; au contraire, puisqu'elle laisse à chacun toute sa liberté. C'est bien plus simple et bien meilleur marché! » Et les « abandons » de ce genre se rencontrent « même dans les milieux plus fortunés ». Or il est à craindre que la loi récente du 7 février 1924, qui punit le délit d'abandon de famille, ne diminue guère le nombre de ces abandons odieux.

Comme elles se sont bien réalisées les rassurantes prédictions de Naquet et Cie, alors qu'ils réclamaient la loi du divorce! « La loi libérale que je réclame, écrivait le juif qui a donné son nom à cette loi désorganisatrice des familles françaises, aura des effets moralisateurs. » Et il annonçait que le divorce, en inspirant aux époux une crainte salutaire, diminuerait le nombre des désunions; que le divorce, diminuant les désunions, augmenterait la natalité; que le divorce, en rendant aux conjoints le bonheur avec la liberté, diminuerait le nombre des adultères; que le divorce, en ôtant au mariage ce qu'il avait d'effrayant, diminuerait le nombre des enfants illégitimes. Eh bien! nous constatons des résultats absolument opposés. Cf. J. Hoppenot, *Petit catéchisme du mariage*, Paris, 1918, p. 68-73. Le chiffre des désunions, des divorces va progressant; le chiffre des naissances fléchit d'une façon angoissante; les adultères sont plus nombreux que jamais; l'union libre multiplie les naissances illégitimes.

2° *Une réaction va-t-elle se produire ?* — C'est surtout le fléchissement de notre natalité qui amènera la réaction contre le divorce, si vraiment celle-ci réussit à s'imposer.

M. F. Lepelletier écrivait dans les *Nouvelles religieuses* du 15 juin 1924, p. 264 : « Le divorce, s'il n'est pas, à beaucoup près, la cause unique de la diminution des naissances, est à coup sûr une des circonstances aggravantes de l'état de choses qui préoccupe si justement tous les esprits soucieux de l'avenir de la France... Il est trop naturel qu'on ne se charge pas volontiers du fardeau d'une famille nombreuse quand le foyer qu'on a créé n'est que temporairement assis sur les bases fragiles d'une union passagère. » M. Lepelletier est professeur à l'Institut catholique de Paris. Mais M. Boverat, membre du Conseil supérieur de la Natalité et secrétaire général de l'Alliance nationale pour l'accroissement de la Population française, qui est un « protestant libéral » très avancé, ne parle pas autrement : « En France, disait-il, à Marseille, dans son rapport au Congrès de la Natalité (1923), à l'heure actuelle où la grande majorité des naissances sont calculées, voulues d'avance par les parents, il n'y a plus de fécondité que dans la famille; l'union libre ne donne pas d'enfants ou n'en donne plus, sauf exceptions, qu'un ou deux par faux ménage... » Mais le mariage, que le divorce peut rompre si aisément, n'inspire guère plus de confiance aux époux, aux femmes principalement, que l'union libre elle-même : « peu ébranlée, tant que le divorce est très rare, cette confiance diminue de plus en plus à mesure que leur nombre augmente. »

Prenant en considération un rapport que lui avait présenté M. Boverat, le Conseil supérieur de la Natalité, dans sa session du 29 janvier 1924, émettait le vœu suivant :

1° Que les dispositions de la loi actuelle, qui tendent à limiter le nombre des divorces, soient strictement appliquées; notamment, que la disposition de l'article 234 du Code civil, qui oblige l'époux formant une demande en divorce à présenter lui-même sa requête au président du tribunal, soit toujours observée, que les tentatives de conciliation soient faites de façon très sérieuse, comme il a été prévu par le législateur, et que l'article 247 du même Code soit plus souvent appliqué;

2° Que, conformément au vœu concernant le délit d'abandon de famille précédemment émis, la contrainte par corps puisse être appliquée à l'époux divorcé qui ne verse pas à son ex-conjoint et à ses enfants la pension qu'il a été condamné à payer [la loi du 7 février 1924 a adopté des dispositions très voisines de celles qui étaient souhaitées par le Conseil supérieur de la natalité];

3° Que soit interdite et punie la publicité relative aux divorces rapides, à forfait, à crédit, etc., faite par certaines agences, par certains cabinets d'affaires ou même par des avocats;

4° Qu'aucune demande de divorce ne soit recevable avant deux ans de mariage, sauf de la part d'un époux dont le conjoint aurait été condamné à une peine afflictive ou infamante, et que, si un époux divorcé contracte une nouvelle union, il lui soit interdit de demander le divorce avant cinq ans de mariage;

5° [Que des époux divorcés, puis remariés ensuite, ne soient plus autorisés à divorcer une deuxième fois];

6° Que soit rétabli l'ancien article 298 du Code civil qui interdisait le mariage du ou de la divorcée avec sa maîtresse ou avec son amant, lorsque le divorce aura été prononcé pour cause d'adultère;

7° Que soit modifié l'article 310 du Code civil en vue d'enlever à celui des époux contre lequel la séparation de corps a été prononcée, la faculté de faire transformer cette séparation de corps en divorce au bout de trois ans;

8° Qu'en vue de supprimer le divorce par consentement mutuel, qui est interdit en droit, mais qui existe en fait, aucun divorce ne puisse être prononcé sans que le conjoint, coupable d'adultère, de sévices ou d'injures graves, soit condamné à une peine correctionnelle;

9° Que les dispositions du Code civil relatives à la capacité de la femme mariée séparée de corps, à la protection de sa liberté personnelle et de sa mission d'éducatrice vis-à-vis des enfants qui lui seraient remis en garde, soient revisées dans le sens d'un accroissement de capacité et de protection, de façon qu'à tous ces points de vue le divorce ne constitue pas un avantage sur la séparation de corps.

M. Boverat, commentant ce vœu, concluait en ces termes, *Revue de l'Alliance nationale*, mars 1924, p. 68, 69 : « Ne nous faisons pas d'illusion : le vœu du Conseil supérieur de la Natalité ne sera pas réalisé avant longtemps; mais les idées qui viennent d'être semées germeront peu à peu dans les esprits, et l'on verra alors l'obtention du divorce, qu'une série de lois a rendue de plus en plus facile, devenir de nouveau de plus en plus difficile, tandis que l'opinion publique deviendra chaque jour plus sévère pour l'homme qui délaisse sa femme, pour la femme qui se montre indigne de la confiance de son mari. »

Non, le vœu susdit ne se réalisera pas de sitôt, surtout avec des députés comme ceux que nous ont donnés les dernières élections législatives. Mgr Deploige, directeur de l'Institut de philosophie de Louvain, disait récemment au Sénat belge : « Des hommes aussi éloignés qu'on peut l'être de l'Église, des adversaires redoutables et tenaces de notre foi ont dissocié le problème du divorce d'avec les querelles religieuses. Aujourd'hui, grâce à eux, le divorce est définitivement dépouillé du prestige que lui valut aux yeux, je ne dis pas de l'élite intellectuelle et perspicace, mais de la masse des libres penseurs, son vieux renom de conquête laïque. Et nous assistons à un spectacle curieux : tandis que la plupart des anciens adversaires découragés, las de lutter, résignés à l'inévitable, se retirent sous leur tente, les partisans d'autrefois se transforment l'un après l'autre en critiques agissants. » Je me demande si l'éminent philosophe n'est pas, dans l'espèce, un peu trop optimiste. Auguste Comte, Durkheim et d'autres, qui, dans des mesures diverses, défendent la thèse du mariage indissoluble, sont loin, semble-t-il, d'avoir réussi, auprès du plus grand nombre des politiques et des sociologues eux-mêmes, à « dissocier le problème du divorce d'avec les querelles religieuses ». Mais ce n'est pas là une raison de se décourager et de se croiser paresseusement les bras. Il nous faut bravement travailler à la suppression complète du divorce, nous rappelant sans cesse l'affirmation de Léon XIII : « Une fois le divorce autorisé, il n'y aura aucun frein assez fort pour le maintenir dans les limites fixes qu'on pourrait lui avoir d'abord arbitrairement assignées. » Vaut-il mieux, actuellement, que nous réclamions du Parlement cette suppression complète, ou que nous nous bornions, comme le Conseil supérieur de la Natalité, à ne lui demander d'abord qu'une réforme partielle, nous réservant d'exiger de plus en plus à mesure que l'opinion publique se redressera davantage ? « C'est une question de tactique, dit sagement le P. Coulet, *op. cit.*, p. 222, sur laquelle on peut être d'avis différents. » Mais, faut-il ajouter avec lui, « le point sur lequel nulle divergence et nulle hésitation ne demeure possible, c'est que le respect de la nature, des fins et des lois de la famille exige non pas la restriction, mais la suppresssion complète du divorce. »

La suppression complète du divorce obtenue, remarquerai-je en terminant, le triomphe de la famille stable et de la saine morale ne serait pas encore assuré. Tant que la mentalité présente et l'appétit effrené de la jouissance régneront parmi nous, les lois resteront en grande partie inefficaces. « Si l'on restreignait le divorce, me disait une admiratrice des frères Marguerite, nous ne nous marierions plus du tout, même pas à la mairie : l'union libre nous sauverait du mariage, de ses chaînes odieuses. » Appliquons-nous à réformer la législation, mais, en même temps et plus encore, à guérir les esprits et à purifier les cœurs.

Pour cela, les époux chrétiens peuvent beaucoup. Que non seulement ils ne fassent aucune concession de principe à l'erreur malfaisante du divorce, que non seulement ils expriment bien haut leur pensée sur ce point et évitent résolument toutes relations d'amitié avec les divorcés coupables, quels qu'ils soient; mais que, encore et principalement, ils donnent le constant spectacle d'une vie d'amour scrupuleusement fidèle et joyeusement dévoué, toute remplie d'un bonheur noble, pur et qui va grandisant avec les années. « Vous demandez l'impossible, » nous dit-on. Répondons en montrant que les foyers fondés sur l'estime mutuelle et où l'on s'aime pour toujours sont les plus heureux.

Outre les ouvrages et études mentionnés au cours de l'article, Paul Bourget, *Un divorce*, Paris 1904; Léon Daudet, *Le partage de l'enfant*, Paris, 1905; Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, Carême 1887, 87e conférence, *Le divorce;* Id., *Retraite pascale*, 1887, 1re et 2e instructions, *L'amour pur et fidèle, L'amour patient et dévoué;* L. Désers, *Les sacrements*, Paris, 1904, 26e et 27e instructions, *Divorce et annulation, Défense et critique du divorce.*

J. Bricout.

DIZIER (lat. *Desiderius*). — On n'est pas d'accord sur l'époque où vécut cet évêque de Langres : des auteurs ont prétendu qu'il y avait eu dans cette ville deux évêques du même nom à un siècle d'intervalle : l'un, au IIIe siècle, si l'on en croit Surius; l'autre, au IVe, d'après les auteurs du *Gallia Christiana*. L'opinion communément admise, place le martyre de Dizier ou Didier en 411 ou 407. Des barbares ayant fait une incursion dans les Gaules vinrent mettre le siège devant la ville de Langres. L'évêque, accompagné de son clergé, alla trouver le chef païen pour tâcher de le fléchir. Mais le barbare fit décapiter l'évêque et mettre à mort tous ceux de sa suite. L'église de Langres célèbre la fête du saint évêque martyr le 23 mai. Beaucoup d'églises ont été placées sous son vocable, mais le nom a différentes formes. En Champagne, c'est communément la forme Dizier qui prévaut : on a ainsi dans la Haute-Marne la ville de Saint-Dizier; dans les Pays-Bas, on a Saint-Désir, etc.

J. Baudot.

DOCTEURS ET PÈRES DE L'ÉGLISE, organes personnels et autorisés de la tradition catholique. — I. Notion générale. II. Autorité doctrinale : Principe. III. Divers cas d'application. IV. Usage pratique.

I. Notion générale. — « Docteurs » et « Pères » constituent deux variétés, similaires mais différentes, de témoins, qui, soit par leur position dans le temps, soit par l'éminence de leur savoir, sont particulière-

ment qualifiés pour nous instruire sur la foi de l'Église.

1° *Pères.* — Ce nom désigne les hommes, et tout spécialement les écrivains, qui sont susceptibles d'avoir dans l'Église le rôle et l'autorité du père dans la famille. Ils doivent pour cela réunir les trois conditions d'antiquité, d'orthodoxie et de sainteté.

Toute paternité suppose un certain âge; voilà pourquoi le nom de Pères est réservé à ceux qui eurent la charge de veiller sur l'enfance de l'Église. Mais cette époque manque nécessairement de précision. *Oratorio modo*, et non sans flatterie, La Bruyère a décerné ce titre à Bossuet. Plusieurs théologiens aimeraient bien pouvoir l'accorder à saint Anselme et à saint Bernard. D'ordinaire, et avec raison, on fait coïncider la période des Pères, par opposition au Moyen Age, avec la phase gréco-romaine de la pensée et de la vie ecclésiastiques. Elle se terminerait ainsi vers le VII^e^ ou VIII^e^ siècle, avec saint Jean Damascène en Orient et saint Grégoire en Occident.

Mais une société sainte ne peut reconnaître pour « pères » que ceux qui l'honorèrent par la rectitude de leur foi et l'exemple de leurs vertus. Aussi la notion de « Pères de l'Église » implique-t-elle essentiellement la sainteté et, avec elle, l'attachement à l'orthodoxie qui en fut toujours un important aspect. Les auteurs anciens à qui manquent ces deux qualités solidaires, tels que Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, reçoivent seulement le nom d'écrivains ecclésiastiques.

2° *Docteurs.* — En plus de ces qualités morales, la notion de docteur comporte une science éminente. Dans un sens large et impropre, ce titre est souvent donné par les historiens aux maîtres particulièrement importants de l'Église ancienne ou même du Moyen Age. Au sens propre, il demande une consécration officielle par l'autorité ecclésiastique, que ce soit, comme autrefois, le magistère ordinaire, ou bien, suivant la discipline actuelle, un acte extraordinaire du pape ou du concile général. De ce chef, le nombre des docteurs est peu considérable et nettement circonscrit.

Comme le titre de « Père », celui de « docteur » commença tout d'abord par s'appliquer aux anciens. Mais, depuis le XVI^e^ siècle, il a été conféré à des théologiens du Moyen Age, comme saint Bernard, saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, ou même tout à fait récents, comme saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori et, tout dernièrement, saint Pierre Canisius.

II. Autorité doctrinale : Principe. — En dehors des différences qui tiennent à la valeur des individus, l'autorité doctrinale des Pères et des docteurs relève des mêmes principes généraux.

Il n'y a et ne saurait y avoir, en matière de doctrine chrétienne, d'autorité décisive que celle de l'Église. Mais la pensée de celle-ci n'apparaît pas seulement dans les actes officiels du magistère : il peut arriver qu'elle ressorte suffisamment de témoignages individuels, quand il s'agit de personnages que leur qualité met en mesure de parler officieusement en son nom. En raison des caractères constitutifs qu'on vient d'analyser, Pères et docteurs sont éminemment bien placés pour cela. Aussi l'Église elle-même et, à sa suite, la théologie leur ont-elles toujours reconnu un rang de choix.

Ce principe étant admis, certaines circonstances accidentelles font varier l'importance de leur témoignage. Et d'abord le temps où ils ont vécu : par leur position chronologique, les plus anciens sont évidemment les plus précieux; mais, soit parce qu'ils ont bénéficié des efforts antérieurs, soit parce que leur doctrine est davantage systématisée, les plus récents sont toujours plus faciles à consulter et souvent plus représentatifs. Il faut aussi tenir compte de leur situation hiérarchique : toutes choses égales d'ailleurs, un pasteur d'âmes a plus de surface et donc mérite une plus grande considération qu'un moine solitaire ou un pur spéculatif. Enfin on ne peut pas ne pas compter avec leur mission théologique : autre est le rôle de ceux qui enseignèrent dans la paix et de ceux qui furent les vedettes dans les grandes controverses. Pour la théologie comme pour la simple histoire, il ne suffit pas d'aligner des témoignages : il faut qualifier les témoins.

Quelle que soit l'autorité des Pères et des docteurs dans l'Église, on ne saurait oublier qu'elle se présente dans des conditions qui en marquent les limites. Ce sont tous des témoins personnels, et qui risquent, par conséquent, de mêler une part d'équation individuelle à l'expression de la pensée commune : le problème est de distinguer le moment où ils sont les échos de la foi catholique et celui où ils parlent comme docteurs privés. Les meilleurs et les plus grands restent des hommes, donc soumis aux influences du moment et du milieu. Rien ne peut faire qu'il n'y ait beaucoup de platonisme chez les Pères et beaucoup d'aristotélisme chez les docteurs médiévaux. Aussi les plus illustres ont-ils parfois payé leur tribut à l'erreur et aucun, en tout cas, ne peut représenter adéquatement l'Église, qui garde seule le privilège de l'infaillibilité.

III. Divers cas d'application. — Ces principes permettent de comprendre les règles classiques qui président aux divers cas.

Quand les Pères sont unanimes sur un point qui touche à la foi, cet accord est la preuve que ce point appartient à la révélation divine. Le concile de Trente et, après lui, le concile du Vatican ont signalé ce « consentement des Pères » comme une des normes qui s'imposent au catholique dans l'interprétation des Écritures. Denzinger-Bannwart, n. 786 et 1788. Il ne vaut pas moins en toute autre matière dogmatique. Cette unanimité s'entend, évidemment, dans un sens moral et large, et non pas dans un sens strict. Mais elle n'a de valeur que dans le domaine de la révélation et quand elle se présente sous forme d'affirmation ferme. Dans ce cas, les Pères sont à bon droit tenus pour les témoins de l'Église, tandis qu'en matière scientifique ou de libre opinion ils ne peuvent parler qu'en leur nom personnel.

Le sentiment isolé d'un ou de quelques Pères n'est pas en lui-même une suffisante garantie. Il mérite assurément considération et respect; mais il reste d'ordre faillible. Cependant le cas peut se produire, comme celui de saint Athanase pour la Trinité ou celui de saint Augustin pour la grâce, d'un Père qui, par le fait des circonstances, incarne en certaines crises graves la conscience même de l'Église. Dès lors son témoignage est suffisant pour faire connaître la foi de tous, sous réserve des éléments subjectifs qu'il peut y mêler.

Si l'on rencontre chez les Pères des enseignements contradictoires, c'est la preuve, non pas toujours qu'il n'y a pas de révélation divine sur ce point, mais du moins qu'elle ne leur apparaissait encore pas. Car il faut compter avec la loi du développement, qui aboutit parfois à faire la pleine lumière sur des matières, comme, par exemple, celle de l'Immaculée Conception, qui pouvaient tout d'abord être légitimement contestées. Le respect dû aux Pères interdit d'envisager trop aisément l'hypothèse d'une contradiction, mais ne donne pas le droit de l'exclure entièrement.

Ces diverses formes de la tradition patristique demandent à être établies, dans chaque cas particulier, sur une étude attentive des faits.

IV. Usage pratique des Pères. — Pour que l'ar-

gument ait une valeur probante, il doit tout d'abord ne s'appuyer que sur des textes authentiques. Les dossiers de la théologie courante ont parfois recueilli des pièces fausses, qu'il importe d'en expulser. D'excellents manuels de patrologie, tels que celui de J. Tixeront, mettent aujourd'hui à la portée de tous les derniers résultats de l'érudition. Les théologiens doivent être les premiers à s'en servir.

En raison de son caractère, cet argument est plutôt d'ordre cumulatif. On évitera donc de s'en tenir à des témoignages trop isolés. L'idéal serait d'embrasser dans toute son ampleur la pensée patristique sur un point donné. Il faut du moins tendre à s'en rapprocher par des sondages propres à révéler l'état exact de la tradition dans les diverses périodes et les diverses parties de l'Église. Nos histoires catholiques des dogmes, celle surtout de J. Tixeront, offrent à cet égard d'incomparables matériaux.

Aux textes recueillis, il faut avoir soin de restituer leurs nuances exactes, en les replaçant dans le contexte littéraire et historique où ils sont naturellement encadrés. On n'attachera pas la même importance à un *obiter dictum* qu'à une thèse *ex professo*, à un argument *ad hominem* qu'à une affirmation formelle, à des paroles oratoires qu'à des assertions théologiquement pesées, à des vues systématiques qu'à des attestations objectives de la foi commune, à des exposés sereins qu'à des écrits de controverse, à des ouvrages composés en période de paix pour des lecteurs sans méfiance qu'aux positions plus circonspectes et plus précises qui accompagnent ou suivent les controverses. Un travail de discernement et de critique est indispensable, qui varie suivant les cas. Le sens et le respect de la tradition ecclésiastique sont, à cet égard, une garantie d'objectivité, tandis que les préjugés des adversaires les exposent aux pires contresens. C'est ce qui rend habituellement suspectes les histoires des dogmes écrites par des protestants.

Quand il s'agit de tirer parti des témoignages ainsi inventoriés, l'ordre chronologique est évidemment de rigueur. Les logiciens usent ici volontiers de la méthode ascendante : la marche descendante a toutes les préférences des historiens. Souvent, surtout dans les questions délicates, il sera bon d'y ajouter l'ordre géographique pour avoir des aperçus concordants sur la pensée de l'Église tout entière. D'une manière générale, il y a lieu, vu la différence de leur génie, d'explorer séparément l'Orient et l'Occident. Pour l'un et l'autre, il est évident que les périodes primitives sont celles qui présentent le plus d'intérêt et qui doivent être étudiées avec le plus de soin.

Toutes ces conditions réunies tendent à présenter la doctrine des Pères dans toute sa plénitude et avec son exacte physionomie. Elles permettent au théologien de voir sous quelle forme la foi catholique s'est conservée au cours des âges et de saisir dans les faits les modalités variables de son développement.

J. V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905; Card. Billot, *De immutabilitate traditionis contra novam hæresim evolutionismi*, Rome, 1907; A. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Paris, 1887; G. Bardy, *En lisant les Pères*, Tourcoing, 1921; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905-1912; *Précis de patrologie*, Paris, 1918; E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église*, Paris, 1922.

J. Rivière.

DŒLLINGER. — Né à Bamberg (Bavière) le 28 février 1799, ordonné prêtre à Wurzbourg en 1822, bientôt incorporé à l'université de Munich, qu'il ne consentira jamais à quitter. Il est lié d'amitié avec toutes les célébrités catholiques de son pays ou de l'étranger et la faveur du roi Louis Ier de Bavière lui est assurée. Dès 1850, l'humeur de Dœllinger contre le Saint-Siège commence à percer. Il se réjouit de la ruine prochaine du pouvoir temporel des papes. Il sera, pour l'infaillibilité pontificale que va proclamer le concile de Vatican, un adversaire résolu, ne se contentant pas de s'élever contre l'inopportunité de la définition, mais s'attaquant au dogme lui-même. Après avoir, pour faire plaisir à Mgr Hefele, consenti à se taire (avril 1870), onze mois plus tard, le 29 mars 1871, il refuse, « comme chrétien, comme théologien, comme citoyen, » d'adhérer à la définition conciliaire. L'archevêché de Munich fulmine alors contre lui l'excommunication. « L'université de Munich ne laissera pas de lui confier encore une fois le rectorat pour l'année scolaire 1871-1872; après quoi le vieux professeur descendra définitivement de sa chaire d'histoire. » Dœllinger s'abstient désormais de toute fonction ecclésiastique. Bien que les vieux-catholiques, organisés en Église séparée, se parent de son nom, il réprouve nettement leur schisme et leur suppression du célibat ecclésiastique. Il ne cesse de travailler, de publier de nouveaux écrits, et il entreprend la revision, dans un sens antipapal, de ses ouvrages passés. En dépit des efforts tentés par bon nombre de ses amis comme par Pie IX et Léon XIII, il meurt presque subitement, le 10 janvier 1890, sans avoir rétracté ses erreurs. *Der Papst und das Concil* est à l'index.

« Publiciste, homme politique, théologien, et surtout historien, Dœllinger étonne par le nombre, la variété, l'importance de ses productions. » Remarquons, en outre, qu'il y fait preuve d'un réel talent d'écrivain et d'un art louable de la composition. P. Godet, art. *Dœllinger*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. IV, 2e partie, col. 1512-1522, l'appelle « le prince des savants catholiques de l'Allemagne au XIXe siècle et le chef, avec Mœhler, de l'école historique allemande. » Mais il déplore, et nous devons déplorer avec lui, son manque d'éducation théologique et, plus encore peut-être, ses préventions nationales et la foi imperturbable qu'il a toujours eue en son infaillibilité personnelle.

J. Bricout.

DOGMATISME. — I. Les différentes significations. II. Précisions doctrinales.

I. Les différentes significations. — Le sens premier et foncier de ce terme marque purement et simplement l'opposition au scepticisme, dogmatisme disant affirmation comme scepticisme dit doute. Mais en fait il n'y a pas de doctrine qui ne propose un corps d'allégations à ses adeptes, et de la sorte le scepticisme lui-même en tant que position philosophique est un dogmatisme. L'idée de dogmatisme pouvait donc facilement passer, son antagoniste, l'idée de scepticisme, disant moins l'absence d'affirmation que l'excès de doute, à signifier l'excès d'affirmation, l'affirmation insuffisamment fondée. Par exemple : « Je consultai les philosophes, nous dit le vicaire savoyard de Jean-Jacques, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions; je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres. »

Avec Kant ce sens péjoratif se précise et se répand, et le dogmatisme s'oppose alors au criticisme. Kant a déclaré avoir été réveillé par Hume de son « sommeil dogmatique » (Préface des *Prolégomènes*), méprisé « le vieux *dogmatisme* vermoulu » (Préface de la *Critique*, 1re édition), et dénoncé son opposition à la Critique. « Le dogmatisme est donc la marche dogmatique que suit la raison pure *sans avoir fait une critique préalable de son pouvoir propre* » (*id.*, 2e édition). Le malheur est que sa Critique, tout en ayant les meilleures intentions contre la naïveté philosophique, contre une saine métaphysique a simplement tort, et que c'est alors au

kantisme que s'appliquerait plus justement le reproche d'être un dogmatisme au mauvais sens du mot. — Pratiquement on se trouve donc en présence d'acceptions diverses du même terme qu'il importe de préciser nettement, et qu'on peut récapituler ainsi :

1° Dogmatisme par opposition au scepticisme.

2° Dogmatisme par oppostion au criticisme; *dogmatisme naïf* si la question critique trouve en lui un adversaire qui l'ignore ou ne la comprend pas, *dogmatisme critique* si elle trouve en lui un adversaire qui la résout.

3° Quant au *dogmatisme moral*, si à titre de dogmatisme il s'oppose au criticisme, il s'oppose également aux autres dogmatismes à cause de leur caractère intellectuel : lui veut être « l'explication de la certitude par l'action. » (Note de Maurice Blondel sur *Dogmatisme* dans le *Vocabulaire de la Société française de philosophie*).

II. Précisions doctrinales. — Il suffit de faire attention à ce qui précède pour voir que la seule position légitime est celle du dogmatisme critique. Non seulement il faut rejeter le scepticisme, mais aussi le criticisme, et pour des raisons strictement intellectuelles. Sans doute le dogmatisme moral « s'oppose au criticisme » (Note déjà citée); mais il pourrait aussi bien s'accorder avec lui. De fait, le kantisme n'est-il pas un dogmatisme moral quand la *Critique de la Raison pratique* rétablit comme objet de foi ce que la *Critique de la Raison pure* a nié comme objet de science ? « Si... la métaphysique reste à bon droit la prétention d'atteindre le suprasensible au moyen de la raison, elle ne peut l'atteindre véritablement qu'au moyen de la raison pratique, non de la raison théorique...; s'il y a place pour une détermination de ces objets (Dieu, la liberté et l'immortalité), ce ne peut être que pour une détermination pratique, dont le dogmatisme spécial substitue la foi à la science. » (Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 1905, p. 598.)

Quant à cette position du dogmatisme critique, il faut faire à son sujet les remarques suivantes.

1° Ce qui est en jeu, c'est la légitimité de la métaphysique réaliste. La métaphysique traditionnelle a bien la prétention en effet d'être non pas « un système d'illusions et de prestiges bien liés entre eux et réunis sous des principes communs » (*Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale de la méthode, chap. I), mais un légitime discours sur l'être tel qu'il est en lui-même. Nous partons du donné expérimental, et, le prenant tel qu'il se présente, nous trouvons en lui la nécessité de le dépasser pour le comprendre, c'est-à-dire de traiter de l'être au delà de l'expérience sensible. C'est la définition même de la métaphysique.

2° Cette légitimité sera critiquement justifiée à l'article Métaphysique, mais il est utile d'indiquer déjà ici, tous les métaphysiciens réalistes étant des dogmatiques, ce que comporte la dite justification.

1. Il ne peut pas être question de la faire par une démonstration directe. D'abord l'*onus probandi* incombe au criticisme qui attaque. Nous faisons de la métaphysique naturellement et le réalisme métaphysique est pleinement satisfaisant du moment qu'il répond victorieusement, — et il le fait, — aux difficultés de ses adversaires. Du reste on ne voit pas bien comment s'entreprendrait une démonstration directe : elle supposerait nécessairement ce qui est en question, étant elle-même déjà de la métaphysique réaliste. Il suffit donc de dire d'une manière générale ce que le P. de Tonquédec dit à certains adversaires : « Si la conception aristotélicienne et scolastique est métaphysiquement absurde, est-ce être trop exigeant que de demander qu'on veuille bien le démontrer ? » *La notion de vérité dans la Philosophie nouvelle*, 1908, p. 70.

2. Mais l'adversaire a le droit de faire la même demande; s'il est dans son tort, qu'on veuille bien le lui montrer! Or ici la difficulté est beaucoup plus grande à cause de la nécessité de se placer méthodiquement dans le supposé adverse. Il ne s'agit plus seulement de montrer que l'adversaire n'ébranle pas nos positions, mais de se transporter dans les siennes pour les défaire. Il faut avouer que ce changement de perspective semble quelquefois au-dessus des forces de certains auteurs dogmatiques, par ailleurs excellents défenseurs de leurs positions, mais dont la contre-attaque montre surtout leur incompréhension de l'adversaire. Réussir cette réfutation de l'adversaire sur son propre terrain, c'est pourtant ajouter à la défense nécessaire et *suffisante* indiquée plus haut une vraie démonstration indirecte. C'est en effet établir indirectement une thèse que d'anéantir sa contradictoire quand nécessairement l'une des deux s'impose.

3. La conclusion opportune de ces remarques et de tout cet article serait peut-être alors, pour les tenants du dogmatisme critique, la résolution d'un certain radicalisme, entendant par là le souci d'une attitude nettement tranchée. Nos adversaires, comme on le montrera en temps voulu (Voir Métaphysique et Idéalisme), ne triomphent que du dogmatisme naïf; leur insuccès nous laisse parfaitement établis sur nos positions, tenons donc ces positions telles quelles sans recourir à des démonstrations inutiles. Voilà une première forme de radicalisme. La seconde consisterait par contre à ramener à leurs justes proportions, parfois très exiguës, certaines réfutations dont les prétentions débordent la portée. Ce n'est pas, par exemple, résoudre complètement les difficultés des idéalistes modernes que de montrer leur incompatibilité avec la philosophie de saint Thomas. Cette réfutation ne vaut que pour les disciples du saint. Il s'agirait de montrer qu'en supposant méthodiquement que la question n'est pas déjà jugée, on doit choisir l'un des deux partis et non pas l'autre.

P. Monnot.

DOGME, énoncé officiel d'un point de la foi catholique. — I. Notion. II. Conditions. III. Caractères généraux : immutabilité, développement. IV. Sens et valeur du dogme. V. Sens et valeur des formules dogmatiques.

I. Notion du dogme. — Ce mot qui, par son étymologie (δοκέω. δόξα), semblerait destiné à une acception exclusivement intellectuelle, a commencé par désigner les décisions de l'autorité législative. Il est employé dans ce sens par le Nouveau Testament, pour l'édit d'Auguste, Luc., II, 1; pour les prescriptions de la Loi mosaïque, Eph., II, 15, et Col., II, 14; pour le décret collectif des Apôtres, Act., XV, 41, et XVI, 4. Avec les Pères, il est passé de l'ordre pratique à l'ordre logique, et d'abord pour exprimer les principes de la philosophie ou les positions fondamentales de telle école particulière, puis pour signifier proprement les articles imposés à la croyance du chrétien. Ce dernier sens est aujourd'hui classique et depuis longtemps le seul usité.

Dogme se dit parfois, dans un sens général et large, de toute vérité de foi. Mais, au sens précis et propre, ce terme est réservé à une vérité de foi définie, c'est-à-dire promulguée comme telle par un jugement infaillible de l'Église. Dans le premier cas, il serait corrélatif à la notion de foi divine; dans le second, il coïncide avec le concept de foi catholique. L'acception large est plutôt celle du langage profane, tandis que la langue plus exacte de la théologie s'en tient de préférence au sens strict.

En conséquence, une vérité ne reçoit pas le nom de dogme simplement parce qu'elle appartient au dépôt de la révélation ou qu'elle entre dans les données

communes du magistère ordinaire. Il y faut de plus une consécration et proclamation solennelle par l'Église. Ainsi la consubstantialité du Verbe est devenue un dogme au concile de Nicée, comme l'Immaculée Conception de la sainte Vierge n'en serait pas un sans la bulle *Ineffabilis*. Le dogme est un fragment de la révélation divine serti dans un acte de l'autorité ecclésiastique.

Dès lors, tout dogme se caractérise par un double élément : à son origine, un document officiel du magistère, dont l'histoire connaît toujours le texte et généralement les circonstances qui en ont entouré l'avènement ; à son terme, une formule aux contours bien arrêtés qui en est l'expression. Il est facile de retrouver ces deux signes dans les exemples cités, comme aussi de voir que les doctrines qui ne les présentent pas sont proprement étrangères au domaine du dogme, tout en ayant peut-être d'autres titres pour appartenir à la foi.

Cette intervention du magistère ecclésiastique, qui fait essentiellement le dogme, n'est pas seulement un acte d'ordre extrinsèque, destiné à faire connaître et, pour ainsi dire, à garantir juridiquement la teneur de la parole de Dieu. Nécessairement la vérité divine en reçoit un vêtement qui désormais fera corps avec elle et, parce que l'Église est faite d'hommes et s'adresse à des hommes, ce vêtement lui-même ne peut être emprunté qu'aux catégories de la pensée et du langage humains. Il n'y a pas de dogme sans formule dogmatique, et celle-ci comporte un certain nombre de termes et de concepts que l'Église adopte pour en faire désormais la traduction authentique du révélé.

A cet égard on peut établir une classification progressive des dogmes, d'après la qualité, pour ainsi dire, et la quantité des apports humains que chacun incorpore dans son concept.

Le type le plus élémentaire est celui des dogmes qui sont le simple énoncé d'un fait et n'utilisent pour cela que le vocabulaire usuel. Il n'en est pas de meilleur exemple que les articles du Symbole où sont mentionnées la vie et la mort du Christ, ou bien les notes de l'Église; dans cette catégorie se range encore l'énumération faite par le concile de Trente des sept sacrements. D'autres fois, la formule du dogme contient des termes déjà philosophiques, mais qui ne dépassent pas les notions du sens commun. Ainsi dans le symbole les articles qui affirment que Jésus est *descendu* aux enfers, puis *monté* au ciel, ou encore l'*éternité des peines* de l'enfer et la *présence réelle* du Christ dans l'eucharistie.

Il est enfin des cas où interviennent des formules savantes. Et encore quelques-unes sont-elles purement techniques, comme l'*ex operato* ou l'infaillibilité du pape enseignant *ex cathedra*, tandis que d'autres se réfèrent à des conceptions philosophiques, telles que le *consubstantiel*, l'*union hypostatique* ou la *transsubstantiation*.

Par cette complexité croissante se trouvent indiquées la nature et la mesure des problèmes que la notion de dogme arrive inévitablement à poser.

II. Conditions pour l'existence d'un dogme. — De la description précédente il résulte que, pour qu'il y ait vraiment dogme, un certain nombre de conditions doivent être simultanément réalisées. Elles se laissent ramener assez bien au cadre traditionnel de la matière et de la forme.

1° *Matière du dogme.* — Au point de vue de la matière, le dogme demande une vérité révélée par Dieu et enseignée par l'Église. Seul le contenu du dépôt peut donner lieu à une affirmation dogmatique : tout ce qui serait pure conclusion théologique, opinion ou même certitude philosophique, à plus forte raison simple mesure pratique, en est exclu. La révélation doit d'ailleurs être prise dans toute son ampleur, c'est-à-dire non seulement dans sa teneur explicite, mais encore avec toute sa portée implicite. Voir Foi. D'après les voies normales de la Providence, cette vérité divine nous parvient par le canal de l'Église, qui seule a l'autorité voulue pour l'imposer et la garantir.

Ces deux conditions sont solidaires. Un enseignement de l'Église qui ne s'appuierait à aucun degré sur la révélation ne saurait non plus s'imposer au nom de Dieu. Bien qu'elles aient droit par ailleurs à la soumission des fidèles, ces prescriptions ou directions ecclésiastiques ne peuvent constituer un dogme. Réciproquement une vérité peut relever de la foi divine et réclamer, en conséquence, l'adhésion absolue de celui qui la connaît avec certitude comme telle. Elle ne constitue pas un dogme tant que l'Église n'est pas intervenue pour l'authentiquer.

La synthèse de ces deux conditions matérielles amène, en somme, à regarder le dogme comme la prise de possession et la promulgation publique par l'Église de la vérité révélée ou, si l'on aime mieux, en termes un peu profanes mais assez expressifs, comme la socialisation de la foi divine.

2° *Forme du dogme.* — On conçoit dès lors que ce n'est pas un acte quelconque de l'Église qui puisse répondre à cette fin. Il y faut toutes les conditions formelles qui désignent et garantissent l'exercice de sa suprême autorité.

Elle doit tout d'abord prendre une position proprement doctrinale, que ce soit sous forme de vérité à tenir ou d'erreur à rejeter. Car la foi, dont il est ici question, comporte nécessairement une adhésion intellectuelle et l'Église, d'autre part, n'est infaillible qu'en matière d'enseignement. D'où il suit que toutes les formules d'ordre disciplinaire, telles que celles qui ordonnent ou interdisent de prêcher, d'enseigner, de publier une doctrine, sont insuffisantes pour établir un dogme. Il en va autrement de celles qui indiquent une attitude de l'esprit.

Cet enseignement lui-même doit être définitif, c'est-à-dire exprimer d'une façon ou d'une autre l'intention de trancher irrévocablement le cas. Et cette condition en comprend elle-même deux : savoir l'intervention de l'autorité suprême, et sous une forme juridique rigoureuse. La foi des fidèles ne saurait être fixée que par l'Église, et dans les circonstances où celle-ci s'engage à fond. Pour le détail, voir Définition doctrinale. Il suffit de rappeler ici, à l'encontre d'un préjugé passablement répandu, que le dogme n'est pas lié aux formules d'anathème. Car il arrive que celles-ci soient employées en des matières étrangères à la révélation et réciproquement il est des formules d'affirmation assez précises et assez solennelles pour exprimer à elles seules la volonté de l'Église.

Enfin cette définition doit porter expressément sur le caractère révélé de la proposition en cause. Car rien n'empêche que l'Église puisse enseigner avec toute la plénitude de son autorité de simples conclusions théologiques ou toutes autres vérités connexes à la révélation. Les enseignements de ce genre appartiennent à la foi ecclésiastique, tandis qu'il ne saurait y avoir de dogme que sur les bases de la foi divine. En un mot, il ne suffit pas d'avoir une matière, ou vérité révélée, et une forme, savoir une définition de l'Église : il faut que celle-ci rejoigne et consacre expressément celle-là. Le dogme résulte de cette synthèse, et il ne saurait exister autrement.

Rien ne peut mieux illustrer cette analyse que l'examen de quelques définitions dogmatiques. Voici, par exemple, le protocole par lequel le concile de Trente introduit son décret sur la justification : *Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus.. exponere intendit... veram sanamque doctrinam ipsius*

justificationis quam... Christus... docuit..., districtius inhibendo ne deinceps audeat quisquam aliter credere, prædicare aut docere. Pour proclamer le dogme de l'Immaculée Conception, Pie IX adopte, au terme de la bulle *Ineffabilis*, la formule suivante : *Declaramus, pronuntiamus et definimus doctrinam quæ tenet*, etc., *esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.* Denzinger-Bannwart, n. 1641. Le concile du Vatican, pour définir l'infaillibilité du pape, se contente de quelques mots plus nerveux : *Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus... Ibid.*, n. 1839.

D'après ces spécimens concrets il est aisé de voir comment est conçue la proclamation d'un dogme par l'Église même qui le définit.

III. Caractères généraux du dogme : Immutabilité, Développement. — Expression officielle de la foi catholique, le dogme possède éminemment les caractères généraux de celle-ci.

Deux tendances inverses se sont fait jour à cet égard dans la théologie. Pour les uns, non seulement le dogme, parce qu'il est appuyé sur la vérité divine, est essentiellement immuable, mais cette immutabilité doit s'étendre à la croyance de l'Église, qui est assurée d'avoir la possession infaillible de cette vérité. Ce fixisme est l'arme par excellence que les grecs schismatiques, les protestants conservateurs et les vieux-catholiques se plaisent à manier contre les « innovations » romaines. A l'extrémité opposée, des théologiens au rationalisme hardi comme Günther ou des philosophes relativistes, tels que les tenants du modernisme, ont admis que le dogme est variable et doit nécessairement varier, pour les uns suivant les progrès de la raison, pour les autres suivant les poussées du sentiment religieux.

L'Église catholique tient un juste milieu entre ces deux extrêmes. Sa pensée sur ce point est officiellement fixée par le concile du Vatican, Const. *Dei Filius*, c. iv, Denzinger-Bannwart, n. 1800, qui rejette d'abord l'évolutionnisme rationaliste de Günther. « Car la doctrine de la foi, révélée par Dieu, n'est pas un système philosophique livré à l'homme pour être perfectionné par son génie, mais un dépôt divin confié à l'épouse du Christ pour être par elle fidèlement gardé et infailliblement proclamé. D'où il suit qu'il faut perpétuellement retenir pour le sens des dogmes sacrés celui qu'a proclamé la sainte mère Église et qu'il n'est jamais permis de s'en écarter sous prétexte d'en acquérir une intelligence plus haute. » Cf. can. 4, n. 1818.

Mais, après avoir ainsi affirmé l'immutabilité du dogme, le concile s'empresse de reconnaître avec une égale fermeté ses possibilités de développement. « Que croissent donc et progressent abondamment, au cours des âges et des siècles, l'intelligence, la science, la sagesse, tant des individus que de tous ensemble, tant de chaque homme que de l'Église entière, pourvu que ce soit dans son genre, c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même sens et la même idée. » Où l'on voit s'unir les deux aspects complémentaires de cet enseignement. Si le dogme se conserve, ce n'est pas sans progresser; mais, pour constituer un véritable progrès, cette croissance demande que le dogme ne change pas de nature. Et le fait que la formule de cette doctrine, où s'harmonisent les deux lois de développement et de continuité, est empruntée à saint Vincent de Lérins, *Commonitorium*, 28, *P. L.*, t. l, col. 668, montre que ce n'est pas là pour l'Église une solution de circonstance, mais un élément de son patrimoine traditionnel.

Ces deux principes, en effet, appartiennent également à l'économie du plan providentiel. Du moment que l'Église a conscience d'avoir la garde d'un dépôt et d'être infaillible pour le garder, un dogme par elle défini doit être immuable et absolu comme la révélation elle-même qu'il énonce. La même garantie ne s'étend pas, bien entendu, aux opinions et systèmes, qui sont le simple fruit de l'esprit humain. D'autre part, comme l'Église est un magistère vivant, elle doit avoir qualité pour interpréter la vérité divine et en faire valoir les aspects suivant les circonstances ou les besoins. Il y a donc place de ce chef pour un développement, que la complexité même de la révélation et les lois de la psychologie rendent vraisemblable au plus haut point. L'histoire atteste combien largement l'Église eut recours à ce droit d'interprétation progressive, précisément en vue d'assurer la conservation intégrale du donné révélé.

Tout est subordonné ici à la notion du dépôt. Si la révélation divine a connu des accroissements réels à travers l'Ancien Testament, elle atteint sa plénitude avec la mission du Christ, Hebr., i, 1 sq. Dès lors, admettre un évolutionnisme indéfini, serait dénier à la parole du Fils de Dieu sa valeur définitive et son caractère absolu. Comme cependant cette doctrine ne se présente pas avec les contours arrêtés d'un système et qu'elle est par ailleurs infiniment riche, on conçoit qu'il faille à l'Église du temps pour en réaliser tout le contenu. Ainsi le progrès n'est pas objectif, mais seulement subjectif; il ne consiste pas dans une augmentation de la vérité en soi, mais dans une meilleure perception par nous, un inventaire plus complet du dépôt divin.

Le développement dogmatique peut donc être extérieur, en ce sens que se multiplie le nombre des définitions. Il peut aussi être intérieur, en ce sens que ces définitions précisent une donnée plus vague jusque-là, éclairent un point encore obscur ou contesté. Mais il ne saurait, en aucun cas, signifier une création ou un changement : c'est et ce doit être une vérité déjà connue qui nous apparaît dans une clarté plus parfaite en passant de la connaissance implicite à une plus explicite. La même règle vaut à plus forte raison pour un dogme déjà défini : s'il n'est pas interdit à un croyant d'en chercher une intelligence plus profonde et plus adéquate, c'est évidemment à condition d'en conserver le sens.

De ces lois générales on chercherait en vain un type uniforme d'application. C'est dans les faits qu'il faut voir, pour chaque dogme en particulier, comment, s'il y a lieu, s'est réalisé son développement. L'histoire des dogmes est la science qui relève ces faits. Sous les mouvements de surface qui attestent les vicissitudes et les progrès de la pensée chrétienne, on est en droit d'attendre qu'elle établisse la continuité du fond. Quand elle est conduite dans l'esprit de l'Église et à la lumière de ses enseignements, elle atteint sans peine ce double résultat.

IV. Sens et valeur du dogme. — Tandis que théologiens et simples croyants considéraient jusqu'ici, et pour ainsi dire d'emblée, le dogme comme l'expression de la vérité divine authentiquement proposée à notre foi, tous les efforts de la critique religieuse moderne tendent à ébranler les fondements de ce réalisme surnaturel.

Ce mouvement n'est qu'une conséquence ou un aspect de l'anti-intellectualisme déchaîné par la philosophie de Kant. En matière religieuse plus qu'en toute autre, comment le noumène ne se déroberait-il pas aux prises de notre raison ? Il est donc entendu que l'intelligence est ici impuissante, décevante même, et que tous ses produits, y compris le dogme, sont de valeur secondaire ou nulle. L'histoire viendrait à l'appui de ce postulat philosophique en montrant les variations dont les énoncés dogmatiques furent l'objet et la diversité qui préside encore aujourd'hui à leur interprétation chez les théologiens.

A la place de l'ancien intellectualisme déclaré caduc, le pragmatisme a voulu substituer les réalités salutaires et consistantes de l'action. En fonction de ce système, M. Édouard Le Roy a proposé d'entendre les définitions dogmatiques, non plus comme une loi de la pensée, mais comme une direction de la vie. La personnalité divine signifierait qu'il faut se conduire à l'égard de Dieu comme nous le faisons à l'égard d'une personne humaine; la divinité du Christ, qu'il faut agir envers lui comme envers Dieu même; la présence réelle, qu'il faut avoir envers la sainte eucharistie la même attitude qu'envers le Christ vivant. Par où l'on conserverait un sens à l'enseignement ecclésiastique, en lui évitant la surcharge de concepts pseudo-intellectuels. Beaucoup plus radical encore, le subjectivisme des protestants libéraux et des modernistes ne veut plus voir dans les énoncés dogmatiques que les symboles, toujours déficients et toujours précaires, d'une réalité nécessairement inaccessible. De ces deux tendances convergentes ressort un double problème : problème ecclésiastique ou signification du dogme dans la pensée de l'Église, problème ontologique ou valeur du dogme en soi.

Contre le pragmatisme il faut maintenir que le dogme s'adresse essentiellement à l'intelligence et signifie une vérité proposée à notre adhésion. Telle est sans contredit l'inspiration fondamentale des symboles et autres définitions; telle aussi la conviction des croyants qui ont le légitime sentiment d'être par là initiés à la connaissance des mystères divins. Aussi l'Église a-t-elle pris expressément la défense de cet intellectualisme traditionnel en condamnant la proposition suivante : « Les dogmes de la foi sont à retenir seulement selon leur sens pratique, c'est-à-dire comme règle obligatoire de conduite, mais non comme règle de croyance. » Décret *Lamentabili*, n. 26, Denzinger-Bannwart, n. 2026. Condamnation qui ne fait elle-même que reprendre la doctrine du concile du Vatican, *ibid.*, n. 1789, où la foi est définie comme « une vertu par laquelle nous tenons pour vraies les choses révélées par Dieu. » Voir Foi.

Du point de vue rationnel, le pragmatisme est absolument inconsistant et ruineux. Comment l'homme pourrait-il prendre une attitude pratique quelconque s'il n'avait, au préalable, la persuasion que quelque chose la motive dans la réalité ? Et si, par impossible, il entrait un moment dans cette voie paradoxale, comment pourrait-il y persévérer ? Il n'y a de vie religieuse possible que sur la base de la vérité. Non pas que le dogme soit spéculation pure. Il plonge ses racines dans la vie et doit y développer ses conséquences; mais il ne peut le faire sans nous donner la connaissance du vrai.

De ce vrai il faut dire également avec l'Église, à l'encontre de l'agnosticisme moderniste, qu'il est, non seulement un symbole de valeur toute subjective, mais une expression exacte de la réalité transcendante qu'il exprime. Tous les théologiens et tous les croyants sont certes d'accord pour reconnaître l'inadéquation de nos concepts par rapport aux mystères de la vie divine. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille leur refuser toute portée objective. La loi d'analogie, appuyée sur la foi en la révélation et sur l'enseignement de l'Église, nous permet, au contraire, de concevoir que nos représentations mentales, dûment purifiées de leurs imperfections humaines, correspondent réellement à leur objet. Sans ce réalisme modéré, ce n'est pas seulement la théologie, mais la révélation et la foi elles-mêmes qui perdraient tout leur sens. Aussi Pie X a-t-il longuement condamné les diverses formes de ce symbolisme destructeur. Voir Décret *Lamentabili*, n. 22, 58 et 59, dans Denzinger-Bannwart, n. 2022, 2058 et 2059, et l'encyclique *Pascendi*, *ibid.*, n. 2079-2082.

Il appartient à la philosophie de ruiner les bases de ces divers systèmes en établissant la valeur radicale de la raison. L'histoire des dogmes ne leur est pas davantage favorable. Quand elle se met en garde contre les simplifications tendancieuses, elle arrive, au contraire, à saisir la permanence d'une même donnée fondamentale sous l'apparente diversité des systèmes et des concepts.

V. Sens et valeur des formules dogmatiques. — Puisque cependant le dogme s'énonce en termes humains, le théologien se doit de rechercher si et jusqu'à quel point la valeur absolue de celui-là se communique à ceux-ci.

On ne saurait tout d'abord refuser aux formules dogmatiques une raison d'être d'ordre pratique et sociale, où il ne faut pas craindre de voir une véritable nécessité. Elles servent à préciser la foi et à la mieux défendre contre les erreurs qui la menacent. Qu'elles doivent leur origine à la controverse ou au travail pacifique de l'école, elles furent toutes dans l'histoire et sont encore le rempart de la révélation. Par voie de conséquence, elles deviennent un signe de ralliement et assurent la cohésion du corps ecclésiastique. Il suffit, pour en reconnaître le bienfait, de comparer la situation de l'Église catholique au désarroi des protestants qui veulent conserver un christianisme positif sans avoir une autorité qui en détermine le contenu.

Quant à la portée des formules dogmatiques dans l'ordre intellectuel, il faut évidemment distinguer entre l'idée et les termes. Celle-là seule est imposée et garantie par l'Église, et c'est ce qui permet d'affirmer l'identité réelle de sa foi sous les expressions parfois diverses qu'elle a pu revêtir au cours des temps. Les termes, au contraire, peuvent être, non seulement traduits, mais interprétés suivant le génie de chaque langue. Rien n'empêche même qu'on en puisse adopter d'autres, pourvu qu'ils soient vraiment équivalents. Le tout est de rendre la pensée que l'Église a voulu y attacher.

Celle-ci se dégage sans difficulté quand la définition est donnée en termes de sens commun. La chose définie est alors celle que tout le monde lit immédiatement sous la signification usuelle de ces mots. Quand les définitions dogmatiques sont empruntées au langage savant, l'Église n'entend pas pour autant solidariser sa doctrine avec les systèmes d'où elles sont tirées. Ou bien il s'agit de formules d'école, et c'est alors l'école elle-même qui en fournit la traduction : l'Église les adopte suivant l'acception communément reçue; ou bien de formules à signification métaphysique, et l'Église n'en veut retenir que les données de la *philosophia perennis*. C'est pourquoi, autour du noyau dogmatique admis par tous, diverses explications théologiques furent et sont encore proposées au nom de principes ou de systèmes différents.

De toutes façons il importe de ne pas confondre dans le dogme la vérité divine qu'il énonce avec les éléments humains qui servent à l'exprimer.

E. Dublanchy, art. *Dogme*, dans *Dict. théol. cath.*, t. IV, col. 1574-1650; Newman, *Le développement du dogme chrétien*, traduction Bremond, Paris, 1906; J. de la Barre, *La vie du dogme*, Paris, 1898; J. V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1903; A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1909.

J. Rivière.

DOLET Étienne. — Né à Orléans en 1509; suit, à Paris, dès sa douzième année, un cours d'éloquence latine; passe à Padoue, à Toulouse, pour y faire des lettres ou du droit; est protégé et financièrement aidé par divers princes de l'Église. Le jeune homme se fait un peu partout des ennemis, en s'attaquant à Érasme,

à Scaliger, à Floridus, à Marot, à Rabelais et autres.

Ces vilains procédés à l'égard de ses amis, lit-on dans Jean Guiraud, *Histoire partiale, Histoire vraie*, t. II, p. 243, 244, Paris, 1912, conduisirent Dolet, jusqu'à l'assassinat : le 31 décembre 1535, il tua, dans les rues de Lyon, un de ses amis, le peintre Guillot Compaing. Au cours du procès qui s'ensuivit, il allégua le cas de légitime défense : attaqué par cet ancien compagnon qui lui avait voué une haine violente, il avait dû se défendre et c'est ainsi qu'il avait tué son agresseur. D'autres auteurs nous donnent une version différente. Si nous en croyons Floridus, les relations entre Compaing et Dolet auraient été inavouables et amenées par un vice honteux. Clément Marot faisait allusion, de son côté, à ces mœurs dignes de Sodome, quand il écrivait de Dolet :

> Fuyez celui qui sans honte ni crainte
> Conte tout haut *son vice hors d'usance*
> Et en fait gloire et en fait sa plaisance.

Un humaniste, ami de Sébastien Castellion, Ducher, dans un poème contre Dolet, l'accusait d'avoir fait ses ouvrages sur des plagiats, d'être fou, fou d'orgueil, et d'avoir des mœurs « hors la loi ». Ces vers de Marot, ces accusations de Ducher confirment le réquisitoire de Floridus affirmant que Dolet tua Compaing au cours d'un rendez-vous infâme, dans un accès de cruauté sadique.

Dolet, grâce à de puissants protecteurs, le cardinal de Tournon notamment, échappa à la mort (1535). Grâce à eux, il y échappera encore en 1543, quand, devenu imprimeur, il sera, à l'instigation des maîtres imprimeurs et des libraires de Lyon, poursuivi pour hérésie. Mais, l'année suivante, il imprimait « son *Second Enfer* et sa traduction de l'*Axiochus* de Platon, deux ouvrages qui allaient soulever de nouvelles tempêtes. Dans le premier, il attaquait le Parlement de Paris, sous les poursuites duquel il se trouvait; dans le second, il s'affirmait matérialiste, alors que, six mois auparavant, pour obtenir la grâce du roi, il avait fait cette profession de foi en l'immortalité que François Ier avait visée dans ses lettres de rémission. » Il fut arrêté derechef, et le nouveau procès eut simultanément un double caractère. Dolet fut poursuivi : 1° Par le Parlement [de Paris], pour « blasphème et sédition et exposition de livres prohibés et damnés...; 2° Par la famille Compaing, pour l'assassinat commis par lui sur le peintre Compaing, le 31 décembre 1535... Si, *à la lettre*, continue M. Guiraud, *ibid.*, p. 257, 258, Dolet n'a pas été condamné pour son assassinat [la sentence n'y fait pas allusion], il ne lui doit pas moins *moralement* la rigueur de la sentence qui l'a frappé. » Le procès s'était déroulé du 6 septembre 1544 au 2 août 1546; le 3 août, Dolet était conduit à la place Maubert, pendu, et, après sa mort, son corps était brûlé avec ses livres. Avant d'être exécuté, il aurait prononcé distinctement ces paroles : « Mon Dieu, que j'ai tant de fois offensé, sois-moi propice; et vous, Vierge Marie, saint Étienne, intercédez pour moi pécheur! »

« Tel est ce Monsieur! » ainsi que disait Rabelais. Assurément peu recommandable. Seul l'esprit de parti peut expliquer le vote sectaire et inintelligent d'un ancien Conseil municipal de Paris élevant, en 1889, à Dolet, au lieu de son supplice, un monument de bronze.

Nous devons, avec le même historien, p. 259, conclure :

Non, il n'est pas vrai que Dolet ait été la victime de l'Église catholique et de ses prêtres; d'eux il a reçu, dès ses jeunes années, aide et protection, argent et faveur; les évêques l'ont, à plusieurs reprises, sauvé de la prison et de la mort que lui avaient méritées ses délits et son crime.

Non, il n'est pas vrai que l'Église l'ait envoyé à la mort. La potence de la place Maubert a été dressée par la juridiction civile et royale du Parlement; et Dolet a été condamné pour avoir obstinément violé les lois civiles.

Non, il n'est pas vrai que Dolet soit un martyr [de la Libre Pensée]... Comment d'ailleurs pourrions-nous voir un martyr en ce sceptique qui appelait le martyre « folie », « entêtement ridicule », « obstination insupportable » ?

De nos millions de martyrs nous avons lieu d'être autrement fiers...

J. Bricout.

DOMESTIQUES. — On sait combien grave est devenue la question des « gens de maison » ou domestiques. On n'ignore pas davantage combien leur persévérance morale et religieuse souffre de difficultés de toute sorte. De pieuses associations ou des œuvres se sont fondées, dans maintes villes ou paroisses, sous le patronnage de sainte Blandine, de sainte Potamienne, de sainte Zite, ou encore de sainte Marthe, de Notre-Dame des Servantes (*ancilla Domini*), etc., pour maintenir dans la bonne voie les personnes en service, « toutes personnes travaillant et vivant sous le toit d'autrui. » Par des réunions assez fréquentes, elles travaillent à les garder de l'isolement, si souvent pernicieux, à leur donner une direction, à leur procurer comme une nouvelle famille. — Voir Maitres et serviteurs.

J. Bricout.

DOMICILE ET QUASI-DOMICILE (en droit canonique). — En droit français, le domicile est le lieu du principal établissement (Code civil, art. 102). Le droit canonique distingue le *domicile* et le *quasi-domicile*. C. 92.

Pour acquérir domicile ou quasi-domicile dans un lieu, il faut tout d'abord y *demeurer* réellement, à titre non de visiteur ou de voyageur de passage, mais à titre d'habitant. Peu importe du reste qu'on y soit chez soi, ou en location, même en pension, en garni ou à l'hôtel, et sans qu'on ait transféré ses biens meubles dans ce lieu, pourvu qu'on l'*habite* vraiment. Un simple bureau ou pied-à-terre, même dans *son* usine, ne suffirait pas, s'il n'y a pas habitation (*commoratio*).

Cette habitation réelle constitue un *domicile* dans les deux cas suivants : 1° lorsqu'on a l'*intention* de demeurer toujours dans ce lieu; cette intention doit s'entendre dans le sens d'un séjour indéfini et avec la restriction mentionnée par le Code : *si nihil inde avocet*, si rien ne me fait quitter ce lieu. Dans ce cas, le domicile est constitué à partir du jour où on a décidé de s'établir définitivement dans le lieu en question; 2° il y a aussi domicile lorsque l'habitation s'est prolongée *de fait* pendant dix années complètes; le domicile est alors acquis aussitôt la dixième année écoulée.

Cette habitation réelle constitue un *quasi-domicile* dans les deux cas suivants : 1° lorsqu'on a l'*intention* de demeurer dans ce lieu pendant plus de six mois, *si nihil inde avocet*; 2° lorsqu'*en fait* le séjour dans ce lieu s'est prolongé au delà de six mois. Dans le premier cas, le quasi-domicile est acquis à partir du jour où on décide de demeurer plus de six mois; dans le second cas, à l'expiration du sixième mois.

Autrefois, on ne pouvait acquérir de domicile ou de quasi-domicile que dans une paroisse. Le Code reconnaît à côté du domicile paroissial (dans une paroisse ou quasi-paroisse) ce qu'il appelle le domicile ou quasi-domicile diocésain (dans un diocèse, un vicariat apostolique, une préfecture apostolique) pour ceux qui ne rempliraient pas les conditions indiquées plus haut vis-à-vis d'une paroisse, mais qui les rempliraient vis-à-vis d'un diocèse. C. 92.

Ces notions permettent de comprendre comment une personne peut avoir en même temps plusieurs domiciles au point de vue canonique (ce qui ne se conçoit pas en droit français) et même plusieurs quasi-domiciles.

Certaines personnes ont un domicile ou quasi-domicile *nécessaire*, déterminé par la loi Ce sont les

femmes mariées, les mineurs, et ceux qui sont privés de l'usage de la raison (*amentes*). La femme mariée, tant qu'elle n'est pas légitimement séparée de son mari (pour des motifs *canoniquement* valables), peut avoir un quasi-domicile personnel, mais garde nécessairement le domicile de son mari. Si elle est légitimement séparée, elle peut acquérir aussi un domicile personnel. Le mineur a comme domicile nécessaire celui de la personne dont il dépend légalement (parents, tuteur). A partir de l'âge de sept ans, il peut acquérir un quasi-domicile personnel. Celui qui est privé de l'usage de la raison a pour domicile légal celui de son curateur. C. 93.

Le droit canonique appelle *incolæ* ceux qui ont domicile, et *advenæ* ceux qui ont quasi-domicile dans une paroisse ou un diocèse. Les uns et les autres sont paroissiens du curé, et diocésains de l'Ordinaire : car c'est par le domicile ou le quasi-domicile que l'on devient sujet de tel curé ou de tel Ordinaire. C. 94. Hors de leur domicile ou quasi-domicile ils sont appelés *peregrini*. C. 91.

Ceux dont l'habitation ne remplit pas les conditions étudiées plus haut et qui n'ont par suite nulle part ni domicile ni quasi-domicile sont appelés *vagi*. C. 98. Ils ont alors pour propre curé ou pour Ordinaire le curé ou l'Ordinaire du lieu où ils demeurent actuellement. Ceux qui n'ont qu'un domicile (ou quasi-domicile) diocésain, ont également pour propre curé celui du lieu où ils demeurent actuellement. C. 94.

Réserve faite de la législation concernant le domicile ou quasi-domicile nécessaire des femmes mariées, des mineurs et des *amentes* (v. plus haut), pour perdre un domicile ou quasi-domicile une fois acquis, il faut le quitter réellement avec l'intention de n'y pas revenir. C. 95.

F. Cimetier.

DOMINICAINS. — I. La genèse de l'Ordre. II. Un type de religieux complexe et inédit. III. L'Ordre de la Vérité. IV. Les auxiliaires.

I. La genèse de l'Ordre. — 1. Dès l'année 1203, Dominique de Guzman (1170-1221), chanoine régulier du chapitre d'Osma en Castille, avait songé à vouer sa vie à la conversion des hérétiques. L'inspiration lui en était venue à l'occasion d'un voyage à Toulouse où pullulaient les Cathares. A deux ou trois ans de là (1205 selon les uns, 1206 d'après les autres), il se retrouve avec l'évêque Diégo d'Azevedo dans le Midi de la France, et fait étape à Castelnau près de Montpellier. Dans la région, les deux voyageurs rencontrent les légats cisterciens du Saint-Siège qui ne cachent pas leur impuissance à endiguer le flot montant de l'hérésie albigeoise. Ils font part au prélat de leur découragement. Ils le consultent avec confiance. Diégo se réserve le loisir de la réflexion. Il observe, il enquête. Il croit se rendre compte de ceci : les hérétiques gagnent du terrain parce que, se parant hypocritement des vertus évangéliques de pauvreté et de pénitence, ils attirent à leur bord les âmes de bonne foi. Pour lutter contre eux à armes égales, il conviendrait d'abord d'abandonner ostensiblement tout appareil de luxe, de faste. Pour prendre barre sur eux, il suffirait sans doute de se livrer à la pratique fidèle, totale de l'abnégation évangélique. D'ailleurs l'évêque ne s'en tiendra pas à préconiser platoniquement une méthode. Il se déclare prêt à en tenter l'essai. Sur-le-champ, il renvoie en Espagne les gens de sa suite, et, sans escorte, se met à parcourir la région en simple missionnaire. Seul Dominique s'attache à ses pas. Ils vont de compagnie, partageant en frères les mêmes dangers, le même labeur. Par eux les adversaires de la foi sont convoqués à des conférences contradictoires dont le débat se prolonge parfois une semaine durant. Ils s'y appliquent à opposer à l'erreur la doctrine révélée présentée sous un certain nombre de formules synthétiques, concises, à l'emporte-pièce. Contre les faux docteurs ils luttent à coups d'arguments précis, appropriés ; contre les faux ascètes ils s'acharnent par la démonstration plus éloquente encore de leur vie pauvre, patiente, mortifiée. Les conversions s'obtiennent nombreuses, se chiffrent, s'accumulent. Un jour des femmes de la secte des *Parfaites* viennent trouver à Fanjeaux les nouveaux apôtres, abjurent l'erreur entre leurs mains et se retirent au monastère de Prouille pour s'y adonner, sous la direction de Dominique, à la vie contemplative. Telle est, remarquons-le au passage, la première fondation dominicaine. Dans les entours se fixent bientôt les rares disciples que, entre temps, l'évêque et le chanoine ont ralliés à leur cause, et qui sollicitèrent d'être associés à leur ministère de nomades. C'est de là qu'ils rayonnent dans la contrée.

2. Cependant rien encore n'autorise à conjecturer que de ce grain de sénevé puisse tôt ou tard sortir un arbre à la puissante ramure, d'autant que ni les hommes, ni les événements ne semblent favoriser un tel espoir. L'évêque Diégo meurt au delà des Pyrénées. La croisade de Simon de Montfort déchaîne la guerre et son triste cortège sur les populations irritées de Béziers, Carcassonne, Muret, Toulouse. La famine exerce ses ravages. A Dominique, à ses filles de Prouille, aux sept ou huit compagnons de son apostolat, les ressources commencent à manquer. Mais l'épreuve aura sa fin, ainsi que la Providence, son heure. En 1215, deux postulants se présentent qui proposent de quoi organiser à Toulouse un établissement de missionnaires. Les *frères de la prédication* acceptent l'offre gracieuse. L'évêque diocésain, Foulques, sanctionne cette fondation avec empressement, confère aux nouveaux apôtres le pouvoir officiel de prêcher, les dote en même temps du strict nécessaire.

La même année, Dominique se voit sollicité, à titre de *socius*, par l'évêque de Toulouse qui se rend à Rome pour le concile de Latran. Il y voit l'occasion d'obtenir du Saint-Siège l'approbation canonique de la nouvelle famille religieuse. La déception l'attend. Pour obvier à la multiplicité exagérée des réformateurs qui fomentent plus souvent dans l'Église l'agitation stérile qu'ils ne convertissent réellement, le concile a décidé de s'opposer en principe à toute création d'ordre nouveau. Il y a toutefois une échappatoire. Le pape Innocent III la signale à Dominique, en lui suggérant d'abriter son œuvre sous l'égide d'une règle ancienne approuvée déjà par l'Église. Le conseil est bon. A son retour à Prouille, le fondateur réunit ses fils, — ils sont seize à présent, — et les consulte sur le projet en question. On tombe d'accord sur son opportunité. Le choix unanime se fixe sur la règle de saint Augustin. Aussitôt, Foulques procure à ses diocésains des églises à desservir : il les astreint de la sorte à la vie canoniale. Le successeur d'Innocent III sur le siège de Pierre, Honorius III, les approuve en tant que chanoines. Dominique aspire à plus de précision, car le service d'une église déterminée ne cadre pas avec son idéal à lui. Au début de l'année 1217, il obtient enfin de Rome une bulle adressée aux *Prêcheurs* du pays de Toulouse. Aux termes du rescrit, il leur est enjoint de « travailler à annoncer la parole de Dieu. » C'était là le moyen ordonné à la fin que le souverain pontife, quelques semaines auparavant, avait spécifiée à Dominique en un triple compliment très flatteur : « les frères de ton Ordre seront des champions de la foi, de vraies lumières du monde, d'invincibles athlètes du Christ. » Cette fois le saint patriarche dut être au comble du bonheur.

Cependant, par crainte de l'émeute qui menace à Toulouse, il disperse peu après son petit troupeau. Quelques disciples sont envoyés en Espagne, les autres à Paris, d'autres à Rome. En 1219, ils sont trente, et s'installent encore à Lyon, à Bologne. Le premier chapitre général se tient, l'année suivante, dans cette dernière ville. On y fixe le mode de gouvernement de l'ordre. On y règle que sa réunion se renouvellera désormais chaque année, et que, durant le temps des assises, l'assemblée concentrera sur elle tout le pouvoir législatif, exécutif, judiciaire. Elle sera composée de plusieurs religieux de chaque couvent.

Sur ces entrefaites les fondations s'étaient multipliées. Le chapitre de 1221 se voit contraint de répartir l'ordre en huit provinces : l'Espagne, la Provence, la France, la Lombardie, Rome, l'Allemagne, la Hongrie, l'Angleterre. En mourant le 6 août de la même année, Dominique laissait une œuvre stable, solide. Il promit d'ailleurs à ses fils une assistance posthume qui sans délai allait se faire sentir.

3. Tout jeune religieux, Jourdain de Saxe lui succéda. Charmeur d'âmes à l'instar de son maître Réginald et, à ce titre, la terreur des mères et des fiancées, il fascine pour les attirer à l'ordre de nombreux étudiants de Paris et de Bologne, qu'il enverra, l'heure venue, créer au loin de nouvelles fondations : en Russie, en Grèce, en Afrique. Ses coups de filet sont d'un pêcheur habile. Passant des universités en des cloîtres où la culture intellectuelle constitue le devoir d'état avant de devenir une arme de combat, ses recrues se trouvent à l'avance tout adaptées. Bientôt les demandes affluent de toutes parts. Les écoles épiscopales et les facultés veulent des frères prêcheurs pour enseigner les étudiants. Les paroisses réclament des frères prêcheurs pour évangéliser les fidèles. La papauté applaudit à leurs travaux. A plusieurs membres de l'ordre, elle propose l'épiscopat. Mais à l'instigation du général, ils se dérobent par humilité : même, Jourdain de Saxe leur en fait une obligation stricte. Quant à la charge d'inquisiteur, ils n'arrivent point à pouvoir la décliner, mais ils ne l'acceptent qu'à leur corps défendant.

C'est au second successeur de Dominique, Raymond de Peñafort, un juriste éminent s'il en fut, qu'il échut de codifier les constitutions qui avaient été rédigées, croit-on, dès l'année 1216, puis remaniées et complétées en 1220. Après lui, Jean le Teutonique favorisa non sans succès l'extension de l'ordre. Enfin, pour l'organisation définitive de la nouvelle famille religieuse, Humbert de Romans prit à son tour les rênes en 1252. Religieux accompli, personnalité puissante autant que sympathique, il saisit à merveille et dans toute son ampleur, l'idéal, les moyens d'action, la souplesse d'organisme de l'œuvre voulue par saint Dominique. Il s'en expliqua en des commentaires précis sur la règle et les constitutions. La politique intérieure ne l'absorba pas exclusivement. Il dut en outre lutter contre la cabale suscitée en France contre les Prêcheurs et les Mineurs par Guillaume de Saint-Amour. Il exigea une formation spéciale pour les volontaires se destinant aux missions étrangères, les astreignant non seulement à se pénétrer d'une apologétique de circonstance, mais encore à s'appliquer à l'étude des langues parlées en Barbarie par les juifs, les sarrazins, les schismatiques. Après avoir mis tout son soin à coordonner un programme d'études générales, il s'employa surtout à unifier la liturgie de l'ordre. Non sans tâtonnements ni plusieurs insuccès partiels, il obtint enfin la rédaction d'un cérémonial indépendant des usages locaux, et dont la fixation du texte, du chant, des rubriques pourra braver les vicissitudes de l'avenir.

Rien ne manquait plus à l'Ordre de la Vérité. Pourvu de constitutions, d'une liturgie, d'une situation acquise, il avait enfin son système doctrinal que l'un de ses fils, saint Thomas d'Aquin, s'employait alors à lui édifier avec une incomparable maîtrise. Sans doute il n'y a rien eu de hâtif dans sa croissance. Pour parvenir à l'âge adulte, il a pris son temps. Il n'en sera que plus vigoureux pour défier l'avenir et n'aura même pas à se prémunir, à l'instar de tant d'autres instituts religieux, contre les scissions de l'intérieur ou les déformations de l'extérieur.

II. Un type de religieux complexe et inédit. — Pour atteindre le but qu'il s'était proposé, Dominique avait conçu un type de religieux jusqu'alors inconnu dans l'Église. Avant cette innovation, il existait des chanoines réguliers : et ceux de Prémontré à qui il emprunta beaucoup de ses observances et sans doute aussi, partiellement du moins, de son initiative, avaient naguère réformé et perfectionné la vie canoniale. Auparavant il y avait aussi des moines : et les cisterciens, dont il adopta certains usages de discipline et de liturgie, venaient de hausser l'idéal de la vie monastique sur des sommets sublimes, d'aucuns disaient inaccessibles à l'humaine faiblesse. La vie apostolique, elle non plus, ne manquait pas alors d'adeptes. Certains d'entre eux, sous prétexte de réagir contre les vices de l'époque, donnaient souvent dans l'erreur manichéenne : ainsi les dissidents, Vaudois, Humiliés, Pauvres catholiques. D'autres, tels les clercs réguliers, annonçaient la pure doctrine de l'Évangile, mais sans sortir des limites imposées par le service de l'église particulière à laquelle ils se trouvaient attachés. D'autres enfin se contentaient, et par l'exemple plus que par la parole, d'exhorter à l'amour du Créateur et de la croix : ainsi les Mineurs.

Le trait de génie de Dominique fut de concevoir des disciples voués par état à l'apostolat doctrinal, un apostolat se ravitaillant à la source de l'étude et de la contemplation. Sa trouvaille réside dans le fait d'avoir greffé simultanément sur le même homme un chanoine, un moine, un apôtre. « Chanoine par la profession, moine par l'austérité, apôtre par l'office de la prédication » : tel est le signalement complet que nous a transmis du profès dominicain Étienne de Salagnac.

1. Le frère prêcheur fait d'abord figure de *chanoine*. Il se voit astreint par le fondateur à la psalmodie ou au chant de l'office liturgique de jour et de nuit, de même qu'à l'assistance à la messe conventuelle. C'est à sa stalle du chœur, en compagnie de ses frères, qu'il s'acquitte du devoir de la prière publique répartie sur une durée de vingt-quatre heures depuis les matines jusqu'aux complies.

Toutefois, au couvent dominicain, l'*opus Dei* ne devra pas s'éterniser jusqu'à empiéter sur le temps consacré à l'étude, ni traîner en longueur de manière à lasser jusqu'à l'affadir la piété des frères. « On récitera les heures de l'office brièvement et succinctement, ont prévenu les constitutions, de peur que les études n'en soient entravées. » Nous voici loin des offices interminables de Cluny, loin des offices multipliés de Cîteaux et de Prémontré! Ce que le frère prêcheur doit trouver, quant à lui, dans les exercices du culte extérieur, c'est sans doute de quoi alimenter sa vie intérieure, mais aussi de quoi se délasser des fatigues du travail intellectuel ou des labeurs du ministère apostolique. Par surcroît et sans surcharge, il offrira au monde le spectacle toujours édifiant d'hommages rendus au Très-Haut, suivant un protocole à l'étiquette prévue et ponctuellement observée : car loin d'être bâti à l'écart du monde, le cloître de saint Dominique surgira dans l'enceinte même des villes et des bourgs, sinon à l'abri des remparts extérieurs.

Ainsi l'office choral « fait-il partie de la substance

de l'ordre, affirme le P. Mortier, au point que si la liturgie venait à disparaître, ce ne serait plus l'ordre de saint Dominique, » l'ordre du saint que les chroniqueurs nous représentent non sans complaisance « assistant à l'office,... allant de chaque côté du chœur, pour ... exciter à chanter à pleine voix et dévotement. »

2. Chanoine, le frère prêcheur doit s'astreindre aux trois vœux de chasteté, de pauvreté, d'obéissance. Il est donc par surcroît un *moine*. Mais, on le devine, les conseils évangéliques s'imposeront à lui avec certaines nuances particulières correspondant au but qui lui est proposé. Scrupuleux sur le chapitre de la chasteté, Dominique exigeait de ses fils que, en quittant momentanément le cloître, ils fussent prêts à lutter contre le monde sans en contracter les souillures. Aussi les voulut-il préparés corps et âme, par un régime de vie approprié, à cette sauvegarde nécessaire. Abstinences, jeûnes, veilles, dureté de la couche : voilà pour mâter les sens. Solitude du cloître, application constante à l'étude, chapitre des coulpes, recueillement et vigilance : voilà pour équilibrer l'imagination. Ajoutons à cela une dévotion spéciale à Notre-Dame, à saint Dominique en personne dont la pureté s'affirma, de son vivant, irrésistiblement communicative, à saint Thomas d'Aquin, le docteur *angélique*, à sainte Catherine, la séraphique vierge de Sienne...

L'obéissance du prêcheur revêt, elle aussi, sa note caractéristique. Elle exclut la servilité de l'esclave autant que l'automatisme du cadavre. Elle s'adapte filialement au désir du supérieur en la personne duquel elle discerne sans peine le père de famille : car ce dernier ne commande qu'en vue du bien général, et à titre de vicaire du Christ dont il tient la place. « Dans notre ordre, observait gracieusement sainte Catherine de Sienne, la discipline est toute royale. Aussi notre religion est-elle toute large, toute joyeuse, toute parfumée. »

La pauvreté, une pauvreté très stricte, fut inspirée d'en-haut à saint Dominique en même temps qu'à saint François d'Assise, à titre de réaction très opportune contre les abus fréquents de l'époque. A chacun d'eux il apparut que pour lutter avec succès contre la cupidité des bénéficiaires, la pauvreté vouée par les cénobites et les anachorètes possesseurs de domaines ruraux ne suffisait plus. Ils voulurent y astreindre non plus seulement les sujets, mais les communautés elles-mêmes. Nous les voyons en effet exiger l'un et l'autre de leurs disciples qu'ils se fassent indigents et qu'ils vivent d'aumônes. A l'exemple de leur père, les premiers dominicains se livrèrent donc à la mendicité. L'ordre fut et demeure classé par l'Église dans la série des *ordres mendiants*. Toutefois, dans la pensée de Dominique, le désintéressement absolu ne devait point prendre le pas sur l'apostolat : en tout état de cause, il demeurait un moyen en fonction de la fin, et donc conditionné par elle. C'est pourquoi, en permettant, dès la fin du XV^e^ siècle, que l'ordre pût posséder, l'Église n'a pas retouché jusqu'à la mutilation l'œuvre primitive. Son intervention s'est réduite à constater officiellement que, à cause d'une baisse de la foi dans la chrétienté, en raison de difficultés corrélatives dans le recrutement des noviciats, la mendicité entraverait, loin de le favoriser, l'exercice de l'apostolat. Elle a donc permis aux communautés de s'affranchir de cette servitude, en maintenant toutefois l'esprit de la loi, et en mettant en garde le cloître dominicain contre toute propension à se dilater selon la vaste amplitude de l'abbaye bénédictine.

Ainsi de son vivant, Dominique avait-il en personne accepté, pour le couvent de Toulouse, quelques modestes revenus, parce que les aumônes recueillies en pays albigeois ne suffisaient plus à la subsistance des frères.

3. Chanoine, moine, le prêcheur est surtout un *apôtre*. Pour lui, toutes les autres obligations sont subordonnées à celle du ministère de la parole. La règle bénédictine astreignait avant tout à l'office divin; les constitutions dominicaines s'expriment autrement : « l'ordre fut spécialement fondé, prescrivent-elles, pour la prédication et le salut du prochain. » Restait à hiérarchiser la diversité des observances. Pour conférer à sa législation l'élasticité voulue, Dominique imagina l'utilisation de la *dispense*, avec la faculté pour le prieur ou son tenant lieu de l'octroyer à sa discrétion, mais « surtout, précisent les constitutions, en ce qui semblera devoir empêcher ou l'étude, ou la prédication, ou le bien des âmes. » De là vient que les premiers couvents formaient en miniature de véritables universités, avec les cours réguliers d'Écriture sainte et de théologie, auxquels d'ailleurs tous les frères devaient assister, y compris le prélat, et dans l'intention de se former à une prédication non purement exhortative, mais à l'exposé dogmatique ou apologétique de la doctrine chrétienne.

Ainsi avons-nous vu Dominique et ses premiers successeurs dans le généralat tendre à cette fin primordiale, et, dans ce but, s'efforcer de s'assurer des recrues parmi les professeurs et les étudiants de Padoue, Paris, Bologne, Madrid, Oxford, Louvain.

Tel est donc, en fin de compte, le type complexe de religieux rêvé et réalisé par le patriarche des Prêcheurs. En dépit de la dépendance susdite des moyens à la fin, il n'y a pas lieu de s'étonner que, suivant le temps et le milieu, telle ou telle province ait historiquement reflété, en traits plus accentués, la physionomie tantôt canoniale, tantôt monastique, tantôt apostolique. Parmi les trois provinces françaises (Province de France avec Paris pour capitale, Province de Lyon, Province de Toulouse), les observances conventuelles à peine divergentes accusent une tendance prédominante à favoriser l'un ou l'autre des trois hommes qui se rencontrent et doivent s'harmoniser en tout fils de saint Dominique : le chanoine, le moine, l'apôtre.

III. L'Ordre de la Vérité. — Sur le blason de l'ordre figure un chien portant à sa gueule une torche ardente destinée à embraser le monde. En exergue on lit la devise : *Veritas*. La vérité, à quelles sources l'ordre dominicain la puise-t-il? Comment l'enseigne-t-il ? Quels témoignages plus précieux lui a-t-il rendus ?

1. Nous le disions : ce n'est pas seulement au cours de ses longues et laborieuses années de préparation que le frère prêcheur se livre au travail intellectuel. Il y consacre toute sa vie : pour lui l'étude des sciences sacrées constitue à proprement parler le devoir d'état. Dans sa variété le programme à parcourir comporte ces deux pièces maîtresses : les études bibliques et les études théologiques.

L'étude de la Bible contribue à la formation apostolique. Le père en a convaincu les fils par l'exemple. Deux livres ne le quittaient jamais : le recueil des épîtres de saint Paul, l'évangile selon saint Matthieu. Il ne se lassait pas de les méditer, et, faute de loisirs, il y consacrait au besoin les heures de la nuit. Lors de l'érection des premières écoles dominicaines la chaire d'Écriture sainte figure au rang qui lui appartient : le premier. On y traduit sur les textes originels les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dès l'année 1236, un décret du chapitre général prescrit que le texte de la Bible en usage dans l'ordre sera « revu et corrigé, c'est-à-dire expurgé des fautes de copistes, pourvu de notes marginales faisant mention des versions hébraïques, grecques, latines. » Au premier religieux de l'ordre honoré de la pourpre cardi-

nalice revient l'initiative des premières concordances bibliques. Sous sa direction, cinq cents dominicains s'appliquèrent à l'élaboration de ce gigantesque travail. On le voit : le foyer intense d'études palestiniennes qu'est aujourd'hui l'*École biblique* de Jérusalem ne constitue pas une innovation, et le P. Lagrange, l'un des premiers exégètes de notre époque, a de qui tenir.

De la parole révélée, la théologie déduit les conséquences à titre d'interprète rationnelle de la foi chrétienne. A l'Ordre de la Vérité, elle offrait un champ immense d'investigations. Il allait en faire un chantier de construction. Disciple d'Albert le Grand, « le prodige de la nature », « la stupeur de son temps », Thomas d'Aquin, l'Ange de l'École, surpassera le maître en amalgamant les matériaux épars du dogme chrétien, pour la bâtisse d'un monument unique, admirable de cohésion, de profondeur, d'équilibre. De la *Somme théologique*, Léon XIII pourra quelque jour proclamer qu'elle détient « une doctrine féconde... à l'abri de toute erreur et merveilleusement ordonnée » (Encycl. *Æterni Patris*, 4 août 1879). Or l'étudiant dominicain n'a pas d'autre manuel que la Somme, et le *lecteur* lui-même ne cesse pas de l'approfondir à l'égal d'un livre de chevet.

2. C'est d'ailleurs par l'exposition de la doctrine thomiste que les Prêcheurs enseignent la Vérité, soit qu'ils la vulgarisent dans les chaires des cathédrales ou des paroisses de campagne, soit qu'ils l'exposent et l'analysent dans les universités suivant la méthode didactique. Professeurs et prédicateurs se tiennent pour très honorés de s'assimiler, pour l'interpréter ensuite, la pensée du maître. Comment choisir, pour une mention spéciale, dans la liste de ceux qui, à pratiquer le haut enseignement, acquirent une juste célébrité ? Nommons-en quelques-uns : Pierre de Tarentaise le premier pape dominicain, Capréole du Rouergue le vengeur de saint Thomas, Sylvestre de Prierio l'antagoniste de Luther, Melchior Cano l'inventeur des *lieux théologiques*, Dominique Soto qui eut une part prépondérante au concile de Trente, Thomas de Vio, plus connu sous le nom de Cajétan, surnommé *le prince des commentateurs*, après avoir conquis le grade suprême de maître en théologie à l'âge de vingt-six ans, enfin Bañez et Jean de saint Thomas. Ce sont là les plus illustres devanciers des maîtres actuels : les Garrigou-Lagrange, les Pègues, les Hugon.

Les sciences annexes de la théologie ont au surplus compté dans l'ordre des représentants de marque. Au nombre des canonistes, citons au moins Raymond de Peñafort, qui, sur l'ordre du pape Grégoire IX, collationna les décrets des prédécesseurs ou *Décrétales*. La philosophie de l'histoire revendique pour elle le nom de Melchior Cano. Saint Antonin a créé de toutes pièces la théologie morale. En politique, Savonarole n'est pas à oublier, car, selon le mot bien connu du P. Lacordaire, « sa vertu et sa gloire s'élèvent plus haut que les flammes de son bûcher. » Jacques de Voragine sut prendre rang parmi les meilleurs hagiographes de son temps, et il serait aussi peu loyal que logique de tirer parti contre lui de l'indiscutable habileté d'un Mandonnet à disséquer aujourd'hui un document historique.

Quant à la prédication, pour en fournir une équitable idée, c'est au complet les annales de l'ordre qu'il faudrait entreprendre de résumer, depuis l'époque lointaine, sept fois séculaire, des Jourdain de Saxe et Réginald d'Orléans, jusqu'aux principaux contemporains, les Janvier, les Sertillanges, les Padé, sans oublier l'écho mémorable de voix éteintes d'hier, celle de Lacordaire, l'illustre et saint restaurateur de l'œuvre de saint Dominique en France après la grande révolution, et, à titres divers, celle des Monsabré, des Ollivier, des Didon

Les artistes n'ont pas fait défaut à la famille des Prêcheurs. Ils se sont appliqués, suivant les exigences de leur vocation, à traduire par la beauté le sourire de la Vérité : *splendor ideæ*. Ainsi les plus connus: Fra Angelico et Fra Bartolomeo; en outre, à un degré inférieur à ces deux initiateurs de l'école mystique, Fra Sisto et Fra Benedetto. Enfin, plus près de nous et de l'école moderne, le P. Besson, l'un des premiers compagnons de Lacordaire.

3. La gloire la plus pure d'un ordre apostolique lui vient sans contredit de ses candidats au martyre et de ses martyrs. A la Vérité ils rêvent de fournir le témoignage suprême, celui de la vie. Dès l'origine, le martyrologe dominicain s'encombra de noms de *témoins* intrépides. Les premiers disciples s'enflammèrent du prosélytisme ardent qui incitait le fondateur à s'expatrier pour les plages lointaines afin de porter la foi aux infidèles. Après avoir installé des fondations en Allemagne et en Pologne, saint Hyacinthe part pour la Russie, aboutit aux Balkans, et, de là, s'élance vers le Thibet et la Chine. Le bienheureux Ceslas évangélise la Silésie et la Bohême, et saint Raymond de Peñafort, Tunis et Tripoli. Simultanément, d'autres pénètrent sous toutes les latitudes de l'ancien continent : car, à la date de 1253, trente ans après la mort de saint Dominique, le pape Innocent IV libelle de la sorte la suscription d'une adresse « aux Prêcheurs qui prêchent dans le territoire des Sarrazins, des Grecs, des Bulgares, des Cumans, des Éthiopiens, des Syriens, des Goths, des Jacobites, des Arméniens, des Indiens, des Tartares, des Hongrois, et autres nations infidèles de l'Orient. » Après la découverte des Amériques — on sait que leur appui ne manqua pas à l'initiative de Christophe Colomb — les dominicains rivalisent encore de zèle avec les franciscains pour l'évangélisation des territoires nouveaux. Le goût pour les missions lointaines s'affirme de plus en plus dans l'ordre, au point de provoquer l'éclosion d'une congrégation à part. Ces spécialistes mériteront l'appellation gracieuse de *Frères pérégrinants pour l'amour de Jésus-Christ*. Dans leurs rangs le ciel moissonnera les martyrs en si grand nombre que le Saint-Siège autorisera les survivants à porter, en souvenir des disparus, la ceinture, la calotte, les chaussures rouges.

Ici, mentionnons en bloc, d'une énumération rapide, les 200 martyrs de la première province de Hongrie, les 90 compagnons du bienheureux Paul brûlés vifs ou décapités ou percés de flèches en 1242, les 47 compagnons du bienheureux Sadoc massacrés en 1260 par les Tartares, les 200 victimes de Damiette qui furent suppliciées en 1261. Au XVI^e^ siècle, le livre d'or affichait le chiffre global de 26 000 confesseurs de la foi, et la liste était loin d'être close : car pour nous en tenir au siècle dernier, le nombre est incalculable des missionnaires dominicains tombés au Tonkin de 1838 à 1861. Et parmi ces derniers ou leurs devanciers plus immédiats, quels géants de la sainteté! Au XVII^e^ siècle, le P. Courtet souffre au Japon pour la foi du Christ. Les bourreaux lui plantent des alènes sous les ongles, et lui, voyant le sang couler goutte à goutte de l'extrémité de ses doigts, profère cet acte d'amour qu'il souligne d'un geste d'offrande : « Quels beaux œillets et quelles belles roses je vous offre, ô Jésus! » En 1861, à la chute de chaque membre qu'on ampute, Mgr Melchior répète d'un ton pénétré de reconnaissance : « Deo gratias! » Naguère encore, le pape Pie X plaçait sur les autels 53 martyrs dominicains.

De nos jours, aux dominicains français sont attribuées les missions suivantes : la Province de France a la Mésopotamie, Saint-Étienne de Jérusalem et la Norvège; la province de Lyon, le Tonkin; la province de Toulouse, le Brésil.

IV. Les auxiliaires. — Ils font partie de la grande famille à titre de proches parents, mais en se rattachant à plusieurs groupements autonomes.

1. Vers le milieu du siècle dernier, le P. Lacordaire tenta de prolonger le bienfait de la prédication en annexant à l'ordre un *tiers ordre enseignant*. Les postulants répondirent à son appel. Après les épreuves ordinaires du noviciat simple, ils se préparaient à l'enseignement secondaire par des études plus strictement littéraires ou scientifiques. La confiance des familles françaises et étrangères ne faillit pas à leur appel. Sorèze, Oullins, Arcueil, en ont fourni la preuve. Néanmoins, il apparut naguère en haut lieu que, pour noble qu'il fût, ce programme ne cadrait pas adéquatement aux fins de l'ordre des Prêcheurs. Dans le but de rendre plus homogène la formation dominicaine, les noviciats spéciaux n'ont pas été maintenus. Mais, non plus que par le passé, l'admission n'est interdite aux candidats à l'œuvre de l'éducation de l'enfance et de la jeunesse. Il leur suffit de préciser, en se présentant aux noviciats communs, leurs intentions ultérieures.

2. L'on peut être accueilli dans l'ordre sans avoir fait d'études préparatoires, mais seulement à titre de convers. Le frère convers est un authentique religieux, portant l'habit monastique, soumis aux observances des Prêcheurs, vouant la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, bénéficiant par là même des riches privilèges spirituels conférés à toute la famille de saint Dominique. Prêcheurs, les convers le sont à leur manière, en fournissant à la communauté l'appoint fraternel de leurs sollicitudes, de leurs labeurs indispensables au fonctionnement et à la bonne tenue d'un couvent : participation lointaine, sans doute, mais non moins réelle aux exercices de l'apostolat. Avec une collaboration plus immédiate, ils le sont en pays de mission où leur incombent les fonctions délicates de catéchistes, d'architectes, etc. Partout ils s'évertuent à coopérer à la tâche commune par des suffrages et des mérites que Dieu récompensa parfois dès ici-bas de faveurs signalées : ainsi en advint-il, par exemple, au cours des siècles, pour le bienheureux Martin de Porrès et le bienheureux Jean Massias.

3. Les femmes, elles aussi, contribuent à la prospérité du grand ordre. Elles forment la deuxième branche de la famille dominicaine. On l'a vu : le fondateur avait pressenti l'opportunité et l'importance de leur appui spirituel au point de commencer sa création par elles. Vouées à la vie contemplative, elles se livrent aux austérités que comporte ce régime, mais selon la lettre et l'esprit des constitutions dominicaines. Suivant la lettre : car elles sont soumises à la même discipline, aux mêmes pénitences corporelles, à la même assiduité chorale que leurs frères. Elles ajoutent à cet ensemble une clôture des plus sévères et certains travaux manuels. Suivant l'esprit : car le même mot d'ordre s'impose à elles : *Veritas*. A cet effet, leur rôle consiste essentiellement à « s'absorber dans la lumière pour devenir elles-mêmes lumineuses et, sans s'en douter, illuminer au loin, » d'après la formule décisive du P. Gardeil. Ce sera donc pour être apôtres que les *prêcheresses* s'adonneront à la contemplation. « Pendant que les religieux leurs frères combattent dans la plaine, précisait le pape Léon XIII, elles-mêmes, placées au sommet de la montagne, doivent sans lassitude élever vers la Reine du Rosaire des mains pures, et, par de telles offrandes, assurer la victoire au peuple de Dieu. »

Qu'une jeune fille n'ait ni la santé suffisante ni l'attrait pour la vie exclusivement contemplative, il ne s'ensuit pas pour autant que le cloître dominicain lui soit inaccessible. Durant le XIX^e^ siècle, de nombreux instituts se sont organisés en tiers ordres réguliers, avec l'intention d'offrir à certaines aspirations le régime dominicain adapté soit à l'enseignement, soit aux soins des malades, soit à la réhabilitation des femmes déchues, soit aux crèches, aux orphelinats, aux ouvroirs, aux patronages. Mentionnons ici les principales congrégations françaises : celles de la *Mère-Agnès* fondée au Puy en 1796, de *Saint-Dominique* fondée à Ambert en 1825, du *Saint-Rosaire* fondée à Sèvres en 1852, des *Gardes-Malades* fondée à Alby en 1852, de *Saint-Dominique* fondée à Nancy en 1853, de l'*Œuvre du Refuge* fondée à Châtillon-sur-Seine en 1854, de *Sainte-Catherine de Sienne* fondée à Étrépagny (Eure) en 1854, de *Saint-Dominique* fondée à Cette en 1856, des *Réhabilitées* fondée à Monferrand (Doubs) en 1866, de *Gramond* et de *Notre-Dame du Rosaire* fondées respectivement à Gramond et à Monteils (Aveyron) vers 1850, de l'*Œuvre du Rosaire-Perpétuel* fondée à Rouen vers 1860, des *Gardes-Malades*, fondées à Auch et à Pau vers 1870, du *Sacré-Cœur* fondée à Hardinghen (Pas-de-Calais) en 1876, des *Petites-Sœurs dominicaines gardes-malades des pauvres* fondée à Orléans en 1879, des *Gardes-malades* fondée à Saint-Étienne en 1880, de l'*Immaculée-Conception* fondée à Toulouse en 1885, du *Saint-Nom de Jésus* également fondé à Toulouse l'année suivante, en 1886, sans oublier l'institut vénérable des *Sœurs de charité dominicaines de la Présentation de Tours*, fondé par la Mère Marie Poussepin dès 1684 au diocèse de Chartres, et reconstitué en Touraine après la Révolution française.

4. Enfin hommes et femmes retenus dans le monde par la vocation commune peuvent aussi postuler leur agrégation à l'ordre de saint Dominique. Ils composent la troisième branche ou tiers ordre séculier. L'initiation « aux joies mystérieuses et sévères du renoncement et de la pénitence » : telle apparaît, s'il faut en croire le P. Jandel, la caractéristique du tiers ordre dominicain. Il s'affirme davantage qu'une simple confrérie. Il se définit en principe un état de vie, réclamant de ses postulants une vocation sérieuse en même temps qu'une âme déjà trempée par la pratique de la vertu et suffisamment éclairée sur la doctrine évangélique. Le recrutement ne s'opère donc pas sans discernement ni garanties. On exige avant tout l'attrait spécial pour l'esprit dominicain, esprit de prosélytisme alimenté aux sources de la contemplation *(Contemplari et aliis contemplata tradere...)*, et, pour le distinguer des autres tiers ordres, nuancé de simplicité, de force, de suavité, de joie, de liberté, ou, selon l'analyse plus détaillée du P. Coconnier, d'un « délicieux mélange de simplicité et de distinction, de droiture et de discrète réserve, d'humilité et de grandeur d'âme, de force et de douceur, de foi ardente, de zèle apostolique, de prudence, faisant aimer tout ce qui est vérité et lumière, haïr tout ce qui est erreur et fausseté, rendant enfin qui le possède cher à Dieu et aux hommes. »

L'habit dominicain se compose d'une tunique, d'un scapulaire et d'un capuce de laine blanche. A la ceinture de cuir est suspendu le rosaire. La chape et le chaperon sont de couleur noire.

Au total les statistiques de 1921 assignent à l'ordre des Prêcheurs 31 provinces, 358 couvents, 5 295 religieux. La France compte 15 couvents de dominicaines du grand ordre (vie contemplative) et, en plus des maisons groupées en congrégations, 9 couvents du tiers ordre régulier indépendants.

La Congrégation des Rites instruit actuellement les causes de plus de 1500 dominicains.

1° *Monographies.* — Bernadot, *L'ordre des Frères Prêcheurs*, Saint-Maximin, 1918; Jacquin, *Le Frère Prêcheur autrefois et aujourd'hui*, Paris, 1911; Iweins, *Les Frères Prêcheurs*, Paris, 1910 (Coll. *Science et Religion)* ;

Duchaussoy, *Lettres à un jeune homme sur l'ordre des Frères Prêcheurs*, Saint-Hyacinthe (Canada), 1895; Mortier *Histoire abrégée de l'ordre de saint Dominique en France*, Tours et Paris, 1920; Lacordaire, *Mémoire pour le rétablissement en France des Frères Prêcheurs* (résumé de l'histoire de l'ordre depuis sa fondation en 1221 jusqu'à sa ruine en 1790); Kirsch et Romain, *Pèlerinages dominicains*, Paris et Lille, 1920; Roussel, *Manuel des frères et sœurs du Tiers Ordre de la pénitence de saint Dominique*, Paris, 1908; Aubert, *Petit manuel du Tiers Ordre de saint Dominique*, Lyon, 1923; Clérissac, *L'esprit de saint Dominique*, Saint-Maximin, 1920; de Ganay, *Les frères convers dans l'ordre de saint Dominique*, Saint-Maximin, 1922; Noble, *Le frère convers dominicain*, Paris, 1922.

2° *Biographies.* — Outre les vies de saint Dominique, de saint Thomas d'Aquin, de sainte Catherine de Sienne, etc., indiquées ailleurs, Chocarne, *Le Père Lacordaire*, Paris, 1866; Cormier, *Vie du P. Jandel*, Paris, 1892; Body, *Vie du P. Potton*, Paris, 1902.

3° *Périodiques de langue française.* — *Revue biblique internationale*, organe de l'École pratique d'études bibliques de Jérusalem, trimestriel; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, trimestriel; *Revue thomiste*, trimestriel; *La vie spirituelle*, ascèse et mystique, mensuel; *Revue des Jeunes*, organe de pensée catholique et française, d'information et d'action, bi-mensuel; *L'année dominicaine*, mensuel; *Les missions dominicaines*, mensuel; trois traits d'union à l'usage des associés du Rosaire : *Le rosaire* (Belgique), *La revue du Rosaire* (Toulouse), la *Revue de la vie chrétienne* (Lyon).

Élie Maire.

DOMINIQUE (lat. *Dominicus*). — De la noble famille des Guzman, Dominique naquit vers 1170 à Calaroga, royaume de Léon, dans un pays et à une époque où les institutions monastiques étaient prospères. Avant sa naissance, sa mère, Jeanne d'Aza, que Léon XII a béatifiée en 1828, eut une étrange vision : il lui sembla qu'elle portait dans son sein un chien et qu'il s'en échappait ayant à sa gueule une torche ardente. Après ses études classiques commencées chez un oncle et terminées à Palencia, Dominique s'adonna avec ardeur à la science théologique, pratiquant, dès cette époque, d'austères macérations, qui en faisaient un étudiant de mœurs graves, au milieu d'une jeunesse parfois turbulente et dissipée.

Chanoine d'Osma, vers 1196, il s'appliqua à gagner des âmes à Jésus-Christ et plus particulièrement à ramener au bercail celles que l'hérésie en avait fait sortir. Le roi de Castille, Alphonse IX, ayant, en 1203, chargé l'évêque d'Osma d'aller demander au seigneur de la Marche la main de sa fille pour le prince Ferdinand, Dominique fit partie de cette ambassade extraordinaire. Il dut alors traverser le comté de Toulouse et fut effrayé des progrès de l'hérésie dans cette région : il réussit à convertir l'hôte chez lequel il était descendu à Toulouse et, à partir de ce moment, il nourrit dans son cœur le projet de se dépenser au salut des mécréants, d'instituer à cette fin un ordre de prédicateurs et de le consacrer à l'évangélisation des peuples. La mission terminée, l'évêque d'Osma se rendit avec Dominique à Rome, vers la fin de 1204 : le pape Innocent III, préoccupé des ravages causés par l'hérésie des Albigeois, envoya l'évêque et son compagnon prêcher en Languedoc. L'évêque Diégo ne tarda pas à mourir (1206), Dominique poursuivit seul ses prédications aux Albigeois jusqu'en 1215. L'humble compagnon de l'évêque était devenu l'un des personnages les plus influents de l'orthodoxie. On voulut l'élever lui-même à l'épiscopat, il refusa avec la plus grande énergie, résolu à réserver toute sa liberté pour ses deux grandes créations : les frères prêcheurs et les religieuses de Prouille. Pour combattre efficacement la propagande que la secte albigeoise faisait chez les femmes, Dominique organisa une œuvre des Nouvelles Converties; il obtint de l'évêque de Toulouse la cession de l'église de Sainte-Marie de Prouille et du terrain adjacent, réunit les premières recrues qu'il assujettit à la clôture monastique, voulant qu'elles donnassent leurs journées et la plus grande partie de leurs nuits au travail des mains, à la prière et à la contemplation religieuse. De même, nommé curé de Fanjeaux, dont Prouille dépendait, Dominique groupa autour de sa personne une douzaine de missionnaires. En 1215, il partit pour Rome, où devait se tenir, sous Innocent III, le IV^e^ concile du Latran. Son œuvre prenait chaque jour de l'exension et dépassait bientôt les limites d'un seul diocèse. Le 11 février 1218, il obtint des lettres pontificales dans lesquelles Honorius III, s'adressant à tous les archevêques, évêques, abbés et prieurs, demandait leur bienveillance en faveur de l'Ordre des Frères-Prêcheurs. En même temps le pape assurait à Dominique et aux siens une demeure stable à Rome, près de l'antique église de Saint-Sixte. L'ordre était ainsi organisé avec son centre à Rome : Dominique en fut établi maître général. Le fondateur voulut que l'étude fut une des principales occupations du novice, et la science une des forces les plus redoutables du dominicain : c'est pour cela qu'il établit des couvents dans les villes savantes, comme Bologne et Paris. Il travailla à propager son ordre en Espagne, sa patrie, et y fut puissamment aidé par un illustre canoniste de Bologne, Raymond de Peñafort. Puis son attention fut attirée jusque sur les régions les plus lointaines de l'Europe : de son vivant, l'ordre fut établi, en Pologne, par saint Hyacinthe. Ayant employé dix ans de sa jeunesse à combattre les Albigeois, Dominique voulut consacrer son âge mûr à prêcher la vérité aux hérétiques lombards. Après le chapitre de Bologne, le saint, emmenant avec lui plusieurs de ses religieux, consacra la dernière année de sa vie à l'évangélisation de la Lombardie.

Vers le milieu de juillet 1221, Dominique se sentit atteint du mal qui devait l'emporter. Rentré à Bologne, il mourut dans les sentiments de la plus tendre piété, le 6 août 1221. Comme saint François d'Assise, avec lequel il s'était lié d'amitié pendant qu'il séjournait à Rome pour l'approbation de son ordre, Dominique fut canonisé par Grégoire IX, le 13 juillet 1234. Son culte fut rendu obligatoire pour l'Église universelle; la fête, fixée d'abord au 5 août, fut plus tard avancée d'un jour par Clément VIII. Un magnifique tombeau lui a été élevé à Bologne.

Lacordaire, *Vie de saint Dominique*, Paris, 1840; J. Guiraud, *Saint Dominique*, Paris, 1899.

J. Baudot.

DOMINIQUIN (Le), de son vrai nom Dominique Zampieri, naquit à Bologne en 1581. Après avoir étudié le dessin dans sa ville natale, il travailla chez Annibal Carrache à Rome. Celui-ci, qui décorait la Galerie Farnèse, engagea le jeune homme à y peindre une composition originale. Ce fut le tableau de *Vénus pleurant Adonis tué par un sanglier*, après lequel ses progrès devinrent de plus en plus rapides, et qui indiquait déjà de remarquable façon l'orientation de son talent : la douleur de Vénus, les attitudes des amours de sa suite étaient d'une éloquence qui présageait les succès de l'artiste dans la recherche de l'expression.

Attaché à la famille Agucchi, libre pour un certain temps de cultiver son art sans avoir à faire face aux nécessités de l'existence, toujours vivement apprécié par Annibal Carrache, le Dominiquin produisit un grand nombre de tableaux. Il décora de *scènes de la vie d'Apollon* la villa Belvédère du cardinal Aldobrandini, peignit dans la chapelle de la Grotta Ferrata les *miracles de saint Nil et de saint Barthélemy;* dans une chambre du château de Bassans, l'*histoire de Diane;* dans l'église Saint-Grégoire sur le mont Cœlius, la *Flagellation de saint André*, à laquelle fait pendant un *saint André à genoux devant la Croix* du Guide. On

connaît le mot d'Annibal Carrache devant qui on louait la dernière de ces deux fresques au détriment de celle de son élève. « Son ouvrage est d'un écolier, dit-il, celui du Guide est d'un maître; mais le maître ne vaut pas l'écolier. »

En 1614, le Dominiquin peignit sa *Communion de saint Jérôme*, que Poussin devait regarder comme l'un des trois plus parfaits ouvrages que l'art ait produits. Beauté et vérité des détails, énergie des caractères, expressions nobles et pathétiques en font un admirable chef-d'œuvre.

Les commandes affluèrent. Une des plus intéressantes fut la décoration à fresque de la chapelle Sainte-Cécile, à Saint-Louis-des-Français. Il y peignit la vie de la sainte. Dans la cathédrale de Fano, quinze fresques racontèrent l'histoire de la Vierge; puis Zampieri revint à Bologne et s'y maria. Le futur pape Grégoire XV fut parrain de son fils et, parvenu au trône pontifical, l'appela à Rome; mais il mourut trop tôt pour son protégé. Celui-ci se trouvait seul: le cardinal Alexandre Montalte lui confia la décoration de la tribune et de la voûte de Saint-André della Valle; dans sa manière large et expressive, il exécuta quatre évangélistes de proportions colossales et entreprit cette histoire de *Saint André* dont il disait à l'occasion : « Il me semble pourtant que je n'ai pas fait quelque chose de si mauvais. » Cependant la mort du cardinal vint encore le priver d'un protecteur.

Après des *scènes de l'Ancien Testament* inscrites dans les médaillons ovales de l'église Saint-Sylvestre, à Monte Cavallo, une *Vierge à l'enfant avec saint François* et deux tableaux du même saint, à l'église Sainte-Marie de la Victoire, des *Vertus cardinales* à Saint-Charles de Cantinari, un *Martyre de saint Sébastien* pour l'église de Saint-Pierre et un autre pour Saint-Jean des Bolonais, Dominiquin, toujours médiocrement payé, toujours en butte aux attaques de rivaux acharnés, partit à Naples où il décora la chapelle du trésor. Là, une nouvelle cabale plus cruelle que les autres s'attacha sans relâche à décrier ses talents. On alla jusqu'à soudoyer le maçon qui préparait les enduits sur lesquels il devait peindre pour que ceux-ci, mêlés de cendre, compromissent l'œuvre entreprise. Au bout de trois années passées à Naples, accablé de chagrins et d'inquiétudes, il succomba le 15 avril 1641, peut-être empoisonné.

Des pensées judicieuses, un dessin correct, un coloris simple, des attitudes toujours motivées et des expressions naturelles caractérisent son œuvre. S'il montre parfois quelque sécheresse et quelque lourdeur dans ses tableaux à l'huile, la fraîcheur des carnations, la franchise et la légèreté de touche de ses fresques sont indéniablement d'un grand peintre.

Carletta Dubac.

DOMNIN D'AVRILLÉ (lat. *Domninus*). — Domnin, jeune enfant de dix ans, fut l'une des victimes de la persécution de Dioclétien. Le préfet Rictiovare, représentant de l'empire romain dans les Gaules, se trouvant dans la localité d'Avrillé, en Vendée, fit comparaître les chrétiens devant son tribunal. Remarqué à cause de son ardeur à confesser la foi de Jésus-Christ, Domnin fut traité plus cruellement. Les Normands ayant détruit Avrillé au IXe siècle, des fidèles sauvèrent du ravage le corps de Domnin, qui fut transféré au Puy, où le saint martyr est en grande vénération depuis cette époque. La légende a rendu son nom célèbre dans toute la région du Forez. Cependant les bollandistes se sont demandé s'il n'y avait pas lieu de l'identifier avec un saint Domnin, honoré également le 16 juillet à Candeil, diocèse d'Albi; ils pensent que les reliques auraient séjourné dans cette localité, au moment de leur translation au Puy.

J. Baudot.

DONATELLO (ou **DONATO**), que Benvenuto Cellini nommait « le plus grand homme, après le merveilleux Michel-Ange, qui ait existé depuis l'antiquité, » fut le novateur le plus fougueux peut-être de la sculpture italienne. Né à Florence vers 1386, il fit son premier apprentissage chez un orfèvre. A quinze ans, il se lia avec le sculpteur Brunellesco, son aîné de dix ans; il fit avec lui un voyage studieux à Rome; puis revint dans sa patrie où il travailla comme ciseleur sous les ordres de Ghiberti. Seulement alors, il se mit à sculpter le marbre : une *Annonciation* exécutée pour la chapelle des Cavalcanti, à Santa Croce, est peut-être le plus pur et le plus suave de ses hauts-reliefs. La fabrique de la cathédrale lui demanda, en 1406, deux petites statues de prophètes; en 1408, un David, où se révélèrent l'indépendance et la puissance du jeune homme, qui sut, à vingt-deux ans, s'affranchir des conventions jusqu'alors observées. Costume antique, cithare, couronne royale avaient disparu; David était vêtu comme un des compagnons de Donatello, mais il posait le pied sur la tête coupée de Goliath d'un tel mouvement et d'un tel air qu'il semblait la personnification de la Victoire.

A partir de 1410 environ se manifeste un naturalisme croissant. Le *Saint Jean l'évangéliste* de 1415 est d'une grandeur farouche de prophète; le *Saint Pierre*, le *Saint Marc* d'Or san Michele, s'ils reviennent au vêtement traditionnel, montrent une tête petite sur un corps grand et ferme, et des mains noueuses d'ouvrier. Un *Saint Georges* destiné à la même église et achevé en 1416 mit son auteur au premier plan. Solidement campé pour le combat, plein d'une vie ardente et nerveuse, ce beau guerrier évoquait ceux des sculpteurs grecs. L'artiste, cependant, continuait sa recherche du réalisme. Brunellesco, resté son ami, pouvait lui dire devant le *Crucifix* en bois de Santa Croce, qu'il avait fait un paysan bien plus qu'un Dieu; dans ses quatre *Prophètes* du Campanile, il poussa plus loin encore l'originalité et l'observation passionnée de la vie. Il choisit des types dont la laideur des traits ne semble guère éveiller les sentiments religieux; mais il les étudia merveilleusement et le *Zuccone* (vieille courge) est resté célèbre. Donatello fit, avec ces figures, pénétrer dans l'art l'exubérance et la névrose dont il devait rester influencé.

Sa renommée s'étendit : en 1423 les cathédrales d'Orvieto et de Sienne lui commandaient chacune un *saint Jean-Baptiste*. Il devait répéter souvent ce thème; mais ce n'étaient pas encore là les figures idéalisées de la fin de sa carrière : il en était alors au naturalisme farouche.

Une influence bienfaisante devait modérer cette disposition : ce fut celle de Michelozzo, qui travailla en collaboration avec lui à partir de 1425. Les tombeaux du *pape Jean VII* au baptistère du Florence, du *cardinal Brancacci*, à Naples, la chaire de Prato n'en décèlent pas moins une puissance de création hors ligne. Cette dernière, ornée de sept délicieux panneaux où des enfants ailés dansent avec frénésie, est d'un art païen mais gracieux et consacre le type dont s'inspireront les innombrables *putti* de la Renaissance.

Dès 1432 à 1444, le sculpteur semble animé par l'amour de l'antiquité, qu'un voyage à Rome augmenta encore. Les *Rondes d'enfants* de la tribune d'orgue de Florence, un carton de vitrail du *Couronnement de la Vierge*, huit médaillons de marbre incrustés dans la cour du palais Médicis, les bronzes du *David* nu et de *Cupidon*, les stucs des *Quatre évangélistes*, les portes de bronze et plusieurs bustes exécutés pour la sacristie de Saint-Julien de Florence, le tombeau de Jean de Médicis marquent cette époque. Les portes de bronze sont particulièrement caractéristiques du génie de Donatello, qui trouva moyen d'animer et de

rendre expressif les quarante saints qu'il y disposa deux par deux dans des compartiments carrés; mais le mouvement de ces personnages ne présente ni rythme ni symétrie.

A soixante ans, l'artiste s'installa à Padoue, qu'il devait doter de la plus belle statue équestre, avec le *Colleone* de Verrocchio, de la Renaissance : le colossal Gattamelata. En même temps il fondait pour l'église Saint-Antoine l'ensemble de bronze le plus considérable peut-être du xv^e^ siècle, la série de bas-reliefs de la vie du saint, accompagnée d'un *Crucifix*, des *Symboles évangéliques*, d'*Anges musiciens*, des statues de *saint François d'Assise*, *saint Louis*, *saint Prosdocime*, *saint Daniel*, *sainte Justine*.

Les bas-reliefs, d'une éloquence et d'une originalité rares, montrent pourtant le désir de prodiguer de belles et fières figures, plus que l'émotion ressentie au souvenir du saint franciscain; mais les scènes dramatiques, comme les délicieux reliefs des anges musiciens, excitèrent l'enthousiasme des Padouans. Donatello les quitta, cependant, et visita Venise, Mantoue, Ferrare, Modène, Sienne. Il modela les bustes célèbres de *saint Jean-Baptiste*, le *Saint Jérôme* du musée de Faenza, une *Judith*, des œuvres si nombreuses qu'on s'étonne d'une telle intensité de production à un âge aussi avancé. Depuis le début du séjour à Padoue, il se consacrait à la recherche des effets dramatiques et surtout du style.

Il mourut le 13 décembre 1466 et fut inhumé dans la basilique de Saint-Laurent, à Florence, près de son protecteur et ami, Cosme de Médicis.

E. Bertaux, *Donatello*, coll. *Les Maîtres de l'art;* E. Muntz, *Donatello*, coll. *Les artistes célèbres*.

Carletta Dubac.

DONATISME, schisme qui déchira l'Église d'Afrique à partir du iv^e^ siècle.

I. Origine. — C'est la persécution de Dioclétien qui donna indirectement naissance au donatisme.

Avant d'en arriver à la répression sanglante, l'empereur avait commencé par exiger des chrétiens qu'ils livrassent leurs livres sacrés. L'Église refusa naturellement de se soumettre à cette injonction. Cependant il y eut des faiblesses et les faillis de ce genre furent flétris sous le nom de *traditeurs*.

Or l'évêque de Carthage, Mensurius, étant mort sur ces entrefaites, fut remplacé par son archidiacre Cécilien, qui reçut la consécration épiscopale des mains de Félix, évêque d'Aptonge (311). Deux prêtres qui avaient brigué le siège, soutenus par une riche dame à qui déplaisait le nouvel élu, s'opposèrent à cette élection sous prétexte que Félix d'Aptonge aurait été traditeur. Ils gagnèrent à leur cause quelques évêques voisins et un concile se tint à Carthage, qui prononça la déposition de Cécilien et lui substitua le prêtre Majorinus (312). En 315, celui-ci fut remplacé par Donat le Grand, qui allait devenir le chef des opposants et donner à la secte son nom.

Toute l'Afrique prit position pour ou contre et, dans chaque Église, les partisans de Donat eurent bientôt leur évêque et leur clergé en face de ceux qui restaient en communion avec Cécilien. Le schisme donatiste était né.

II. Doctrines. — Cette querelle de personnes n'allait pas tarder à se transformer en un conflit doctrinal.

Initialement tout le donatisme tenait à une question de fait, savoir si Félix d'Aptonge avait ou non été traditeur. Mais, pour utiliser ce grief contre Cécilien, il fallait admettre qu'un traditeur ne saurait conférer validement les ordres. Ce qui devait, en bonne logique, s'appliquer aux autres sacrements et à toutes les formes de péché. Où l'on entrevoit comme suprême déduction un puritanisme rigide qui, sous prétexte de sainteté, exclut les pécheurs de l'Église et de ses privilèges, un individualisme radical qui subordonne la valeur des sacrements à celle du ministre qui les confère.

Ces diverses conséquences ne tardèrent pas à se dégager et le donatisme eut ses docteurs, qui opposèrent à l'Église catholique les principes de la secte. « Toute leur doctrine parvenue à son développement repose sur ces deux assertions : 1° Les pécheurs publics et manifestes, et notamment les évêques et les prêtres prévaricateurs, n'appartiennent pas à l'Église. 2° Hors de la vraie Église les sacrements ne sauraient être validement administrés. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 224. Ainsi le schisme donatiste arrivait à se compliquer d'hérésie.

III. Histoire. — Dès le premier jour, le donatisme se révéla dangereux, non seulement pour l'unité de l'Église, mais pour la paix publique par les violences auxquelles se livraient ses partisans. Aussi Constantin s'appliqua-t-il à l'étouffer. Un concile de Rome (octobre 313), puis le concile d'Arles (août 314) avaient tour à tour réhabilité Cécilien et condamné Donat. L'empereur prit des mesures de sanction, mais qu'il ne tarda pas à laisser tomber et la secte poursuivit le cours de son expansion.

Constance revint avec succès à la manière forte; mais l'avènement de Julien remit tout en question et l'anarchie reprit de plus belle. Après saint Optat de Milève, saint Augustin s'employa d'abord à ramener les sectaires par la douceur et la controverse. Une conférence contradictoire tenue à Carthage en 411 établit une fois de plus les torts des donatistes. Comme ils n'en persistaient pas moins dans leur obstination et leurs sévices, saint Augustin en vint à solliciter contre eux l'appui du bras séculier.

Malgré tout, le donatisme se maintint sous la domination des Vandales, puis des Byzantins. Ses derniers restes tenaient encore, lorsque toute l'Église d'Afrique fut ruinée par l'invasion des Musulmans.

G. Bareille, art. *Donat* et *Donatisme*, dans *Dict. théol. cath.*, t. IV, col. 1687-1692 et 1701-1728; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. IV-VII, Paris, 1912-1923; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, Paris, 1909, p. 222-231 et 384-396; P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1921, p. 77-348.

J. Rivière.

DONNAY Maurice est né à Paris en 1862. Au sortir de l'École centrale, il s'en alla au Chat Noir où l'on ne voit pas que son diplôme d'ingénieur civil le dût mener. Une saynète parue en 1889, *Eux;* une série de scènes grecques, *Phryné*, parue en 1891; une revue, *Ailleurs*, parue en 1892, le mirent en évidence. Il se consacra tout entier au théâtre, et il faut avouer qu'il y fit une brillante fortune. Ce fut au détriment de la morale; car, à peu près toutes ses pièces roulent sur l'adultère, l'union libre, les équipées sensuelles, et font l'apologie de la passion charnelle. Il suffit de citer : *Lysistrata* (1893), comédie obscène empruntée au plus obscène des auteurs grecs, Aristophane; *Folle entreprise* (1894); *Amants* (1895); *L'Affranchie* (1898); *Le torrent* (1899); *Education de prince* (1900); *La Bascule* (1901); *L'autre danger* (1902); *L'Escalade* (1904); *Oiseaux de passage* (1904); *La patronne* (1908); *Les éclaireuses* (1913); *Le Roi Candaule* (1920). *La chasse à l'homme* (1920) et *La belle angevine* (1922) sont un peu moins choquantes et encore! Dans *La Reprise* (1924) il n'est question que d'inceste. *Le ménage de Molière* (1912) étale les démêlés conjugaux du grand comique. *Le retour de Jérusalem* (1903) démontre par des faits peu édifiants que la race juive et les races européennes ne fusionneront jamais. *La clairière* (1900) a des intentions socialisantes. Bref tout cela n'a de valeur — et une valeur bien mince — que par l'habileté de l'auteur à saisir le goût du jour et à

flatter les passions dominantes, par les mots d'esprit, les rosseries, les jeux de scènes habilement combinés.

M. Maurice Donnay connaît son métier. C'est un mérite, et sans doute le seul mérite que l'Académie française ait voulu récompenser en appelant M. Donnay à siéger sous la Coupole.

Léon Jules.

DOROTHÉE (lat. *Dorothea*). — Cette jeune vierge de Césarée, en Cappadoce, faisait l'édification de la communauté chrétienne quand elle fut arrêtée par le gouverneur Saprice, exécuteur des édits de persécution. Ne pouvant l'amener à renier sa foi, celui-ci voulut la séduire par deux femmes apostates, nommées Christèle et Callista; Dorothée les convertit. Elle fut donc condamnée à être décapitée. En allant au supplice, elle fut interpellée par un officier, nommé Théophile, qui lui demanda en plaisantant de lui envoyer des fleurs et des fruits de son jardin. Peu de temps après, un ange apportait à Théophile ce qu'il avait demandé, lui-même se convertit et fut martyrisé. De là vient que Dorothée est honorée comme patronne des jeunes époux et des jardiniers fleuristes, les artistes du Moyen Age ayant souvent reproduit cet épisode.

J. Baudot.

1. DOSITHÉE (lat. *Dositheus*). — On ignore les origines de ce jeune Oriental mis au service d'un officier de l'armée impériale. N'ayant pas même la première idée de ce qu'était la religion chrétienne, il entendit un jour prononcer le nom de la ville de Jérusalem et s'y rendit par curiosité. La Providence le conduisit au monastère de l'abbé Séridon, près de Gaza, où il fut confié à la direction d'un saint moine nommé Dorothée. Dosithée, qui désirait se sauver, fut d'une docilité parfaite et fit de rapides progrès. Atteint d'une maladie de consomption, il mourut jeune: son maître rendit de lui ce témoignage, que, sans avoir pratiqué des austérités extraordinaires, ce dernier venu dans la vie monastique avait surpassé en vertu tous les habitants du monastère.

J. Baudot.

2. DOSITHÉE. — Né en 1641, mort en 1707. Patriarche grec orthodoxe de Jérusalem pendant 38 ans. Presque tous ses écrits sont dirigés contre les latins et les protestants. Les auteurs grecs sont trop élogieux à son endroit. Mais il est vrai qu'il fut, comme on l'a dit, un « prélat plein de feu, plein de hardiesse, remuant et entreprenant. » A. Palmieri, *Dict. théol. cath.*, t. IV, col. 1701, écrit de lui : « A l'époque où l'Église grecque croupissait dans l'ignorance et subissait honteusement le joug des Turcs, il rêva d'étendre la suprématie intellectuelle et la juridiction religieuse de l'hellénisme sur toutes les Églises orthodoxes. Il comptait sur l'appui de la Russie, dont il fut l'agent politique, le plus dévoué à Constantinople, et de laquelle il attendait le rétablissement de l'empire byzantin au bénéfice des Grecs. Ses plans échouèrent complètement » et ne sont pas près, sans doute, de se réaliser.

Celui de ses ouvrages que l'on appelle sa « Confession », est un exposé de la doctrine dogmatique de l'Église orthodoxe. Les théologiens grecs déclarent communément que sur des points non essentiels il a subi les influences latines; les protestants affectèrent même d'y voir une exposition fidèle de la doctrine romaine.

J. Bricout.

DOSTOIEWSKY Fedor-Mikhailovitch naquit, en 1821, dans un hôpital de Moscou où son père exerçait la médecine. Bien qu'il eût une très faible santé et fût même sujet à de fréquents accès d'épilepsie, il entra à l'école du génie de Saint-Pétersbourg et y fit de brillantes études. Mais il délaissa bientôt les études scientifiques pour la littérature. En 1846, il publia son premier roman : *Les pauvres gens*, qui le rendit célèbre. C'était l'histoire, déjà contée par Gogol, d'un pauvre diable d'ivrogne grugé par une maîtresse égoïste; seulement Dostoïewsky ne se contentait pas, comme Gogol, de peindre l'extérieur de ses tristes héros, il pénétrait dans leurs âmes et analysait leurs sentiments avec une étonnante perspicacité. Quelques romans suivirent ce premier essai sans l'égaler.

Puis tout d'un coup la fortune changea. Dostoïewsky s'était lié avec quelques jeunes gens imbus des idées de Fourier. Dénoncés à la police comme révolutionnaires, ils furent arrêtés et condamnés à mort. Déjà l'on se préparait à les fusiller quand un ordre du tsar leur sauva la vie. Ils furent envoyés dans les bagnes de Sibérie. Dostoïewsky y demeura quatre ans et en rapporta un de ses livres les plus connus : *Les souvenirs de la maison des morts* (1863), livre étrange, mal composé, plein de digressions, mais d'une incontestable puissance. Certains tableaux impriment dans l'âme un sentiment d'horreur ineffaçable. On sent que l'auteur a fait l'expérience terrible des supplices qu'il décrit, supplices d'une cruauté inouïe ou d'une grossièreté écœurante, contre lesquels pourtant il n'élève pas la moindre protestation, — et c'est là peut-être ce qui donne à son récit une émotion si poignante. Le succès de ce livre fut considérable et consola l'auteur du demi-échec que lui avait valu un précédent roman, *Offensés et humiliés* (1860).

Entre temps, Dostoïewsky écrivait dans les revues et voyageait. Il visita Rome, Florence, une partie de l'Allemagne et de la France, mais ne comprit pas grand'chose à notre civilisation occidentale et conçut même contre elle une aversion très vive.

En 1866, il publia *Crime et châtiment*, dont le succès mondial n'est pas encore épuisé. Le héros du livre est un étudiant pauvre Raskolnikov, que des théories mal digérées ont dévoyé. Il se croit supérieur au reste de l'humanité et en vertu de cette supériorité s'arroge tous les droits, y compris le droit de voler et de tuer. Une vieille usurière se rencontre, il l'assassine et fait main basse sur son argent. Il échappe à toutes les recherches de la police, mais n'en est pas plus tranquille pour cela. Le remords le poursuit et le harcèle sans cesse. Il faut qu'il avoue son crime. Il choisit pour confidente une malheureuse prostituée, Sonia, qui le prend en pitié, pleure avec lui, l'envoie se dénoncer à la justice et, quand il est condamné au bagne, le suit en Sibérie et l'épouse. On a vu dans ce roman fameux toutes sortes d'intentions. Pour les uns, Dostoïewsky a voulu montrer le danger des théories nihilistes; pour les autres, il en a voulu faire l'apologie; pour d'autres encore, — tel chez nous M. André Gide, — il a simplement développé jusqu'à leur extrême limite certains sentiments de l'âme humaine.

En tout cas, il est bien certain que ses personnages évoluent sur un plan psychologique absolument étranger à notre morale catholique. Et cela est vrai, non seulement de *Crime et châtiment*, mais de *La maison des morts*, des *Frères Karamazov*, de l'*Idiot* (1868), des *Possédés* (1873). Pour Dostoïewsky, il n'y a guère de distinction entre la loi morale et la loi civile ou les conventions sociales. Celui qui viole gravement ces dernières est aussi coupable que s'il violait gravement la première. Un condamné politique est l'égal d'un assassin et c'est avec justice qu'on les rive à la même chaîne au bagne. Une fille publique peut être bien supérieure moralement à une honnête femme, elle n'est coupable que d'avoir brisé avec les conventions sociales. D'ailleurs quand on parle de culpabilité et de coupable il faut s'entendre et ne pas donner à ces mots le sens qu'on leur attribue en France. Culpabilité et coupables sont des étiquettes commodes

pour désigner une certaine catégorie de maladies et de malades, mais rien que des étiquettes. Raskolnikov, l'étudiant nihiliste assassin et voleur, est simplement intoxiqué par des idées fausses; Sonia est victime de son tempérament et de la misère; Dmitri Karamazov souffre d'une maladie de la volonté et c'est ce qui le rend immoral; son frère Ivan a l'esprit détraqué et c'est ce qui explique ses égarements plus terribles encore que ceux de Dmitri. Au fond donc, ces gens sont plus à plaindre qu'à blâmer. Ils souffrent les premiers de tout le mal qu'ils font, comme on souffre d'une névralgie ou d'un cancer; cette souffrance n'est autre que le remords. Pour en guérir il n'y a qu'un remède : accepter humblement et au besoin provoquer un châtiment. Que d'ailleurs ce châtiment soit juste ou injuste, peu importe; du moment qu'on s'y soumet il lave la faute et supprime le remords, même il guérit le vice.

Toutes ces théories n'ont rien de bien orthodoxe; aussi ne faut-il pas chercher dans les livres de Dostoïewsky des vues profondes et justes sur la religion. Il vécut incroyant ou du moins indifférent jusqu'à sa déportation. Au bagne, il lut la Bible et causa religion avec ses compagnons de chaîne, dont quelques-uns étaient plus ou moins des illuminés. Il devint croyant et même pieux, mais sa foi n'avait aucun dogme défini, et sa piété se résolvait en une vague sentimentalité, en un besoin maladif d'aimer tout le monde et d'absoudre tout le monde, — excepté peut-être les catholiques d'Occident et ses rivaux en littérature comme Tourguiénev, Granovski et quelques autres, qu'il a ridiculisés dans ses romans. En sociologie, Dostoïewsky aboutit au communisme et peut être considéré comme un précurseur de Lénine. Au point de vue littéraire, s'il y a de la force dans ses conceptions, si son style tourmenté frappe vivement l'imagination, s'il excelle à conduire une analyse psychologique, en revanche, il ne sait pas composer, il est long diffus, obscur, il tire à la ligne comme un simple fabricant de feuilletons et n'y met pas souvent plus d'art.

De 1876 à 1881, il publia les *Carnets d'un écrivain*. Il mourut au moment où paraissait l'avant-dernier numéro, qui contenait son fameux discours sur Pouschkine. On lui fit de magnifiques funérailles; le tsar accorda une pension de 5 000 roubles à sa veuve et fit élever ses quatre enfants aux frais du Trésor.

Dostoïewsky fut certes un écrivain de génie, mais fort incomplet et à demi-fou. Ce fut peut-être un malheur pour la Russie de l'avoir trop écouté. La folie est contagieuse.

Léon JULES.

DOTALE (CAISSE). — Les caisses dotales, qui se recrutent parmi les enfants d'une ou de plusieurs communes, d'un ou de plusieurs patronages, etc., ont pour but : 1° de verser aux sociétaires les produits de leurs épargnes capitalisées à une époque ou à une occasion déterminée par les statuts; 2° de leur accorder éventuellement des « récompenses d'épargne » lors de la liquidation de leurs comptes.

La Société se compose de membres honoraires et de membres participants. Les membres honoraires sont ceux qui, par leurs souscriptions ou par des services équivalents, contribuent à la prospérité de la Société sans participer à ses avantages; ils ne sont soumis à aucune condition d'âge, de sexe, de domicile, de profession ou de nationalité. Les membres participants sont ceux qui ont droit à tous les avantages assurés par la Société, en échange du paiement régulier de leur cotisation. D'ordinaire, on n'accepte pas de participants qui aient moins de 3 ans ou qui en aient plus de 25. Seuls, d'ordinaire, les participants âgés de 18 ans ont, avec les membres honoraires, droit de vote à l'assemblée générale.

Les statuts-types pour caisse dotale proposés par M. Emmanuel Dédé, *La Vie au patronage*, 1er octobre 1921, sont à citer ici pour ce qui concerne l'organisation financière et les droits des sociétaires :

ART. 21. — La Société possède un *compte d'épargne* représenté par l'ensemble des comptes spéciaux des sociétaires participants et des intérêts produits par les dits comptes spéciaux. Elle possède en outre un compte intitulé *fonds de réserve*.

ART. 22. — Chaque sociétaire participant a son compte spécial.

Chaque année, il est attribué à ce compte :

1° Les versements d'épargne effectués par le sociétaire;

2° Une somme proportionnelle au nombre de parts souscrites et provenant des intérêts globaux produits par l'ensemble des versements de tous les sociétaires participants.

Dans aucun cas la Société ne conservera un compte ouvert au nom d'un sociétaire pendant plus de quinze ans à compter du premier versement.

ART. 23. — Le fonds de réserve se compose :

1° Des versements effectués par les membres honoraires ou par toutes personnes ou organisations s'intéressant à la Société;

2° Des dons ou legs que la Société pourra recevoir;

3° Des sommes versées par les participants pour frais de gestion, une fois les dits frais couverts;

4° Du montant des livrets abandonnés par suite de démission ou autre cause;

5° De toutes sommes n'ayant pas d'affectation spéciale *(produits des fêtes organisées par la Société, etc.)*;

6° Des intérêts de toutes les sommes ci-dessus.

(Nous ne jugeons pas utile de prévoir des amendes. Cependant, si l'on voulait en instituer, leur produit devrait être versé au fonds de réserve.)

Le fonds de réserve servira aux versements des *récompenses d'épargne* prévues à l'art. 29.

Le versement, mensuel ou annuel, des membres participants et la cotisation annuelle maxima des membres honoraires doivent être fixés par les statuts. M. Dédé parle, pour chaque participant, de 1 à 5 parts de 6 francs par an.

ART. 28. — Tout sociétaire a droit à la liquidation de son compte et à la remise des sommes qui y figurent :

1° Le lendemain de la célébration de son mariage;

2° Sur sa demande et sur justification que cette somme est nécessaire à son établissement professionnel;

3° Dans tous les cas, après quinze ans à dater du premier versement effectué.

ART. 29. — Lors de la remise des fonds au sociétaire en vertu de l'article précédent, la Société, selon les ressources du fonds de réserve, accordera une récompense d'épargne prise sur le dit fonds de réserve, proportionnelle au nombre de parts souscrites et au nombre d'années de sociétariat. La proportion de cette répartition sera fixée chaque année par l'Assemblée générale.

ART. 30. — Si le sociétaire abandonne la circonscription sociale et que l'impossibilité pour lui de continuer ses versements soit reconnue par le Conseil, son compte sera liquidé à ce moment et lui sera remis. Dans un tel cas, le sociétaire n'aura pas droit à la récompense prévue à l'article précédent.

ART. 31. — Si le sociétaire a une conduite notoirement scandaleuse ou s'il vient à être frappé d'une condamnation pénale entachant son honorabilité, il sera, par décision du Conseil, exclu de la Société. Son compte sera liquidé et lui sera remis, sans aucune bonification provenant de l'art. 29.

ART. 32. — Si au cours de son contrat un sociétaire vient à décéder, ses héritiers lui sont substitués de plein droit et peuvent demander de suite à la Société la liquidation à leur profit des sommes figurant au compte du dit sociétaire à l'époque de son décès, sans avoir à effectuer aucun versement supplémentaire et sans qu'aucune retenue puisse être opérée sur ce versement. Une telle liquidation ne conférera aucun droit à la récompense prévue à l'art. 29.

ART. 33. — Les sociétaires démissionnaires pour quelque cause que ce soit n'auront droit à aucun remboursement des sommes versées; ces sommes seront attribuées au fonds de réserve.

ART. 34. — Tout sociétaire âgé de moins de 25 ans révolus, lors de la liquidation de son compte, après quinze

années de capitalisation, selon le 3° de l'article 28 des présents statuts, pourra demander l'ouverture d'un nouveau compte. Toutes les dispositions des statuts s'appliqueront à ce nouveau compte.

Les statuts-types de M. Dédé offrent les directives et les assurances désirables. Notons que l'éminent avocat conçoit la Caisse dotale comme régie par la loi du 3 juillet 1913. Il estime, en effet, qu'il serait périlleux de s'abriter sous la loi du 1er avril 1898, alors que le Conseil d'État a proclamé que le but de dotation ne rentrait pas parmi ceux inscrits à l'article 1er de cette loi. D'autre part, la loi du 1er juillet 1901 sur les associations ne lui paraît pas applicable à un groupement qui, malgré ses buts désintéressés, poursuit néanmoins un but de bénéfice financier.

Là où elles ont été sagement constituées et bien régies, les Caisses dotales ont donné de bons résultats : épargne, persévérance, ressources précieuses au moment du mariage ou de l'établissement professionnel, etc.

J. Bricout.

DOUMIC René est né à Paris en 1860. Il fut lauréat du concours général en 1879, passa par l'École Normale, subit avec succès les épreuves de l'agrégation et fut nommé professeur de rhétorique au collège Stanislas. Il a collaboré à plusieurs journaux et revues : le *Journal des Débats*, la *Revue bleue*, la *Revue des Deux Mondes* dont il est devenu directeur. En 1898, il donna une série de conférences en Amérique, particulièrement à Harvard University, qui furent très goûtées. On lui doit une *Histoire de la littérature française* (1890), des *Portraits d'écrivains* (1892), des études sur le théâtre : *De Scribe à Ibsen* (1893), *Essai sur le théâtre contemporain* (1897), *Le théâtre nouveau* (1908); des *Notes sur les prédicateurs* (1898); six volumes d'*Études sur la littérature française* (1896-1908), trois séries de conférences réunies en volumes sur *George Sand* (1909), *Lamartine* (1911), *Saint-Simon* (1919). Ce qui caractérise la critique de M. René Doumic, c'est, d'une part, la sûreté de l'information et la variété des connaissances, d'autre part, l'amour de la clarté et la fidélité à l'idéal classique. M. René Doumic est un adversaire déclaré et redoutable de tous les auteurs qui, sous prétexte de rénover l'art et l'esprit humain, brisent avec notre tradition littéraire et dans leurs productions étranges offensent à la fois le bon goût, la vérité et la morale. C'est actuellement (1925) un des meilleurs représentants de la critique littéraire en France.

Léon Jules.

DOUTE, DOUTE MÉTHODIQUE. — I. Nature et signification. II. Doute méthodique.

I. Nature et signification.—Le doute est l'opposé de la certitude; c'est l'état d'hésitation de l'esprit entre deux énoncés contradictoires, dont ni l'un ni l'autre n'est évident, c'est-à-dire ne se manifeste comme vrai, ce qui imposerait l'adhésion. Fera-t-il beau demain? Je ne puis affirmer ni oui ni non, je doute.

Ceci est la notion générale; suivant les points de vue on distingue différentes variétés. Doute réel ou fictif, spontané ou provoqué (méthodique) selon la nature et l'origine de cette suspension de l'assentiment; on y reviendra tout à l'heure. Selon son extension, doute partiel ou doute universel; l'état d'esprit correspondant à cette dernière dénomination étant d'ailleurs unanimement tenu pour logiquement impossible. (Voir Scepticisme.) L'expression de doute prudent ou imprudent est prise du point de vue de la valeur objective des raisons de douter; on conçoit sans peine, le doute étant un état subjectif et par conséquent sous l'influence du coefficient personnel de chaque sujet, que les mêmes raisons ne soient pas prises par tout le monde exactement pour ce qu'elles valent, mais qu'il puisse y avoir des exagérations; le doute est imprudent dans la mesure où il n'est pas fondé. A l'extrême il y a une folie du doute, vraie maladie mentale qui relève de la psychologie pathologique; il n'est bien entendu question ici que du doute des gens normaux.

La signification philosophique du doute est manifeste : il n'a de sens qu'en fonction de la certitude dont on peut dire qu'il exprime le devenir. Du point de vue psychologique et logique, on se représente les états de l'esprit devant la vérité comme une série de zones étagées dans l'ordre de la manifestation du vrai et de la proportionnelle fermeté de l'adhésion que l'esprit lui donne. L'ignorance, état négatif, néant de manifestation et d'adhésion; puis le doute, où la manifestation de l'objet n'est pas suffisante à faire naître une adhésion ferme; ceci est enfin la zone de la certitude. Remarquer l'expression de « zones »; il y a des degrés dans l'ignorance, des degrés dans le doute, des degrés dans la certitude et d'un extrême à l'autre tout est en continuité. A la frontière de l'ignorance, le doute se borne à la connaissance de la question sans raisons pour ou contre ou avec des raisons qui s'équilibrent parfaitement : les astres sont-ils en nombre pair ou impair? Puis les raisons vont se précisant, et les unes l'emportent sur les autres; vers la frontière de la certitude, le doute, absence d'adhésion ferme à l'une des deux contradictoires (ce qui exclurait l'autre), est *opinion* par la préférence donnée à l'une des deux. Cette préférence pour l'une éloigne proportionnellement l'autre contradictoire; quand elle disparaît nous entrons dans la certitude. Au concret, l'en-deçà et l'au-delà immédiats de ces frontières pourront n'être guère possibles à préciser, mais ce n'est pas cela qui importe. Les caractères sont nets : certitude si l'adhésion est ferme, et si elle est hésitante ou nulle, doute soit opinatif, soit pur et simple; en pratique, il suffit de savoir que tel cas est nettement certain ou douteux, — tout comme en regardant les couleurs du spectre qui se font suite l'œil distingue le bleu du vert sans pouvoir assigner pourtant leur frontière exacte.

Encore du point de vue psychologique et logique, il faut remarquer que chaque doute est fonction d'une certitude correspondante et se résout en une certitude quoi qu'on en ait. Par fonction d'une certitude, il faut entendre que le doute n'a de sens que par référence implicite à cette certitude : l'hésitation entre le oui et le non en quoi consiste le doute n'est compréhensible que si le oui et le non en question ne sont pas équivalents, et l'un des deux seulement (la vérité), digne de déterminer l'esprit c'est-à-dire le rendre certain. Quant à la résolution en certitude, c'est-à-dire en affirmation ferme, elle est fatale. Ou bien, comme y tend le travail de l'esprit dans le doute, l'un des partis l'emportera, par exemple le oui sur le non : oui, Jeanne d'Arc a sauvé la France; ou bien la mention expresse de la modalité caractéristique permettra de mettre au point une appréciation fermement affirmable; ainsi, n'arrivant à prononcer ni le oui ni le non sur la question de savoir si la grande révolution eût pu être évitée, j'affirmerai : il est douteux que la Révolution eût pu être évitée.

Du point de vue métaphysique et critique, cette analyse de nos démarches manifeste le double aspect de notre connaissance : valeur absolue et portée déficiente; elle nous force à reconnaître que notre intelligence n'est pas l'Intelligence pure et simple, mais une participation limitée, inférieure, obligée au labeur pour se gagner elle-même, et sujette aux risques d'erreur. De là résulte aussi une indication sur la conduite qu'elle doit tenir, et c'est ce qu'il nous reste à faire voir.

II. Doute méthodique. — Ce nom est consacré, aussi nous y tenons-nous, mais on pourrait tout aussi

bien transposer les termes et parler de méthode dubitative. L'important n'est que d'avoir saisi l'union des deux idées complémentaires pour ce qu'elle est, et bien vu que le doute n'est pas une fin mais un moyen, une méthode. Ce qui précède avait pour but de le montrer déjà; il faut maintenant le préciser davantage.

1° *Mécanisme du doute méthodique.* — Pratiquer le doute méthodique, c'est traduire un parti pris de vérification en procédé logique; on fait comme si on doutait, et sans cesser de tenir pour vraie la proposition déjà connue comme vraie, on balance pourtant le pour et le contre de manière à établir cette vérité.

Il y a parti pris, et c'est bien le signe distinctif du doute méthodique que d'être volontairement provoqué. L'article Critérium de la vérité a déjà indiqué le fondement de ce parti pris, savoir la nécessité de vérifier, de contrôler ce qu'on tient pour vrai; seul en effet ce contrôle écarte l'erreur en nous gardant d'admettre à la légère une apparence de vérité dont l'examen attentif montrerait qu'elle n'est qu'une apparence.

Ce doute par procédé méthodique sous l'influence d'un parti pris reste ordinairement fictif, et voilà son deuxième caractère. On ne doute pas réellement puisqu'on ne nie pas la valeur du verdict précédent, mais il y a fiction de douter puisqu'on repasse les raisons de ce verdict comme si on l'élaborait. Or, dans cette repasse, l'intervention possible d'éléments nouveaux et influents transforme quelquefois en cours de route le doute fictif en doute réel; de plus il semble très possible de concevoir que dans certains cas le doute méthodique soit d'emblée réel. Disons donc que la première caractéristique du doute méthodique est d'être volontaire, et que par suite il est même le plus souvent fictif.

2° *Valeur et limites.* — Cette valeur est hors de conteste et tient à ce que le doute méthodique est pour nous à tous les points de vue le moyen pratique de posséder la vérité. Qu'il s'agisse de la découvrir et d'en vérifier la découverte, ou de la conserver et d'en faire part, c'est-à-dire de la démontrer à qui l'ignore, toujours il faudra cet examen du pour et du contre décrit plus haut. Mais le doute méthodique n'est cet art d'arriver au vrai et de le garder que s'il reste toujours tel qu'il doit être, autrement dit s'il connaît ses limites et les respecte.

Le doute, même méthodique, est limité. Il y a des jugements dont la contradictoire est impensable; impossible de penser « le carré est rond » ou — à le prendre strictement — « je ne pense pas ». Pourtant les deux propositions peuvent s'énoncer, mais il faut remarquer en le faisant qu'on énonce un pseudo-jugement ou bien on est la dupe des mots. Si donc on voulait dire qu'il faut méthodiquement douter de tout, force est d'ajouter immédiatement : de tout ce dont la mise en doute méthodique est possible, et elle ne l'est pas quand la contradictoire construite de parti pris récuse l'assentiment de l'esprit. Le doute méthodique universel ne peut donc être qu'un essai universel de mise en doute faisant tout de suite apparaître le privilège de certaines vérités *indubitables*. Aussi, l'usage étant d'appeler doute méthodique non pas une vaine tentative, mais la discussion de deux éventualités au moins logiquement admissibles, il faut dire que le doute méthodique ne peut pas être universel. Son principe même le restreint, comme il était aisé de le prévoir d'après l'exposé fait plus haut de la nature du doute.

Outre cette limite absolue, il y a une limite relative. L'inquisition exacte et renouvelée que représente le doute méthodique doit être un effort proportionné au but à atteindre et donc se mesurer en pratique au degré de rigueur dont nous avons besoin dans la certitude. C'est-à-dire que la plupart du temps cette rigueur ne devra pas être absolue et que l'emploi intégral du doute méthodique convient aux seules recherches techniques, — scientifiques, philosophiques, ou même, pour qui a besoin de justifier sa croyance, religieuses.

Mais dans les limites indiquées, rien ne doit faire peur : le contrôle exigeant de la vérité tournera à l'honneur de la vérité, et quant aux pseudo-vérités, leur effondrement n'est pas une perte; on ne s'appauvrit pas en perdant de la fausse monnaie. D'ailleurs examiner critiquement n'est pas la même chose que dénigrer, juger n'est pas nécessairement condamner; la mise en doute méthodique serait plutôt comparable à ce passage d'office en conseil de guerre du commandant dont le navire a péri; loin d'être un affront, ce jugement n'est, s'il y a lieu, que la certification officielle d'une conduite glorieuse.

3° *Note historique et conclusion.* — Il faut savoir que Descartes est le père du doute méthodique; à vrai dire, il en est plutôt le parrain, et ce qui date du *Discours de la méthode*, c'est moins la chose que son nom et une certaine extension de son emploi. « ... pour ce que je désirois vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il falloit que... je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrois imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne me resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable. » *Discours de la méthode*, 4e partie. On lui a reproché l'universalité de son doute; il suffirait peut-être de lui reprocher l'imprécision de ses formules à ce sujet et leur apparente contradiction.

Le plus bel exemple de persévérance dans l'emploi du doute méthodique est celui de la méthode scolastique; elle a sous ce rapport une ampleur qui n'a jamais été dépassée. Ce n'est pas que les scolastiques en soient devenus infaillibles, mais personne plus qu'eux ne s'est astreint de parti pris à l'examen loyal des difficultés pour en donner la solution en forme : manière fastidieuse quand elle est exclusive, mais laborieuse et méritoire et dont bien des penseurs auraient gagné à faire une des étapes de leur travail.

Bref le doute méthodique revient à un mot d'ordre de travail consciencieux; c'est le procédé que les gens sérieux appliquent d'instinct : ils cherchent en examinant loyalement le pour et le contre, et quand ils croient avoir trouvé, ils vérifient. Procédé dont la nécessité est peut-être humiliante, car nous aimerions mieux saisir le vrai sans tant de peine, mais saint Augustin a raison : « Le chemin de la vérité c'est en premier lieu l'humilité, en second lieu l'humilité, en troisième lieu l'humilité, et si vous continuez de m'interroger, voilà ma réponse. » (*Via ad obtinendam veritatem*) *Ea est autem prima, humilitas ; secunda, humilitas; tertia, humilitas; et quoties interrogares hoc dicerem.* Lettre à Dioscore, *P. L.*, t. xxxiii, col. 442. Cette humilité mettrait au moins en garde contre la passion et l'étourderie; or les passionnés préjugent des questions conformément à ce qu'ils désirent et les étourdis acceptent la première apparence entrevue.

Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, Paris, 1920, t. ii, p. 340, 341; A. Chollet, art. *Doute* dans le *Dict. de théologie cath.*, t. iv, col. 1814-1820.

P. Monnot.

DOXOLOGIE. — Le mot doxologie, en son sens général, veut dire parole de louange. Dans la langue liturgique, doxologie se dit d'une formule de louange s'adressant aux trois personnes de la sainte Trinité.

1. *Les grandes doxologies.* — On en peut signaler deux : le *Te decet laus*, traduction latine d'un texte grec que la *Règle* de saint Benoît prescrit de chanter à la fin des nocturnes. V. Bréviaire, I, iii; le *Gloria in excelsis*. V. ce mot. Le *Te Deum* aussi est une doxologie.

2. *Le Gloria Patri.* — La petite doxologie, c'est le *Gloria Patri.* Ce chant était connu de bonne heure dans l'Église. Un papyrus chrétien d'Égypte, écrit vers l'an 300, contient cet hymne liturgique pour le temps de la Nativité :

Celui qui est né à Bethléem, et qui fut nourri en Nazareth, et qui demeura en Galilée, nous avons vu son signe dans le ciel.

A l'apparition de l'astre, les bergers veillant la nuit dans les champs furent émerveillés ; tombant à genoux ils disaient: Gloire au Père, alleluia; gloire au Fils et au Saint-Esprit, alleluia, alleluia, alleluia.

Dans le courant du IVe siècle, les Églises d'Orient adoptèrent l'usage de chanter à la fin des psaumes le *Gloria Patri.* On en connaissait une double formule. La plus ancienne, qui commence le *Te decet laus,* était : *Gloria Patri per Filium in Spiritu sancto.* Les ariens abusant de cette formule, les orthodoxes firent prévaloir la formule qui exprime mieux l'égalité des personnes : *Gloria Patri, et Filio, et Spiritui sancto.*

Le *Sicut erat,* moins ancien que le *Gloria Patri,* s'y ajouta au Ve siècle. Le second concile de Vaison, en l'adoptant, en explique l'origine :

Non seulement au Siège Apostolique, mais aussi par tout l'Orient, et toute l'Afrique et l'Italie, à cause de l'astuce des hérétiques, qui blasphémaient le Fils de Dieu, disant qu'il n'avait pas toujours existé avec le Père, mais qu'il avait commencé dans le temps, à toutes les finales après le *Gloria* on dit : *Sicut erat in principio.* Nous donc aussi en toutes nos Églises nous avons décidé qu'on dirait de la sorte. *Concilium Vasense,* II, c. 5. Harduin, *Acta Conciliorum,* t. II, col. 1106.

3. *Doxologie à la fin des hymnes.* — Saint Ambroise termina ses hymnes par une doxologie, que tout le peuple chantait en chœur. Dans son *Discours contre Auxence,* Ambroise nous apprend la popularité de ce chant : « Ils disent que le peuple est séduit par les chants de mes hymnes. Pour cela je ne le nie pas. C'est un chant sublime, rien de plus puissant. Quoi de plus puissant en effet que la confession de la Trinité, qui chaque jour éclate de la bouche de tout un peuple. A l'envi tous s'appliquent à confesser leur foi ; ils apprennent à chanter en vers le Père et le Fils et le Saint-Esprit. » *Sermo contra Auxentium,* 34, *P. L.,* t. XVI, col. 1017. — Qu'on veuille bien noter en passant l'importance attachée par saint Ambroise au chant du peuple.

4. *Doxologie à la fin des discours.* — Les Pères terminent souvent leurs écrits ou leurs discours par une doxologie. A la fin de ses homélies c'est le nom de Notre-Seigneur qu'Origène s'applique à introduire, pour lui rendre hommage; ainsi à la fin de l'homélie XIII sur Jérémie, il saisit en passant cette parole de la Genèse : « Sauve-toi à la montagne, » et il conclut : « Sauve-toi à la montagne, où seulement se trouve le salut. Or la montagne c'est le Christ, à qui est gloire et empire pour les siècles. Amen. » *P. G.,* t. XIII, col. 404. Léon le Grand termine ainsi le sermon IV *de Quadragesima :* « Nous offrons un vrai sacrifice de vraie abstinence et de vraie piété si nous nous gardons de tout mal, avec en toutes choses le secours de Dieu tout-puissant, à qui avec le Fils et l'Esprit Saint est même divinité, même majesté pour les siècles des siècles. Amen. » *P. L.,* t. XVI, col. 280.

5. *La doxologie et la piété chrétienne.* — Il faut dire, il faut chanter avec piété la doxologie. La règle de saint Benoît prescrit : « ...Celui qui chante dit *Gloria* et dès qu'il commence à le chanter, tous se lèvent de leurs sièges pour l'honneur et révérence de la très sainte Trinité. » En disant, en chantant la doxologie, il faut adorer cette Trinité que nous professons. Connaître Dieu et l'adorer, c'est le commencement de la vie de l'esprit ; professer la Trinité, ce mystère de la vie intime de Dieu, c'est l'initiation à la vie surnaturelle ; progresser en la profession, révérence et adoration de ce mystère, c'est l'avancement en cette vie ; contempler Dieu Père, Fils et Esprit en doit être l'ineffable consommation.

Pierre PARIS.

DRAULT Jean, pseudonyme de A. Jeandrot, né à Dreux, en 1866, obtint un immense succès de librairie avec son *Soldat Chapuzot,* qu'il promena successivement un peu partout. Il a publié ensuite : *L'Odyssée de Claude Tapart ; Les petits drames du poste; Le wagon de troisième classe ; Les aventures de Bidouille ; Le perroquet du cantinier* et autres farces militaires ; des romans historiques, des romans d'aventures. Enfin il a donné des articles intéressants à la *Libre Parole.*

Évidemment les romans de Jean Drault ne seront jamais cités dans aucune histoire de la littérature : ils sont écrits dans une langue trop vulgaire et ils manquent trop de psychologie. Cependant ils intéressent vivement les jeunes gens par la verve endiablée des dialogues, le rebondissement comique du récit, le pittoresque savoureux des descriptions. Les lecteurs âgés eux-mêmes trouvent, à les relire parfois, un peu du plaisir mélancolique que cause le récit de bonnes vieilles farces de jeunesse. Ils font revivre un instant les scènes homériques de la chambrée, les petits chagrins et les gaîtés folles du service d'avant-guerre, la caserne d'autrefois. Et, chose à noter, dans ces évocations désopilantes jamais un mot ni un trait qui blesse l'honnêteté : M. Jean Drault parsème ses récits de gros sel, il n'y mêle jamais de piment. Il respecte son lecteur ; aussi mérite-t-il qu'on lui fasse une place de choix dans nos bibliothèques populaires. Son théâtre est moins heureux.

Léon JULES.

DROCTOVÉE (lat. *Droctoveus,* ou *Doctronius*). — Né, vers 535, dans le diocèse d'Autun, Droctovée fut mis tout jeune sous la direction de Germain, abbé de Saint-Symphorien. Lorsque Germain fut devenu évêque de Paris, et que le roi Childebert eut fondé le monastère de Saint-Vincent (devenu plus tard très célèbre sous le nom de Saint-Germain des Prés), l'évêque appela son ancien élève et lui donna la direction de cette abbaye naissante. Droctovée mourut vers 580 et son corps fut inhumé dans l'église de son abbaye. On l'y vénéra comme un saint.

J. BAUDOT.

1. DROIT. — Le mot *droit* se prend en différents sens. Il peut signifier l'ensemble des lois qui régissent la société civile ou religieuse. L'on dit le : le droit civil, ou le droit canonique, étudier le droit. Il signifie aussi l'objet du droit : le créancier, par exemple, exige son dû ou son droit. Ce sont là des significations dérivées. Dans son acception première, le mot *droit* exprime le pouvoir moral d'une personne. C'est dans ce sens que nous en parlerons ici.

I. NATURE ET CARACTÈRES. — Le droit peut se définir : un pouvoir moral de faire, de posséder ou d'exiger quelque chose. C'est un pouvoir, c'est-à-dire une force. Je vois devant moi une somme d'argent qui ne m'appartient pas. Qu'est-ce qui m'empêche de la prendre? Le droit du propriétaire. Il est une force qui résiste à mon envie. Ce n'est pas une force physique, mais *morale :* elle agit sur ma raison, sans enchaîner mon bras. Je puis matériellement la vaincre, mais je ne le fais pas, parce que je respecte la puissance morale. On voit l'analogie qui existe entre le *droit* et le *devoir.* Ils ont tous deux même source : la *loi,* et même condition : la *liberté.* En réalité, ils ne sont l'un et l'autre que la loi elle-même considérée sous deux aspects différents : le devoir est la loi en tant qu'elle *lie* la liberté ; le droit est la loi en tant qu'elle *protège* la liberté. Le

premier constitue comme le *passif* de l'agent moral : *ce qu'il doit;* le second en est comme l'*actif : ce qui lui est dû.* Une dette est à la fois un devoir pour le débiteur, et un droit pour le créancier.

Pour mieux connaître la nature du droit, joignons-y ses *caractères.* Ils sont les mêmes que ceux du devoir. *a*) Il est *inviolable,* non pas qu'il ne *puisse* être physiquement violé, et qu'en fait il ne le soit fréquemment, mais il ne *doit* pas l'être. *b*) Il est *absolu.* De même que le devoir est un impératif catégorique qui commande sans condition, ainsi le droit est respectable en toute hypothèse. On peut le léser, mais il demeure intact en lui-même, et aucune puissance humaine ne peut le supprimer. *c*) Il est *universel,* c'est-à-dire qu'il s'étend à l'humanité entière. Aucun homme ne peut être sans droit, comme sans devoir. Les droits se limitent les uns les autres, l'un finissant où l'autre commence. *d*) Le droit a un caractère que n'a pas le devoir : *il est exigible par la force.* On ne peut forcer personne à remplir son devoir, mais l'on peut contraindre à ne pas nuire et à respecter un droit. Voilà pourquoi tout droit confère, en même temps qu'un pouvoir moral, l'autorisation d'opposer la force à quiconque viole notre droit. Dans une société organisée, ce droit de contrainte n'appartient pas, sauf dans les cas de force majeure ou de légitime défense, à l'individu, mais à l'autorité publique.

L'on voit ainsi en quoi le *droit* et la *force* diffèrent, et en quoi ils se ressemblent. La force est un pouvoir *physique* qui n'agit directement que sur les corps. Le droit est un pouvoir *moral* qui commande le respect, une force idéale qui s'impose à la raison. La force est la loi des choses : elle régit le monde matériel; le droit est la loi des personnes : il régit le monde moral. Ces deux principes, quoique distincts, doivent se soutenir, car ils ont besoin l'un de l'autre. Le droit prime, étant d'essence supérieure : la force est un serviteur qui lui obéit. Quand ils sont en lutte c'est un désordre, une injustice qui révolte. Le droit sans la force est impuissance; la force sans le droit est violence. Pascal a dit avec raison : « Il faut mettre ensemble la justice et la force, et, pour cela, faire que ce qui est juste soit fort, et que ce qui est fort soit juste. » C'est une loi, que la force gagne tout ce que perd le droit. Suivant Joubert, « il faut que les hommes soient les esclaves du devoir ou les esclaves de la force. » Et Louis Blanc : « Ce que l'on retranche à la souveraineté de Dieu, on l'ajoute à la souveraineté du bourreau. »

II. Principe du droit. — D'où vient la puissance du droit et son inviolabilité? Question fondamentale, et que tout philosophe doit aborder. Comme pour le devoir, les réponses sont diverses, et, parce que le devoir et le droit sont intimement liés, les théories sont parallèles. Nous exposerons d'abord les faux principes pour les combattre, puis la doctrine vraie.

1° *Faux principes.* — 1. *Le désir.* C'est la théorie d'Helvétius, d'après lequel le désir est l'unique fondement du droit. Toute passion est légitime, respectable et même sainte, et l'homme a droit à tout ce qu'il désire. — L'on voit vite que cette doctrine est insoutenable. Elle ramène le droit à l'instinct et finalement à la force, car, quand deux désirs s'opposent, ce qui arrive souvent, qu'est-ce qui tranchera le conflit? Le droit du plus fort, comme dans la fable *Le loup et l'agneau.* — 2. *Le besoin.* Pour Destutt de Tracy, c'est le besoin qui engendre le droit. Le désir, dit-il, est passager, factice, souvent contradictoire; le besoin, au contraire, est naturel, permanent, identique chez tous les hommes. — Cela n'est pas vrai : il y a des besoins factices, ceux qu'on se crée. Qui fixera le départ? Il y a aussi des besoins contraires, qu'il est impossible de contenter en même temps. C'est encore la force, sans doute, qui dirimera la question. — 3. *La force.* C'est le principe de Hobbes, qu'ont suivi Spinoza, Proudhon, Nietzsche. Nous ne sommes tenus de respecter que ce que nous ne pouvons pas prendre de force. Il est juste que les petits soient mangés par les gros puisque ceux-ci sont les plus forts. Darwin, Spencer pensent de même, car ils veulent le perfectionnement de l'humanité par l'élimination des plus faibles. Le fort a tous les droits : le faible, aucun. — C'est ravaler l'homme. Il devient inférieur à beaucoup d'animaux, puisqu'il est plus faible. A l'égard de son prochain, il n'est plus qu'un loup qui a droit de le manger, s'il le peut. C'est nier tout ce qui fait la grandeur de la personne humaine : la conscience proteste contre cette dégradation. Darwin ose défendre sa thèse, en disant que *la force est de la vertu accumulée.* A qui fera-t-il croire que c'est toujours vrai? Le vice et la passion sont très forts; cependant ils sont immoraux. — 4. *L'utilité sociale.* Spinoza, J.-J. Rousseau et Hobbes lui-même ont senti que la seule force ne pouvait régir l'humanité; c'est pourquoi ils y ont joint l'utilité sociale, destinée à apporter à la force quelques restrictions. « Le droit est la part de liberté que la société laisse et garantit à chacun de ses membres, en vue de l'utilité commune. » C'est aussi l'opinion de Stuart Mill. — La société devient ainsi la source du droit. Celui-ci n'a plus rien d'absolu, ni d'inviolable. Par suite, l'individu n'a plus de droit par lui-même. La conscience humaine s'insurge contre un tel dépouillement au profit de l'État. — 5. *La liberté humaine.* C'est l'opinion de Kant. — Mais il est manifeste que la liberté ne saurait être un fondement : elle est seulement une condition du droit. Celui-ci doit justement gouverner la liberté : il n'en provient pas. Elle est un moyen, non une fin en soi. Ma liberté n'est inviolable et sacrée qu'autant qu'elle s'appuie sur le droit.

2° *Véritable principe.* — C'est le *devoir,* et cela est facile à comprendre. La loi morale m'oblige à tendre à ma fin; pour cela elle doit m'en assurer le pouvoir. Ce pouvoir est ce qui constitue mon droit. J'ai le devoir de vivre, de travailler, de faire mon salut, etc.; il faut que j'aie les moyens nécessaires, que je puisse les acquérir si je ne les possède pas, et les défendre si je les ai. Cela ne veut pas dire, sans doute, que le droit et le devoir sont coextensifs, car le droit est beaucoup plus étendu. Il y a bien des choses que je puis faire, et auxquelles je ne suis point tenu. La limite du droit est tout ce qui n'est pas interdit. Ajoutons que le devoir n'est pas antérieur au droit, sinon d'une antériorité logique.

III. Distinction des droits. — 1. *D'après sa nature,* le droit est absolu ou relatif. Le droit *absolu* est celui que nous avons vis-à-vis de Dieu et de notre conscience; il correspond au devoir moral. Ainsi j'ai le droit absolu de faire tout ce qui n'est pas défendu par la loi morale. Le droit *relatif* est celui que nous avons vis-à-vis des tribunaux et de la justice humaine; il répond au devoir civil. En ce sens, j'ai le droit de faire tout ce qui n'est pas défendu par les lois humaines. Ces deux droits peuvent être réunis, et aussi séparés. La conscience peut m'interdire ce que la loi autorise. Le droit relatif n'est pas un droit, *absolument parlant :* il est seulement une inviolabilité juridique garantie par la loi. Celle-ci n'approuve pas toujours ce qu'elle tolère; dans bien des cas elle reconnaît seulement son incompétence. — 2. *D'après sa nécessité,* le droit est *cessible* ou *incessible* selon qu'on peut ou qu'on ne peut pas y renoncer légitimement. Les droits incessibles résultent d'un devoir strict et actuel. Ainsi je ne puis céder mon droit à ma liberté d'homme, à la vie, à l'honneur, parce que j'ai le devoir de conserver ces biens, en ayant besoin pour accomplir ma destinée. Les droits cessibles découlent d'un devoir qui n'oblige pas au moment même. Un père a le devoir de subvenir aux nécessités

de sa famille. Mais, s'il est suffisamment pourvu, il peut renoncer à une part de sa propriété. — 3. *D'après son origine*, le droit est *naturel* ou *positif*. Le droit *naturel* est celui qui naît de la nature même de l'homme, abstraction faite des conventions et des lois humaines; aussi est-il invariable, imprescriptible et identique chez tous les hommes. Tels sont les droits de vivre, de travailler, de posséder, etc. Le droit *positif* est celui qui est établi par tel pays, telle convention, telle autorité. Il est essentiellement variable. Tels les devoirs et les droits concernant l'impôt, le service militaire, etc. — 4. *Le droit civil et le droit politique.* Le droit *civil* est le droit de l'homme en tant que citoyen, c'est-à-dire considéré comme membre d'une société civile organisée. Les droits civils ne sont que les droits naturels eux-mêmes, déclarsé, modifiés, restreints ou étendus, selon que l'exige ou le permet l'ordre extérieur. Les quatre droits civils sont pour le citoyen : la libre possession et le libre usage de son corps, le libre exercice du travail, le libre accès à la propriété, enfin le droit de fonder une famille. L'autorité compétente peut châtier un citoyen, en le privant de quelqu'un de ses droits civils, par exemple, de sa liberté par la prison, ou d'une partie de sa propriété par l'amende. Le droit *politique* est le droit du citoyen de participer, d'une manière plus ou moins directe, au gouvernement de son pays : par exemple, le droit de voter, le mandat de juré, ou de député. Le droit politique se distingue du droit civil en ce que celui-ci règle les rapports de citoyen à citoyen, tandis que le droit politique règle les rapports du citoyen vis-à-vis de la société entière. Dans le régime démocratique, tout citoyen est investi de certains droits politiques; il peut en être privé en châtiment d'une faute. Les femmes comme les hommes jouissent des droits civils; on n'a pas encore jugé opportun de leur reconnaître partout l'ensemble des droits politiques. — 5. *Droit civil* et *droit canonique.* Le premier régit la société civile ou séculière; le second, la société religieuse, notamment l'Église.

IV. Corrélation des droits et des devoirs. — 1. *Dans la même personne*, tout devoir entraîne un droit correspondant, car la loi ne peut imposer un devoir, sans garantir en même temps le pouvoir de l'observer; mais tout droit n'implique pas le devoir d'en user : il est des droits *cessibles*. — 2. *Dans des sujets différents*, tout droit dans l'un suppose dans l'autre le devoir de le respecter; autrement la loi se contredirait. Mais tout *devoir* ne suppose pas nécessairement, dans celui envers lequel il oblige, un *droit* correspondant. Ainsi j'ai le devoir de faire l'aumône sans que le pauvre ait le droit de l'exiger. Seuls les devoirs de justice impliquent, en celui qui en est l'objet, un droit strict.

Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, 23e édition, Paris, 1920, t. II, p. 163-173, que nous résumons et reproduisons même littéralement.

François Girerd.

2. DROIT CANONIQUE. — On désigne sous le nom de droit canonique l'ensemble des lois que l'autorité ecclésiastique a faites pour le bon gouvernement de la société spirituelle. L'Église est en effet une société parfaite qui a reçu de Notre-Seigneur le pouvoir de s'administrer, et de faire des lois, « pouvoir d'autant plus nécessaire que Jésus-Christ n'avait dessiné que les grandes lignes de son œuvre : autorité suprême confiée à Pierre, éléments essentiels de la hiérarchie, des sacrements et du sacrifice eucharistique. Quant aux détails, il a laissé aux Apôtres et à leurs successeurs la mission de les déterminer en temps voulu, sous la direction de son Esprit. » Hogan, *Les Études du Clergé*, p. 357.

On donne le nom de droit *public* à l'ensemble des lois et des principes qui déterminent la constitution et les pouvoirs de l'Église considérée comme société parfaite, soit en elle-même (droit public interne), soit dans ses rapports avec les autres sociétés civiles ou religieuses (droit public externe). Le droit *privé* est l'ensemble des lois qui sont imposées aux membres de l'Église. Si ces lois s'appliquent à toute l'Église (ou du moins à toute l'Église latine), leur ensemble forme le droit *commun :* soit qu'elles obligent tous les fidèles (v. g. la confession annuelle, la communion pascale), soit qu'elles n'obligent, dans toute l'Église, qu'une catégorie de personnes (v. g. tous les religieux, tous les clercs). Par opposition au droit commun, on appelle droit *particulier* celui qui n'oblige que dans une partie de l'Église (v. g. dans tel diocèse, telle province, telle nation), ou un groupe déterminé de personnes dans l'Église (v.g., tel ordre ou congrégation religieuse). On trouve le droit particulier dans les statuts synodaux des divers diocèses, les décrets des conciles provinciaux ou nationaux, les constitutions des divers ordres ou congrégations, les concordats, etc. Le droit commun de l'Église latine est maintenant contenu dans le *Codex juris canonici* promulgué par Benoît XV le 27 mai 1917; mais il n'est pas sans intérêt de retracer brièvement les étapes parcourues avant la codification.

1° *Le droit ancien* (jusqu'au XIIe siècle). — Les premiers recueils de lois ecclésiastiques se présentent à nous sous le nom des apôtres (*Didascalie des Apôtres*, *Constitutions Apostoliques*, *Canons des Apôtres*, etc.), ou de quelque grand personnage ecclésiastique (*Octateuque de Clément*, *Canons d'Hippolyte*, etc.) : ce sont des compilations d'usages locaux, ou de décisions conciliaires, mises sous le nom de ces personnages pour leur donner plus d'autorité, mais qui ne remontent pas au delà du IIIe siècle, ou même pour la plupart du Ve siècle.

En dehors de ces collections pseudo-apostoliques, on trouve aussi à partir du IVe siècle des recueils des différentes décisions conciliaires, classées par région et par ordre chronologique (conciles d'Orient, conciles d'Afrique, conciles de Gaule, conciles d'Espagne), recueils auxquels s'ajoutent parfois les Canons des Apôtres, et des *Décrétales* de papes. La plus célèbre de ces collections est celle de Denys le Petit, composée à Rome à la fin du Ve siècle, et qui, augmentée peu à peu dans les siècles suivants des nouvelles *Décrétales* des papes, imposée à l'empire franc par l'assemblée d'Aix-la-Chapelle (802), eut sous le nom de *Liber Canonum* une si grande autorité dans tout le Moyen Age.

Après l'apparition (vers 850) des *Fausses Décrétales* (voir ce mot) — collection ainsi appelée parce que, en plus des canons conciliaires authentiques et des décrétales authentiques des huit premiers siècles, elle comprenait 60 lettres pontificales fabriquées de toute pièce et attribuées aux papes des quatre premiers siècles — toute une littérature canonique surgit. C'est l'époque des compilations : On publie des *Florilèges* patristiques, des *Chaînes* (en Écriture Sainte), des *Ordines* (en liturgie), des *Pénitentiels*, des *Formulaires* de chancellerie, etc. En droit canonique, on publie des *Collections systématiques* où tous les documents précédents (canons de conciles, *Décrétales* des Papes, *Canons des Apôtres*) et d'autres encore (textes de Pères, capitulaires et lois civiles, etc.) sont découpés, distribués dans un ordre logique, rangés sous divers titres. On compte au moins 40 collections canoniques de ce genre (dont beaucoup encore inédites) du IXe au XIIe siècle. La dernière — qui les supplanta toutes — fut le *Décret de Gratien*, publié vers 1145 à Bologne. L'auteur s'efforçait de grouper logiquement tous les documents canoniques dans le but de les concilier et de les expliquer les uns par les autres : d'où le titre de son ouvrage, *Concordantia discordantium canonum.* Très commenté, très étudié, le *Décret de Gratien* eut le même succès et la

même influence qu'eut alors le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard pour la théologie.

2° *Le droit nouveau* (du XII^e^ au XVI^e^ siècle). — Après le *Décret de Gratien*, se tinrent deux conciles œcuméniques au Latran, le troisième en 1179 et le quatrième en 1215; de plus les grands papes de cette période, Alexandre III et Innocent III surtout, avaient rendu un assez grand nombre de décisions importantes; il importait de conserver dans une collection ces lois nouvelles. Grégoire IX chargea donc son chapelain et pénitencier Raymond de Pennafort d'en faire un recueil : ce furent les *Décrétales de Grégoire IX* (1234) : collection canonique officielle la plus importante jusqu'au Code de Benoît XV. Elle fut complétée dans la suite par le *Sexte* de Boniface VIII (1298) et les *Clémentines* (1317) publiées par Jean XXII. Ces diverses collections, réunies en un seul ouvrage, formèrent au début du XVI^e^ siècle le *Corpus juris canonici*. Le recueil comprenait : le Décret de Gratien, les Décrétales de Grégoire IX, le Sexte, les Clémentines, et deux autres groupes de documents (les *Extravagantes de Jean XXII*, et les *Extravagantes communes*, ainsi appelés parce que les décrétales qu'ils renfermaient ne se trouvaient pas réunies dans une collection, *vagabantur extra collectiones*).

Tous les documents renfermés dans le *décret de Gratien* formaient le droit *ancien;* ceux que contenaient les autres parties du *Corpus juris canonici* constituaient le droit *nouveau* des Décrétales (le dernier document est de 1484).

3° *Le droit moderne* (du XVI^e^ au XX^e^ siècle). — Les décrets du Concile de Trente (1545-1563) et la promulgation de lois nouvelles rendirent bientôt ce recueil insuffisant. Grégoire XIII, Sixte-Quint, Clément VIII consacrèrent leurs efforts soit à compléter les nouvelles éditions du *Corpus juris*, soit à préparer d'autres collections; mais les Constitutions pontificales et les réponses des Congrégations romaines devenaient de plus en plus nombreuses. Il était de plus en plus difficile de retrouver la législation ecclésiastique dans cet « amas énorme de documents dispersés en tant de volumes et sans aucun ordre, dont beaucoup n'étaient pas de vraies lois, mais des réponses à des cas particuliers, ou avaient été abrogées par des lois postérieures ou par la coutume » (Cardinal Gasparri, Préface au Code de Benoît XV). Ajoutons avec Pie X (bulle *Arduum sane munus*, 19 mars 1904) que beaucoup de ces lois anciennes, « en raison des modifications survenues, étaient d'une application difficile, ou d'une moindre utilité pour le salut des âmes. » Il fallait refondre entièrement le Droit canonique. Les évêques l'avaient demandé au concile du Vatican; Pie IX avait codifié la législation sur les censures (1869); Léon XIII, celle de l'Index (1897) et celle des Congrégations religieuses à vœux simples (1900); mais il était réservé à Pie X d'entreprendre cette œuvre de la codification, non plus d'une partie, mais de *tout* le droit canonique.

4° *La Codification* (1904-1917). — Ce travail dura treize ans. Décidée le 19 mars 1904 (bulle *Arduum sane munus*), conduite par Mgr Gasparri avec le concours de nombreux consulteurs et collaborateurs choisis parmi les plus éminents canonistes — citons en particulier, pour la France, Mgr Many, Mgr Boudinhon, Mgr Pillet, Mgr Gilbert, Mgr Sabadel, M. Philippe — la codification était achevée à la fin de 1916, et au Consistoire secret du 4 décembre, Benoît XV avait la joie d'annoncer aux cardinaux la prochaine publication du Code. Ajoutons que le texte provisoire de chacune des parties du futur code avait été expédié, sous le sceau du secret (en 1912, 1913 et 1914), à tous les évêques et supérieurs généraux du monde entier afin que chacun pût faire ses observations avant l'établissement du texte définitif. Le nouveau Code fut promulgué le 27 mai 1917 par la bulle *Providentissima Mater*. Le pape y rappelait l'efficacité profonde de l'action législative de l'Église « qui ne pourvut pas seulement avec sagesse au gouvernement du clergé et du peuple chrétien, mais qui fit progresser en même temps d'une manière admirable le bien de l'État et la perfection de l'ordre social.» Le Code était déclaré obligatoire à partir du 19 mai 1918. Quelques mois après (*motu proprio* du 15 sept. 1917), Benoît XV instituait une commission spéciale chargée de l'interprétation du Code, et de la rédaction des canons supplémentaires qui, dans l'avenir, seraient reconnus nécessaires. Jusqu'à présent (1925) aucun nouveau canon n'a été ajouté au texte primitif.

Toutes les matières traitées dans le Code de droit canonique devant être exposées à leur place dans les articles de ce Dictionnaire, nous nous contenterons d'indiquer ici le plan du Code. Suivant un ordre assez semblable à celui des *Décrétales* de Grégoire IX, le Code est divisé en 5 livres : I. Règles générales (les lois, la coutume, les rescrits, les privilèges, les dispenses); II. Les Personnes (clercs, religieux, laïques); III. Les Choses (sacrements, temps et lieux sacrés, magistère ecclésiastique, bénéfices, biens d'Église, etc.); IV. Les Procès; V. Les Délits et les Peines.

Le Code ne s'applique en principe qu'à l'Église latine (c. 1); il ne s'occupe pas des questions proprement liturgiques (c. 2); il laisse toute leur valeur aux dispositions concordataires qui lui seraient contraires (c. 3), et aussi, à moins de révocation expresse, aux privilèges, droits acquis, et indults encore en usage et non révoqués (c. 4). Les coutumes qui lui seraient contraires ne peuvent être tolérées par les Ordinaires que s'il ne les réprouve pas, si elles sont immémoriales, et si l'Ordinaire estime imprudente leur suppression. Les autres coutumes sont supprimées, à moins que le Code ne dise le contraire (c. 5). Le canon 6, après avoir rappelé que le Code actuel n'est le plus souvent qu'une « codification» de l'ancien droit, indique dans quelle mesure les lois anciennes peuvent servir à interpréter le nouveau droit.

F. Cimetier.

3. DROIT DES PAUVRES. — Le droit des pauvres est une taxe établie par les lois des 7 frimaire et 8 thermidor, an V, au profit de certains établissements d'assistance publique. Elles y soumettent « tous les spectacles où se donnent des pièces de théâtre, des bals, des feux d'artifice, des concerts, des courses et exercices de chevaux pour lesquels les spectateurs payent. » En fait, dans beaucoup de petites villes et de villages, le droit des pauvres n'est pas perçu parce que les frais de recouvrement surpasseraient le montant des recettes.

L'idée de droit des pauvres étant corrélative à celle de divertissement, la taxe ne saurait frapper les réunions qui gardent le caractère de cérémonies religieuses; ainsi le Conseil d'État a toujours décidé que les auditions musicales exécutées au cours de cérémonies religieuses ne pouvaient être soumises au droit des pauvres, nonobstant la publicité donnée à l'avance à ces auditions et la majoration du prix des chaises. — Arrêts du 25 novembre 1806, du 27 février 1903, du 25 juillet 1912, du 3 décembre 1912, du 7 juin 1918, etc. — La Cour de Cassation a adopté la même doctrine dans un arrêt du 5 novembre 1910.

Il ne suffit pas néanmoins, d'après le jurisprudence, qu'une audition musicale ait lieu dans une église pour qu'elle soit exonérée du droit des pauvres et de la taxe d'État sur les spectacles, il faut que la cérémonie soit organisée et présidée par le clergé, qu'elle soit prévue par la liturgie et qu'une bonne partie des places soit laissée gratuitement à la disposition des fidèles.

Tandis que la plupart des impôts et des taxes ont été augmentés depuis la guerre, la quotité du droit des pauvres n'a pas été modifiée, comme le marque l'article 96, § 1, de la loi du 15 juin 1920.: « La perception du droit des pauvres au profit des établissements d'assistance publique, établie par la loi du 7 frimaire, an V, et les lois postérieures, reste fixée aux tarifs indiqués par ces lois. Cette perception s'appliquera aux recettes brutes totales des établissements de spectacle dans les conditions fixées par l'article 92 de la présente loi, aussi bien aux entrées à titre gratuit qu'aux entrées à prix réduit et d'après le prix des mêmes places payantes. » En revanche les articles 92 et 93 de la loi du 25 juin 1920, complétés ou modifiés par les articles 39 de la loi du 31 juillet 1920, 38, 39 et 40 de la loi du 30 juin 1923 ont établi une taxe d'État et autorisé une taxe municipale sur les spectacles, taxes qui se combinent avec le droit des pauvres.

La loi du 8 thermidor, an V, a imposé au quart de la recette brute les spectacles énumérés dans l'article 1er de la loi du 7 frimaire, an V.Le droit a été ramené au dixième des billets d'entrée pour les spectacles et les concerts quotidiens, par l'article 9 de la loi des 16-25 juillet 1840. Pour encourager l'art musical, l'article 23 de la loi du 16 août 1876 a décidé que « le droit à percevoir sur la recette brute des concerts non quotidiens, donnés par les artistes ou les associations d'artistes, ne pourra excéder 5 pour 100.» Il faut noter enfin que, d'après l'article 39, § 3 de la loi du 31 juillet 1920, dans les établissements de la 4e catégorie indiqués à l'article 92 de la loi du 25 juin 1920, tels que dancings, bals, skatings, matches de lutte, courses de taureaux, tirs aux pigeons, combats de coqs, thés-concerts... « la taxe de 25 p. 100 sur toutes les recettes autres que les prix des places ou entrées est perçue en sus de ces recettes et comprend pour part égale l'impôt d'État et le droit des pauvres. » Voir aussi la loi du 22 mars 1924.

Le droit des pauvres est donc onéreux pour les œuvres de jeunesse qui organisent des spectacles, mais il faut noter que la jurisprudence tend à étendre le nombre des divertissements qui n'y sont pas assujettis; c'est ainsi que le Conseil de préfecture des Basses-Pyrénées, par arrêté du 9 septembre 1921 et le Tribunal civil de La Rochelle, par jugement du 14 décembre 1921, ont décidé que si le caractère de spectacle n'est qu'accessoire dans une réunion de sport dont le but principal est de favoriser l'éducation physique, la taxe ne doit pas être perçue. Il faut noter aussi qu'à Paris ou ailleurs l'assistance publique consent des réductions assez importantes sur le taux légal.

L'article 93 de la loi du 25 juin 1920 porte que sont dispensées de la taxe sur les spectacles les « associations amicales des réformés, mutilés et veuves de guerre, les associations amicales d'anciens combattants, les associations d'éducation populaire qui ont fait la déclaration prévue par la loi du 1er juillet 1901 et qui ne poursuivent la réalisation d'aucun bénéfice commercial ou financier. Pour bénéficier de l'exonération, les organisateurs des représentations doivent justifier auprès de l'administration des contributions indirectes que la totalité des recettes a bien été affectée, sous la seule déduction des frais, à l'œuvre au profit de laquelle la représentation est donnée. » Le droit des pauvres, n'est pas visé dans ce texte, mais le législateur y manifeste l'intérêt qu'il porte à certaines associations et leur reconnaît un caractère d'intérêt général qui pourrait certainement motiver l'exonération du droit des pauvres. — V. réponse du Directeur général des contributions indirectes à M. Paul Gay, député, 18 novembre 1922, dans la *Documentation catholique*, t. VIII, col. 1074; réponse du ministre de l'Hygiène à M. J. Jadé, député, *Journ. offic.*, déb. parlem., 15 mars 1923, Ch., p. 1242, col. 3; réponse du ministre de l'Intérieur à M. F. Buisson, député, *Journ. offic.*, déb. parlem., 4 août 1923, Ch., p. 3470, col. 2.

Jusqu'à la loi du 25 juin 1920 le Conseil de préfecture était compétent pour statuer, sauf appel au Conseil d'État, sur les contestations relatives au droit des pauvres, mais l'article 96 de cette loi a donné compétence aux tribunaux civils et correctionnels : aux tribunaux civils si l'administration agit par voie de contrainte ou si un contribuable demande la restitution de droits indûment perçus, aux tribunaux correctionnels si l'administration a relevé contravention et dressé procès-verbal : « Les contraventions en matière de droit des pauvres, de même que toute manœuvre ayant pour but ou ayant eu pour résultat de frauder ou de compromettre le droit, seront punies des pénalités prévues à l'article 94. Le recouvrement des droits sera opéré comme en matière de contributions indirectes, les contraventions seront constatées et les poursuites exercées suivant les formes propres à cette administration, qui, en cas de contravention commune, sera exclusivement chargée du soin de transiger ou de poursuivre. »

Lucien Crouzil.

4. DROIT DIVIN DES ROIS. — 1. Si l'on entend par droit divin *la source même de l'autorité*, indiquant par là que le droit de commander vient de Dieu, on affirme une vérité indéniable. Et dans ce sens, il n'y a pas seulement un droit divin des rois, mais aussi un droit divin des présidents de République, un droit divin des présidents du Conseil, etc.

2. Si l'on entend par droit divin des rois, non seulement que la souveraineté vient directement de Dieu, mais aussi *le souverain*, sans aucune intervention de la nation, on émet une opinion qui plut beaucoup à certains empereurs ou rois dans leurs luttes contre le Saint-Siège, aux légistes faisant la cour aux souverains, aux premiers protestants ennemis du « papisme. » Ce fut aussi l'opinion, non de l'Église tout court, comme le disent Lavisse et Rambaud, mais de l'Église *gallicane* et aussi de quelques autres théologiens.

Mais cette opinion fut, dès l'origine, combattue par saint Thomas, Bellarmin, Suarez, etc. « Ce pouvoir (de commander), écrit Bellarmin, réside immédiatement dans toute la multitude comme dans son sujet... La multitude transfère ce pouvoir à un ou plusieurs, en vertu du même droit naturel. » (*Disput. de controvers.*, l. III, c. VII). Et Suarez : « Aucun roi, aucun monarque n'a ou n'a eu, selon la loi ordinaire, le principat politique immédiatement de Dieu ou par l'acte d'une institution divine, mais bien moyennant la volonté et l'institution humaine : tel est l'admirable axiome de la théologie. » (*Defensio fidei*, III, 2 § 10.)

Faut-il redire ici que cette souveraineté nationale est toute différente de celle de Rousseau, puisqu'elle n'y est pas donnée comme la source du pouvoir, mais comme le canal par où il passe venant de Dieu, et qu'on lui refuse à bon droit d'être illimitée et sans contrôle?

Cet enseignement presque général des théologiens peut aussi invoquer une déclaration très claire de Léon XIII dans sa lettre aux cardinaux français du 3 mai 1892 : « Qu'on veuille bien y réfléchir, si le pouvoir politique est toujours de Dieu, il ne s'ensuit pas que la désignation divine affecte toujours et immédiatement les modes de transmission de ce pouvoir, ni les formes contingentes qu'il revêt, ni les personnes qui en sont le sujet. La variété même de ces modes dans les diverses nations montre à l'évidence le caractère humain de leur origine. »

3. Enfin si l'on entend par droit divin des rois un prétendu droit divin de la monarchie même, en tant que telle, un catholique ne peut l'admettre, aucune

forme de gouvernement, ni monarchie, ni république, n'étant de droit divin.

Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Paris, 1922; Moulart, *L'Église et l'État*, Paris et Louvain, 1887; Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme*, c. XLVIII; Féret, *Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*, Paris, 1888.

Paul Six.

5. DROIT DU SEIGNEUR. — Les ennemis de l'ancien régime et de l'Église n'ont pas encore renoncé à la légende du « droit du seigneur ». Et pourtant, les travaux de Louis Veuillot, de A. de Foras, de Karl Schmidt ne laissent aucune obscurité sur cette question. Ceux qui admettent la réalité de ce « droit » ne font que « se rabattre sur des anecdotes, sur des témoignages suspects, sur des textes qu'ils n'ont pas compris. »

Pour être précis, il convient de distinguer, en cette affaire, le droit proprement ecclésiastique et le droit féodal.

1° « *Le jus primæ noctis*, écrit P. Guilleux, se rapporte à un précepte ecclésiastique fort respectable : soucieuse d'inspirer aux époux chrétiens le respect réciproque et la chasteté, l'Église avait recommandé et ordonné aux nouveaux mariés l'observation de la continence pendant un, deux ou trois jours. L'exemple en était pris de Tobie. Cette pratique, déjà recommandée au concile de Carthage en l'an 398, devint bientôt générale, aussi bien dans l'Église orientale que dans l'Église latine, et jusqu'au concile de Trente certains casuistes la regardèrent comme obligatoire en conscience. Depuis le concile de Trente, elle a été encore recommandée, à titre de conseil, dans les pontificaux ou les rituels... Cette pratique parut sans doute trop sévère à quelques fidèles, qui demandèrent à la remplacer par quelque bonne œuvre, par l'aumône, et c'est cette compensation pécuniaire que parfois des évêques ou des prêtres exigèrent à titre de *jus primæ noctis*. De là ensuite des procès, comme celui de l'évêque d'Amiens...; mais nulle part il n'est dit ni insinué que cette aumône, analogue à celle par laquelle on satisfait aujourd'hui à l'obligation de certains jeûnes, ou de certaines abstinences, ait jamais été l'équivalent du « droit du seigneur », établi au profit des ministres de l'Église. »

2° « Tout le monde sait qu'au Moyen Age le serf était attaché à la glèbe; il faisait partie de la propriété seigneuriale et se transmettait avec elle. Il subissait cette condition moyennant certains avantages, jouissance de terres ou d'immeubles, qu'il compensait encore par les corvées, les dons en nature ou en argent. Tant que cet état de chose a duré, les seigneurs ont tenu la main à ce que leurs hommes ne désertassent pas les ténements féodaux, de même qu'ils se sont arrogé le droit d'empêcher un étranger de s'introduire sans leur permission dans leur domaine. Il résultait de là que le mariage entre gens qui n'étaient pas d'un même ténement était assujetti à la *licence* seigneuriale. Les mariages réalisés dans ces conditions furent quelquefois, en certains lieux, soumis à un impôt qui était perçu à titre de droit de *formariage*, *foris maritagium*. Le mariage entre gens d'un même seigneur donnait lieu aussi, dans quelques seigneuries, à la perception d'un impôt spécial. Ce droit, que le seigneur s'attribuait sur ses hommes, s'est traduit parfois à propos de mariages par des symboles qui répugnent essentiellement à nos mœurs et choquent souverainement nos goûts... En vérité, tout cela avait fini par devenir très humiliant; mais il ne s'agit pas d'apprécier ces usages. » L'essentiel est de comprendre ce qu'étaient ces droits de formariage, de marquette, etc., et de constater qu'ils ne constituent pas le « droit du seigneur », au sens ignoble qu'on donne à cette expression.

« S'il arrivait, lit-on dans le Grand Coustumier général, que le seigneur couchast avec la femme de son homme féodal ou avec sa fille, qui pucelle serait, ou sa parente, sachez que l'homme féodal doit à toujours être exempt de son seigneur, » c'est-à-dire devenir complètement libre. Nous sommes loin du « droit du seigneur »...

P. Guilleux, art. *Droit du seigneur*, dans le *Dict. apologétique*, t. I, col. 1190-1196 (bien documenté).

J. Bricout.

6. DROIT INTERNATIONAL. — I. Notion générale. II. Origine et caractère. III. Deux éléments constitutifs. IV. Évolution historique. V. Inachèvement juridique. VI. Rapport avec le catholicisme.

I. Notion générale. — Sous le nom de Droit international, on désigne l'ensemble des règles qui président (ou doivent présider) aux rapports juridiques des peuples avec les peuples. Quand il s'agit des relations officielles entre gouvernements, c'est le Droit international *public*. Quand il s'agit des relations entre particuliers, individus ou groupements, qui appartiennent à des nations différentes, c'est le Droit international *privé*.

II. Origine et caractère. — Dans les règles qui président actuellement aux rapports juridiques des peuples avec les peuples, il y a beaucoup d'éléments qui tirent leur origine de la volonté ou de la convention humaine; et il y a certains éléments fondamentaux qui résultent de la nature de l'homme et de la nature des choses. Bien des prescriptions du Droit international appartiennent donc au droit positif et humain; les principes essentiels que ces prescriptions positives ont pour but d'appliquer et d'où elles reçoivent leur caractère obligatoire et leur signification morale appartiennent au droit naturel lui-même. Ce droit naturel, défini par les exigences certaines de la nature raisonnable, nous traduit la volonté authentique et souveraine du Créateur de la nature : la formule complète serait donc : le *droit divin naturel*. Droit *divin*, puisqu'il marque une intention certaine de Dieu même; et *naturel*, puisqu'il est imprimé dans la nature de l'homme et des choses : on évite ainsi toute confusion avec le droit divin *surnaturel*, provenant d'une révélation positive et expresse.

III. Deux éléments constitutifs. — A la base, se trouvent les règles nécessaires du droit divin naturel en tant que régissant les collectivités humaines. Règles nécessaires qui se réduisent à un petit nombre de principes de morale universelle, indubitablement applicables aux rapports mutuels et juridiques des peuples. Ce sont les principes de justice, par le respect du droit et du bien d'autrui, par le respect des contrats et de la foi jurée; ce sont les principes fondamentaux de charité réciproque, par le lien des devoirs de mutuelle assistance, devant les mêmes désastres atteignant (ou pouvant atteindre) tous les membres de la grande famille humaine, qui participent à la communauté d'une même nature, avec même origine et même destinée. Mais ces principes de droit naturel, dont le code paraîtrait par lui-même sommaire et imprécis, postulent et requièrent, en outre, par une véritable exigence de la raison et de la société humaine, que les autorités légitimement préposées au gouvernement des peuples déterminent positivement un nombre plus étendu de prescriptions concrètes, appliquant à la réalité vivante les règles fondamentales de mutuelle justice et de mutuelle charité. Les prescriptions adoptées à titre de coutume obligatoire par un plus ou moins grand nombre de peuples, en rapports habituels les uns avec les autres, et formant ensemble un même « monde » géographique, constituent un véritable Droit des Gens, au sens de *jus inter gentes*, imposé tacitement, sur la base du droit divin naturel, par la volonté concordante de tous les gouvernements et de tous les législateurs à leurs ressortissants respectifs.

Ainsi apparaît le double élément constitutif du Droit des Gens, l'élément naturel, immuable et universel, puis l'élément humain, contractuel, contingent et perfectible.

IV. Évolution historique. — Plus se développent les connaissances géographiques, les facilités de communications, d'échanges, de relations mutuelles, d'ordre public et d'ordre privé, entre les différents peuples, et plus s'étend le « monde » auquel appartient la communauté internationale régie par un seul et même Droit des Gens. A l'époque moderne et contemporaine, le « monde » connu comprend la terre entière, tous les peuples de l'univers sont en rapports normaux et assidus les uns avec les autres. La communauté du Droit des Gens devient identique à la communauté humaine en son universalité. L'évolution s'affirme, en outre, dans les modalités de la promulgation du Droit des Gens. A un premier stade de civilisation, où les relations mutuelles des peuples sont encore rudimentaires, les règles de la vie internationale gardent un caractère exclusivement *coutumier*. A un stade ultérieur, où les rapports internationaux deviennent plus délicats et plus complexes, certaines règles positives et contractuelles sont formulées dans des *conventions écrites*. Enfin, lorsque l'architecture du Droit des Gens se fait plus savante, en raison de la multitude des problèmes internationaux qui déterminent, entre les peuples, une compénétration croissante et réclament une coopération plus étroite, la communauté de vie juridique organisée s'exprime aussi par des *bureaux ou offices permanents*, par des institutions internationales plus achevées, comme le sont, de nos jours, la Société des Nations et l'Organisation internationale du Travail. Mais, quelque complexes que puissent devenir les créations et institutions conventionnelles du Droit international, elles ne possèdent de valeur véritable et de force obligatoire qu'autant qu'elles pousseront leurs racines dans les profondeurs du droit naturel, dont les conventions humaines ne doivent être que l'application équitable et la juste interprétation, en harmonie avec l'évolution des circonstances et le besoin des temps.

Observons que, dans l'usage actuel, les termes de Droit des Gens et de Droit international revêtent couramment une seule et même signification. Toutefois, si l'on oppose l'un à l'autre les deux vocables, *Droit international* désignera plutôt les institutions positives et conventionnelles, fondées sur des textes écrits, alors que *Droit des Gens* désignera plutôt les règles fondamentales et coutumières, de nature plus universelle et d'origine plus directement apparentée au droit naturel lui-même. Il est rare, d'ailleurs, que l'on cherche aujourd'hui à employer ces deux termes avec une signification différente.

V. Inachèvement juridique. — Le Droit international est, de toutes les branches du Droit, la moins achevée du point de vue de la structure juridique. Toutes les autres branches du Droit ont, en effet, leurs règles, leur procédure et leurs sanctions à l'intérieur de chaque communauté politique et nationale : communauté qui constitue un système clos, avec le jeu complet de ses institutions juridiques. Le Droit international, au contraire, a pour but de régir la communauté internationale, la société juridique créée entre nations indépendantes, organisée entre puissances souveraines, toutes plus ou moins jalouses de leur liberté illimitée d'agir comme elles l'entendent. C'est dire que pareille communauté et société est, comme telle, d'un développement rudimentaire, que ses règles sont vacillantes et fragmentaires, que sa procédure est d'une efficacité douteuse, que les sanctions dont elle dispose, pour réprimer les violations du droit, sont d'une imperfection souvent lamentable et grossière. Fréquemment, le Droit international est un code législatif *sans juges ni gendarmes*. Le droit de juste guerre est un expédient légitime, pour parer ou remédier à un mal plus grave et plus odieux encore : mais on doit reconnaître l'insuffisance flagrante et les risques et inconvénients énormes d'un tel système pour donner une sanction au Droit international. Perfectionner juridiquement et organiquement la communauté du Droit des Gens, munir le Droit international d'une procédure de sanctions plus régulières et plus efficaces, qui soient elles-mêmes d'ordre international, serait un progrès des plus enviables. Mais, sauf en des circonstances privilégiées de resserrement géographique et d'unité morale de la communauté internationale, ce progrès ne semble réalisable que d'une manière partielle, branlante et fragile. On doit promouvoir du mieux possible cette amélioration nécessaire des conditions de la vie juridique internationale. Mais une confiance trop absolue dans un succès complet et définitif serait présomptueuse. Le Droit international paraît devoir rester toujours, dans le domaine des réalisations, *la moins achevée* des diverses branches du Droit, des diverses organisations de l'ordre politique et juridique.

VI. Rapport avec le catholicisme. — La doctrine chrétienne sanctionne, à la fois, l'amour légitime de la patrie et le devoir d'une fraternelle et universelle concorde entre les patries indépendantes. A la vérité philosophique et naturelle de la communauté d'origine, de nature et de destinée entre tous les hommes appartenant à tous les peuples, se superpose la vérité surnaturelle de la paternité universelle de Dieu et de l'universelle Rédemption en Jésus-Christ. Doctrine théologique qui donne une précision, une clarté, une certitude plus grandes aux devoirs réciproques de justice et de charité entre les peuples, dont la raison naturelle montrait déjà l'existence. Le catholicisme procure ainsi une meilleure chance d'efficacité aux coutumes, conventions, institutions qui tendront à faire régner la tranquillité de l'ordre dans la communauté des peuples. L'existence même du corps social de l'Église, avec son caractère de catholicité, donne l'image vivante d'une société internationale et supranationale, où se rencontrent tous les peuples, d'ailleurs distincts et indépendants. Chez saint Augustin, chez saint Thomas d'Aquin, chez les canonistes et les théologiens du Moyen Age, s'est élaborée une théorie cohérente de l'ordre international, où le droit de guerre était rigoureusement limité à l'exercice légitime de la justice vindicative. La chrétienté médiévale offrit l'expérience, la moins malheureuse dont l'histoire ait témoigné, d'une Société organique entre les nations, avec sanctions répressives et internationales contre les princes ou les peuples coupables de transgression du droit public. Dans l'âge moderne, de grands théologiens comme François de Vitoria et François Suarez, formulèrent excellemment les principes rationnels et traditionnels du droit de paix et de guerre. Ce fut un malheur pour le Droit des Gens que l'évolution de cette science, avec Grotius, Pufendorf, Vattel et leurs émules, se soit produite en rupture délibérée ou avec une méconnaissance systématique de la tradition des théologiens et des leçons de la chrétienté du Moyen Age. La solidarité d'intérêts, l'interdépendance économique entre les peuples contemporains ayant amené, de nos jours, un effort puissant de perfectionnement des règles et institutions internationales, avec les Conférences et Conventions de La Haye, en 1899 et en 1907; la Grande Guerre ayant eu pour issue la tentative d'une Société des Nations, qui resserre les liens contractuels de la communauté internationale et qui cherche à imposer la solution pacifique des conflits internationaux, le catholicisme paraît en mesure d'exercer dans ce domaine une salutaire influence, au

milieu de l'universel désarroi des doctrines et de l'universel conflit des influences. Les enseignements et démarches de Léon XIII, Pie X, Benoît XV, Pie XI nous apprennent que la papauté, fidèle aux traditions d'antan, soutenue par les élites intellectuelles et religieuses du monde catholique en tous pays, pourra et devra faire pénétrer dans les idées et dans les institutions l'action efficace de l'Évangile et de l'Église sur les destinées à venir du Droit international.

Yves de la Brière.

DROSTE-VISCHERING. — Ils étaient trois frères de ce nom : François-Otto (1771-1826), diacre toute sa vie, auteur des écrits : *Ueber Kirche und Staat* (1817) et *Ueber die religiöse Freiheit der Katholiken* (1818); Gaspard-Maximilien (1770-1846), mort évêque de Munster; et Clément-Auguste (1773-1845), le célèbre archevêque de Cologne. C'est à ce dernier que nous consacrons une petite notice. Il fut quelque temps coadjuteur de son frère Gaspard, à Munster. Ce n'est qu'à partir de son installation à Cologne que sa vie offre un caractère, un intérêt historique.

« Une ordonnance royale, remontant au 21 novembre 1803, avait prescrit que tous les enfants nés en Prusse de mariages mixtes seraient élevés dans la religion du père. Cette mesure était formellement contraire aux règles du droit canonique, qui exige des futurs époux, comme condition préalable d'un mariage mixte, la promesse d'élever tous les enfants dans la foi romaine. Or, lorsque, en 1814, la Prusse prit possession des provinces rhénanes, elle hésita d'abord à y appliquer l'ordonnance de 1803; mais, en 1825, le roi déclara que cette ordonnance réglerait désormais le droit civil matrimonial dans les pays rhénans et dans la Westphalie. L'épiscopat ne fit entendre aucune protestation. Pie VIII, alors, par son bref *Litteris*, du 27 mars 1830, déclara *valides*, mais *illicites* les mariages mixtes conclus sans observer les règles prescrites par le concile de Trente. Le pape obligea les prêtres à exiger des fiancés, avant la célébration du mariage, la promesse que tous les enfants seraient catholiques. La cour de Berlin ne fut pas satisfaite; elle ne publia ni le bref ni l'instruction qui l'accompagnait, et mit tout en œuvre pour fléchir la cour romaine. » On n'y réussit pas. Mais on élabora avec l'archevêque de Cologne, Spiegel, une convention (1834) qui, tout en prétendant prendre pour base le document pontifical, concluait en « ordonnant aux curés d'abandonner entièrement, en cas de mariage mixte, la demande préalable d'une promesse relative à l'éducation des enfants. »

Sur ces entrefaites, Spiegel étant décédé, Droste-Vischering, sur un signe de Berlin, était élu par le chapitre de Cologne et bientôt intronisé (29 mai 1836). Les agents du roi de Prusse lui demandèrent de garder le silence dans la question des mariages mixtes. Mais ce fut en vain. Le vénérable archevêque fut, en conséquence, mis au secret dans la forteresse de Minden, en Westphalie. Une solennelle et vigoureuse protestation de Grégoire XVI (10 décembre 1837) ne tarda pas à soulever contre le gouvernement prussien le peuple catholique des pays rhénans, de la Westphalie, de la Prusse entière, de l'Europe et même de l'Amérique du Nord. Le nouveau roi de Prusse, Frédéric-Guillaume IV, voulant rétablir l'union politique dans ses États, autorisa l'évêque de Posen, qui avait été incarcéré lui aussi, à rentrer dans son diocèse. Quant à Droste-Vischering, il fut libéré de sa peine et, en vertu d'un accord avec le Saint-Siège, il reçut un coadjuteur qui administra en son nom le diocèse de Cologne.

« Moyennant ce sacrifice, ajoutent F. Mourret et J. Carreyre, *Précis d'histoire de l'Église*, Paris, 1924, t. III, p. 90-91, 119-124, le roi accorda pleine liberté à l'Église catholique dans le royaume de Prusse. Les résultats de cette lutte et de ce triomphe furent incalculables. La régénération catholique de l'Allemagne date de l'*affaire de Cologne*. » Une opinion catholique avait surgi, consciente de ses devoirs, de ses droits et de sa puissance.

Georges Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme*, t. II, p. 142-201.

J. Bricout.

DROZ Gustave naquit à Paris en 1832. Il se destina d'abord à la peinture et exposa même au Salon. Puis il se tourna vers la littérature et donna à la *Vie parisienne* une suite de croquis réunis plus tard en volume : *Monsieur, Madame et Bébé* (1866). Le livre eut un grand succès, qu'il méritait par la finesse de l'observation et la grâce malicieuse du style; mais il causa en même temps un grand scandale, que justifiaient trop les confidences libertines et les critiques voltairiennes du « Monsieur » célibataire, les pages scabreuses où l'on évoquait « Monsieur et Madame » en ménage, l'amoralité de l'éducation première donnée à « Bébé ». *Entre nous* (1867), *Le cahier bleu de M^lle Cibot* (1868), *Babolain* (1872), *Les étangs* (1875), *Une femme gênante* (1875), *Tristesse et sourires* (1884), *L'enfant* (1885) ne valent pas mieux au point de vue moral que *Monsieur, Madame et Bébé* et lui demeurent bien inférieurs au point de vue littéraire. *Autour d'une source* (1869) est une critique sournoise de Lourdes. *Un paquet de lettres* (1870) est quelconque. M. G. Droz mourut en 1895.

Léon Jules.

DRUMONT Édouard naquit à Paris en 1844. De condition modeste, il entra, ses études finies, à la préfecture de la Seine. Travailleur acharné, il trouva le moyen, en dehors de ses heures de bureau, d'écrire des articles de journal et de composer deux ouvrages d'histoire et un roman qui parurent coup sur coup en 1879 : *Les fêtes nationales de la France*, *Mon vieux Paris* et le *Dernier des Trémolin*. De ces trois volumes, le second seul eut quelque succès; il le méritait d'ailleurs par l'abondance des détails typiques et des renseignements curieux qu'il donnait sur le Paris d'alors. Ce livre est encore estimé, lu et cité. En 1886, parut *La France juive, essai d'histoire contemporaine*. « Taine a écrit la *Conquête jacobine*, déclarait Drumont. Je veux écrire la *Conquête juive*.... Le seul auquel la Révolution ait profité est le Juif. Tout vient du Juif; tout revient au Juif. » Il établissait longuement cette thèse à coups de faits puisés dans l'histoire contemporaine : il montrait les jacobins de gouvernement réduits « à se mettre en condition chez Israël » pour subsister; les vieilles familles nobles recherchant les riches héritières juives pour redorer leur blason; la presse à la dévotion des financiers juifs, et ces financiers eux-mêmes ramassant tout l'or de la France dans la boue et dans le sang où des rabatteurs stylés par eux le faisaient tomber. Ce livre eut un succès formidable et causa un scandale énorme; — d'autant que l'auteur appelait les choses et les gens par leur nom et ne ménageait rien, ni personne. Toutefois nul de ceux qui étaient nommés et accusés n'osa poursuivre l'accusateur devant les tribunaux : on se contenta de lui répondre dans la presse ou de le provoquer en duel. Drumont était chrétien certes, mais professait à l'endroit du duel une opinion qui n'avait rien de catholique. Il n'était d'ailleurs pas le seul à cette époque. Il se battit donc et fut même frappé traîtreusement par M. Arthur Meyer, directeur du *Gaulois*, le 24 avril 1886, à la Celle-Saint-Cloud. Il profita de son repos forcé pour écrire *La France juive devant l'opinion*. Puis se succédèrent : *La fin d'un monde* (1888); *La dernière bataille* (1890); *Gambetta et sa cour* (1891); *Le testament d'un antisémite* (1891); *Le secret du Fourmies* (1892); *De l'or, de la boue, du sang* (1896); *Les Juifs et l'affaire Dreyfus* (1899); *Les tréteaux du succès; Figures de bronze et statues de neige*

(1901); *Vieux portraits et vieux cadres* (1913). Drumont fut élu député d'Alger en 1898, mais échoua en 1902. Il avait fondé, en 1892, la *Libre Parole*, où il écrivit jusqu'à sa mort, survenue le 4 février 1917.

Édouard Drumont est un des polémistes les plus remarquables de la fin du XIXe siècle. D'une honnêteté scrupuleuse, il n'avance rien qu'il ne croie exact, mais il se laisse emporter quelquefois par sa fougue à des conclusions exagérées. Sa documentation est copieuse et de tout premier ordre, mais il a trop de feu pour la soumettre à un travail patient de critique. Son style est merveilleux de clarté, de vigueur, d'originalité, de coloris, mais on y rencontre des trivialités et des fautes de goût. Sa pensée est d'un catholique et d'un bon français, mais d'un catholique qui connaît mal sa religion et d'un bon français qui n'a qu'imparfaitement le sens politique. Il laisse donc une œuvre de très grande valeur et qui restera — en particulier sa *France juive* — mais qu'il serait imprudent de confier à des esprits trop jeunes, trop impressionnables ou mal préparés. C'est une mine très riche mais dangereuse que seuls les hommes de métier peuvent explorer et exploiter utilement.

Léon Jules.

1. DUBOIS Louis-Ernest, cardinal-archevêque de Paris. Né le 1er septembre 1856, à Saint-Calais (Sarthe).

Successivement vicaire, aumônier de pensionnat, curé, vicaire général, il sut allier aux fonctions du ministère ou de l'administration le souci des études historiques. Il fonda une revue : *La Revue du Maine* et écrivit un certain nombre de biographies. Pendant seize ans, il dirigea la *Semaine du Fidèle*.

En avril 1901, il était nommé évêque de Verdun. Il y resta huit ans, faisant preuve, au milieu d'une période très tourmentée de notre histoire religieuse, d'autant de fermeté que de sagesse. Transféré au siège de Bourges, en novembre 1909, il s'y appliqua avec un zèle inlassable à réparer les ruines, à résoudre les difficultés causées par la loi de séparation.

En mars 1916, Benoît XV le donnait à Rouen comme successeur à Mgr Fuzet. C'était en pleine guerre : il fallait soutenir le moral des populations, aider par des œuvres multiples à la résistance et, finalement, à la victoire de la France et des alliés. Mgr Dubois s'y employa tout entier. En décembre de cette même année 1916, l'archevêque de Rouen était créé cardinal du titre de Sainte-Marie *in Aquiro*.

Chargé en 1919-1920 d'une mission officielle dans le Levant et les pays Balkaniques, le cardinal Dubois porta à des populations amies, durement éprouvées par la guerre, l'assurance des sympathies dévouées de la France. Le gouvernement français reconnut ses services par la croix de la Légion d'honneur.

Après Rouen, Paris : le cardinal Dubois y fut donné comme successeur au cardinal Amette (13 septembre 1920). Le nouvel archevêque de Paris définissait ainsi à Notre-Dame, au jour de son entrée solennelle, le rôle qu'il entendait tenir dans la capitale de la France : « Notre mission est une mission d'union et de paix. Chef, Pasteur et Père, Nous prêcherons l'union, Nous prêcherons la paix. » Il a tenu parole. En toute circonstance, il s'est montré « un prélat ferme, mais toujours courtois, sachant allier, avec tact et prudence, la défense des droits de l'Église avec ce qui se doit de respect aux pouvoirs civils, même quand ils donnent dans l'arbitraire » ou sont faibles vis-à-vis des fauteurs de désordre.

Toujours dans un même esprit de pacification religieuse, il prit une part active aux négociations qui aboutirent, en 1924, après accord entre le Saint-Siège et le gouvernement français, à la constitution des Associations diocésaines.

Durant cette même année, il remplit en Pologne avec plusieurs prélats, une nouvelle mission à la fois religieuse et patriotique. Avant son départ, il avait reçu la rosette d'officier de la Légion d'honneur.

Administrateur actif et vigilant, évêque qui veut connaître par lui-même les paroisses et les œuvres pasteur qui se fait tout à tous, le cardinal Dubois est aussi un fervent ami des arts — des arts liturgiques en particulier, du chant grégorien et de la musique sacrée. Sa pensée s'oriente fidèlement vers Rome et il se montre avant tout soucieux du recrutement de son clergé et de l'instruction religieuse de son peuple. Il est aimé de ses diocésains. L'un d'eux, M. François Veuillot, en écrivait un jour la raison : « La bonté du cardinal, l'aménité de son accueil, son zèle à promouvoir toute initiative utile restent la source de sa popularité. »

N'est-ce pas, à notre époque surtout, une des formes les plus fécondes de l'apostolat ?

J. Bricout.

2. DUBOIS Théodore, né à Rosnay, près de Reims, en 1837, mort à Paris en 1924. Fils d'un modeste instituteur de campagne, il entra de bonne heure au Conservatoire de Paris et obtint le prix de Rome en 1861. Th. Dubois se fit pendant longtemps connaître comme musicien d'église et professeur. Successivement organiste et maître de chapelle à Sainte-Clotilde, puis à la Madeleine, il enseigna au Conservatoire, dont il devint directeur (1895-1905), en même temps qu'il entrait à l'Académie des Beaux-Arts. Les *Sept paroles du Christ en croix* (1867) sont l'œuvre principale de sa jeunesse; de nombreux motets et messes (qui ne sont pas en général le meilleur de sa production) datent de la même époque, et sont représentatifs du style alors à la mode. Mais lorsque Pie X eut publié son *Motu proprio* sur la musique sacrée, Th. Dubois, dans un remarquable esprit religieux, s'efforça d'écrire des œuvres d'église conformes en tout aux instructions du pontife. De là datent toute une série de pièces *a cappella*, de faux-bourdons dans le style de la Renaissance, un salut à trois voix et orgue, une messe à l'occasion de l'armistice (1918). De l'époque antérieure, il reste de Th. Dubois, conçus dans un esprit analogue, mais non avec la même perfection, une autre messe dans le style palestrinien, un *Tu es Petrus* à deux orgues, diverses pièces pour grand orgue et pour harmonium. Le maître donna un intéressant exemple d'oratorio ou de grande cantate religieuse, avec le *Baptême de Clovis*, composé à l'occasion du quatorzième centenaire de cet événement, en 1896, sur une ode latine du pape Léon XIII, qui accepta la dédicace de l'œuvre. Nous ne nous étendrons pas ici sur la musique symphonique et de chambre de Th. Dubois, dont il a donné, surtout dans la dernière partie de sa vie, divers exemples des plus estimés et qui font du compositeur un des maîtres marquants de la musique française.

A. Gastoué.

DU CAMP Maxime naquit à Paris en 1822 et mourut à Bade en 1894. Poète, romancier, critique d'art, sociologue, historien, il a laissé une œuvre abondante et très mêlée. La plupart de ses volumes sont aujourd'hui complètement oubliés. Seuls survivent *Paris, ses organes, ses fonctions et sa vie* (6 vol., 1869-1875), ouvrage intéressant mais parfois scabreux; *Les convulsions de Paris* (1878-1879), une des plus belles et des meilleures histoires de la Commune; *La charité privée à Paris* (1885) et *Paris bienfaisant* (1888), deux essais d'une haute inspiration et d'une parfaite tenue littéraire. Maxime Du Camp appartenait à l'Académie française depuis 1880.

Léon Jules.

DUCHESNE (Mgr Louis). — Louis Duchesne, né à Saint-Servan le 23 septembre 1843, mourut à Rome le 21 avril 1922. Dirigé de bonne heure vers le séminaire, où il fit de fortes études, il n'avait d'autre ambition que de servir les âmes dans le ministère paroissial. Mais, en 1864, ses supérieurs l'envoyèrent au Collège romain. De retour en France, il suivit les cours de l'École des Carmes, puis ceux de la Sorbonne, à l'École des Hautes-Études (où il devait revenir plus tard comme professeur). Son talent s'annonçait déjà tel que le gouvernement français le choisit pour être, avec M. Bayet, le premier membre de l'École française de Rome, récemment instituée. De ce nouveau séjour dans la Ville Éternelle, complété par une mission au Mont Athos, il revint avec les éléments de deux thèses: *De Macario Magnete et scriptis ejus* et *Étude sur le Liber Pontificalis*, qui lui valurent en 1877, le grade de docteur ès lettres. Il publia alors, en collaboration avec M. Ch. Bayet, un *Mémoire sur une mission au Mont Athos*, suivi d'un mémoire sur un ambon conservé à Salonique, la représentation des Mages en Orient et en Occident, durant les premiers siècles.

Son avenir était dès lors indiqué. Il allait se livrer à l'étude et à l'enseignement de l'histoire. L'Université de France voulut se l'attacher. Il préféra une chaire à l'Université catholique de Paris. Son cours publié en 1882, sous le titre : *Les origines chrétiennes*, et contenant les leçons professées en 1878-1879 et 1880-1881, témoigne de sa probité et de sa méthode scientifique.

Cette méthode, renouvelée de Mabillon, lui attira des animadversions jusque dans le haut clergé. L'emploi qu'il en fit, à propos des origines du diocèse de Sens, dans le *Bulletin critique* qu'il avait fondé en 1880, avec les abbés Thédenat, Ingold, Lescœur et Beurlier, exaspéra Mgr Bernadou. Et pour éviter un conflit avec l'autorité ecclésiastique, Duchesne descendit provisoirement de sa chaire et prit un congé qu'il utilisa en donnant le premier volume de sa magnifique édition du *Liber Pontificalis* (1886; le second volume ne devait paraître qu'en 1892).

Le *Liber Pontificalis* est un énorme recueil de *Vies des papes* depuis saint Pierre jusqu'au XVe siècle. Duchesne dégagea du fonds historique, qui en formait l'élément solide, toutes les légendes qui s'y étaient attachées au cours des âges. Il appliqua aux documents qui regardent les origines des Églises des Gaules ou même de l'Espagne la même méthode. Cela nous valut les *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* et un pénétrant article sur *Saint Jacques de Compostelle*. Les *Fastes épiscopaux* (trois volumes, 1894-1915) sont pour la partie la plus ancienne une mise au point du *Gallia Christiana*, mais avec une richesse de documentation et une sévérité de critique que les bénédictins n'avaient pas connue.

En 1894, Duchesne publiait, en collaboration avec le commandeur J.-B. de Rossi, en tête d'un des volumes des *Acta Sanctorum* de novembre, le célèbre *Martyrologe hiéronymien*. L'année 1895 marque un grand changement dans sa vie. L'Académie le désigna comme directeur de l'École française de Rome. La direction de l'École ne l'absorba pas tout entier. Dès 1895, il faisait paraître deux volumes longuement préparés : *Les premiers temps de l'État pontifical* et *Autonomies ecclésiastiques (Églises séparées)*. Le *Liber Censuum*, rédigé en 1192 par Cencius, le futur pape Honorius III, était à publier. Paul Fabre, qui avait entrepris de le faire, mourut à la peine. Ce fut Duchesne qui en acheva l'étude et en donna une édition (1910) qu'on peut comparer à celle du *Liber Pontificalis*.

Une *Histoire de l'Église*, des origines à saint Grégoire le Grand, hantait sa pensée. Il en donna trois volumes (1906, 1907 et 1910) sur quatre qu'elle devait comprendre. Cette œuvre, où il mit toute sa science et tout son art, lui valut la plus haute récompense littéraire qu'il ait pu ambitionner : elle lui ouvrit les portes de l'Académie française. En revanche elle lui attira le plus grand chagrin qu'il eût éprouvé de sa vie : elle fut mise à l'*Index*.

Il comptait sur la magnanimité du pape Pie XI, pour faire lever cet *Index*, moyennant quelques légères corrections. Cette consolation lui fut refusée. La mort le surprit le 19 avril 1922. Il mourut d'avoir voulu, malgré son état de santé, célébrer la sainte messe, le jour de Pâques. Ce fut peut-être la mort qu'il rêvait. Comme l'a remarqué un de ses disciples, Mgr Duchesne « était infiniment plus ecclésiastique et même plus sacerdotal que beaucoup ne le supposaient. » Les choses liturgiques alimentaient sa piété, qui fut toujours profonde. Le volume qu'il consacra aux *Origines du culte chrétien* ou *Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne* (1889) est, de l'avis de tous, l'un de ses meilleurs ouvrages. Il y mit toute son âme de savant et de prêtre.

Sans parler des nombreux articles qu'il publia dans les *Mélanges* de l'École française de Rome, il laisse après lui une infinité de notes manuscrites et de travaux inachevés. Le R. P. dom Quentin les a entre les mains. Il en tirera un volume intitulé : *Histoire de l'Église au VIe siècle*, qui va paraître, et plus tard une nouvelle édition du *Liber Pontificalis*, profondément remaniée et considérablement enrichie.

E. Vacandard.

DUEL. — Le duel est une chose relativement récente, du moins dans son acception actuelle, car on ne l'a pas connu avant le XVIe siècle. Auparavant, c'était seulement des combats singuliers, entre chefs ou soldats d'armées ennemies, destinés à mettre fin à une guerre, comme entre David et Goliath, Ménélas et Pâris, Hector et Ajax, Achille et Hector, Turnus et Énée, les trois Horaces et les trois Curiaces. Les combats de gladiateurs, chez les Romains, n'étaient pas non plus des duels proprement dits. Au Moyen Age, il y eut ce qu'on appelle les duels *judiciaires*, pour terminer un procès : quand la preuve ne pouvait pas être faite, les parties étaient autorisées à recourir aux armes, comme si elles devaient prononcer le jugement de Dieu. Nous ne nous occuperons pas de ces divers combats singuliers, mais seulement du duel dans le sens moderne du mot.

I. Nature et division. — Le duel peut se définir : combat singulier entre deux ou plusieurs, engagé conventionnellement, avec des armes aptes à tuer ou blesser grièvement. Il y a donc trois choses requises au duel : *a) un combat singulier*, peu importe l'intention, par vengeance, pour réparer son honneur ou montrer sa force; *b) engagé conventionnellement*, c'est-à-dire d'après un pacte, où l'on convient du temps, du lieu et des armes du combat : une lutte entreprise entre deux adversaires dans un mouvement de colère ou par suite d'une agression, sans entente préalable, n'est pas un duel mais une rixe; *c) des armes aptes à tuer ou blesser grièvement* : il n'est donc pas nécessaire qu'il en résulte la mort ou une grave blessure, il suffit qu'elles puissent s'ensuivre: d'autre part, ce n'est pas un duel, lorsqu'on se sert seulement du poing, d'une verge, d'un bâton ou d'un fer émoussé.

Le duel est *public* ou *privé*. Il est public, quand il est engagé de par l'autorité publique et pour le bien commun, par exemple pour terminer un conflit entre deux peuples. Il est licite alors, car, si une guerre est permise, en certains cas, à plus forte raison un combat singulier, beaucoup moins sanguinaire. Le duel devient ainsi un moindre mal légitime. Ces sortes de duels sont aujourd'hui tombés en désuétude. Mais un duel,

même autorisé par l'autorité publique, qui ne serait destiné qu'à produire un *bien particulier :* venger une injure privée ou manifester la vérité, reste défendu, car il y a d'autres moyens d'obtenir ces fins. Le duel *privé* est celui qu'on engage en son nom propre. Il est un grand péché, comme nous allons le montrer.

II. Immoralité. — La doctrine catholique est, que le duel privé est toujours par soi un péché grave. Le concile de Trente prononça déjà des peines contre les duellistes et les excommunia, leur refusant la sépulture ecclésiastique. Voici ses paroles : « Cet usage détestable, introduit par le diable, pour perdre les âmes, doit être exterminé de la chrétienté. » Sess. xxv, c. xix. Benoît XIV amplifia ces sanctions, Const. *Detestabilem*, 10 novembre 1752. Pie IX étendit l'excommunication à « ceux qui se provoquent en duel, qui l'acceptent, même s'il n'a pas lieu, tous les complices, tous ceux qui le favorisent, qui y assistent intentionnellement, qui le permettent ou ne l'empêchent pas autant qu'il est en eux, de n'importe quelle dignité, même royale ou impériale ». Const. *Apostolicæ sedis*, n. 3. Léon XIII confirma ces décrets dans une lettre apostolique, *Pastoralis officii*, du 12 septembre 1891, aux évêques d'Allemagne et d'Autriche-Hongrie, où il réfuta les raisons que l'on allègue en faveur du duel. Le *Codex juris canonici* a reproduit les censures de la constitution *Apostolicæ Sedis*, can. 2351.

La raison confirme ces arguments d'autorité. *a*) Premièrement le duel a pour but de donner la mort ou d'infliger une grave blessure, cela sans nécessité, puisqu'il ne s'agit pas d'un cas de légitime défense. Or il n'est pas permis d'attenter à la vie du prochain ou de le mutiler. Quand il y a un conflit entre deux adversaires, l'on peut se servir d'autres moyens pour le dirimer. Si l'on prétend par là sauver son honneur, il est manifeste que le sort des armes ne prouve pas l'honnêteté. — *b*) Celui qui accepte un duel expose sa vie sans nécessité; or nous ne sommes pas les maîtres de nos vies, pour les sacrifier quand nous voulons. De plus, il fait tort à sa famille et à celle de son adversaire. Que de dissensions et de misères naissent du duel! — *c*) L'ordre social en est troublé. Si chacun peut se faire justice soi-même, il n'y a plus de paix, et l'autorité publique des juges devient inutile. L'on retourne aux mœurs des temps barbares.

Beaucoup objectent qu'on ne peut refuser un duel sans passer pour lâche, et par suite sans nuire gravement à sa réputation. Léon XIII répond que ce jugement du vulgaire est sans valeur, et qu'il ne peut servir de norme pratique. — Quelques-uns voudraient qu'on permît le duel aux soldats, pour fortifier leur courage militaire et mettre fin aux rixes nombreuses parmi eux. Léon XIII répond encore que l'armée doit être exercée contre les ennemis du dehors, et non se détruire elle-même par des luttes souvent mortelles. Il y a d'autres moyens de résoudre les conflits : recourir aux chefs ou à des jurys d'honneur. Chez quelques peuples, par exemple les Anglais, les duels sont rigoureusement prohibés, et ceux qui les refusent n'encourent nullement la note d'infamie. — D'autres disent que la plupart des duels ne sont pas dangereux, attendu qu'ils s'arrêtent, d'ordinaire, au premier sang. Mais il arrive assez souvent que, malgré ce pacte, la mort s'ensuit ou une grave blessure. De plus, ils restent toujours une coutume barbare, que le bon sens condamne.

Dans certaines régions, notamment en Allemagne, se pratiquent des duels qu'on appelle *académiques*, dans lesquels les élèves des académies, se servant d'un petit couteau, tâchent de balafrer la figure de l'adversaire, les autres parties du corps étant bien couvertes. On n'y cherche pas la mort, ni une grave blessure, mais surtout à montrer sa force. La S. Congrégation du Concile interrogée répondit, le 9 août 1890, que l'on encourait l'irrégularité, non seulement les duellistes mais les parrains, par une infamie de droit. Il s'ensuit que ce sont de vrais duels.

III. Censures. — D'après le droit actuel, sont frappés de l'excommunication *simplement réservée* au souverain pontife : *a*) les duellistes; *b*) ceux qui provoquent en duel, même si l'autre n'accepte pas; *c*) ceux qui acceptent la provocation, quand bien même le duel ne s'ensuivrait point : ici une crainte grave n'excuse pas, parce qu'il s'agit du bien commun des âmes, can. 2205, § 3; *d*) tous ceux qui favorisent le duel : témoins ou parrains, ceux qui le commandent ou le conseillent, tous ceux qui exercent une réelle influence sur l'acte du duel, soit en fournissant le lieu, ou en écartant ceux qui pourraient empêcher le combat, le médecin ou le confesseur qui assiste conventionnellement les duellistes, d'après une réponse du Saint-Office du 28 mai 1884; mais les maîtres d'escrime ne tombent pas sous la censure, s'ils n'incitent pas au duel; ce ne sont donc pas seulement les complices; *e*) les spectateurs intentionnels, parce qu'ils encouragent par leur présence le duel, non ceux qui passent par hasard et s'arrêtent pour regarder, ou qui se tiennent au loin ou qui regardent d'un lieu caché, non plus que les soldats qui regardent par curiosité deux collègues qui se battent à la caserne; *f*) ceux qui le permettent, non pas sans doute les personnes privées, mais ceux qui, jouissant d'une autorité publique, le permettent positivement ou ne l'empêchent pas quand ils pourraient le faire, tels que princes ou chefs militaires. En outre, les duellistes et leurs témoins encourent l'infamie de droit, can. 2351. Ceux qui meurent dans le duel ou des blessures reçues, doivent être privés de la sépulture ecclésiastique, à moins que, avant de mourir, ils n'aient donné des signes de repentir, can. 1240.

François Girerd.

DUFOURCQ Albert est né à Paris, le 14 janvier 1872. Élève de l'École normale supérieure, membre de l'École française de Rome et de l'Institut Thiers; diplômé, décoré, lauréat de multiples façons. Il est professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Bordeaux, et membre fondateur de l'Association catholique des étudiants de cette Université. Il est aussi membre du Conseil de Paris de la Société de Saint-Vincent de Paul. Sa savante *Étude sur les Gesta Martyrum romains*, ses grands ouvrages sur *L'Avenir du christianisme* ou *L'Histoire du christianisme*, qui comprennent de nombreux volumes parus ou à paraître, sont universellement appréciés.

J. Bricout.

DUHEM Pierre, né en 1861, fut d'abord élève, puis préparateur agrégé de l'École normale supérieure. Il devint maître de conférences de physique à la Faculté des Sciences de Lille et de Rennes, et il était depuis des années professeur à Bordeaux, quand il mourut brusquement, le 14 septembre 1916. Tardivement malgré ses mérites, et peu de temps avant la guerre, le savant catholique avait vu s'ouvrir les portes de l'Institut.

Le *curriculum vitæ* qu'il rédigea à cette occasion donne un résumé sobre et imposant de tous ses travaux. Longue en est la liste. Ce sont d'abord des notes, mémoires et recherches multiples dans le domaine de la chimie, surtout de la chimie physique, de la physique mathématique et de la mécanique. Quant à ses ouvrages sur *le Mixte et la Combinaison chimique*, et à sa *Théorie physique*, ils ont une valeur philosophique considérable et démontrent sa croyance à un ordre transcendant à la physique. « Il serait déraisonnable, écrivait-il, de travailler au progrès de la théorie phy-

sique, si cette théorie n'était le reflet, de plus en plus net et de plus en plus précis, d'une métaphysique. » C'est surtout comme historien critique des sciences que P. Duhem a révélé son génie. Les *Origines de la Statique*, ses trois séries d'*Études sur Léonard de Vinci* en 1906, 1909 et 1913, la 3e sur les *Précurseurs parisiens de Galilée*, préparaient son grand ouvrage : *Le système du monde : Histoire des doctrines cosmologiques, de Platon à Copernic.* Il en corrigeait le cinquième volume (il avait projeté d'en écrire dix), lorsqu'il fut surpris par la mort dans sa vieille maison de famille, à Cabrespine (Aude).

« Tous ces travaux de M. Duhem, a écrit son collègue M. Albert Dufourcq, doivent être estimés très haut : ils établissent, avec preuves à l'appui, que les principes sur lesquels repose la science moderne ont été formulés avant Newton, avant Descartes, avant Galilée, avant Copernic, avant Léonard de Vinci lui-même, par les Maîtres de l'Université de Paris au cours du XIVe siècle, » comme Buridan et Nicolas Oresme. Et ceci est une révolution dans la conception de la science moderne. « Par contre-coup, écrit M. de Wulf, des travaux comme ceux de M. Duhem servent la cause du mouvement néo-scolastique. Ils tuent ce préjugé que rien de bon ne vient du Moyen Age. » Et ceci est une révolution encore dans l'enseignement donné par Renan, Taine et Berthelot sur la « fosse noire » et cette « époque de ténèbres ».

Physicien, philosophe et historien critique, P. Duhem fut un savant éminent. Les cimes l'attirent et il y plane à son aise comme Pascal, qu'il relisait sans cesse et admirait tant. Son œuvre est malheureusement inachevée. Mais son nom, à côté de celui de Henri Poincaré, restera souvent cité en Amérique et en Allemagne, dans les académies ou sociétés scientifiques dont P. Duhem était membre, docteur ou correspondant : celles de Cracovie, de Louvain, de Haarlem, de Rotterdam, de Venise. — Par-dessus tout, ce savant catholique fut un maître incomparable, et un apôtre de la science et de la foi. Bien entendu, ses contradicteurs ne manquèrent pas d'insinuer que cette foi avait dicté ses conclusions scientifiques. Il répondit, en 1905, dans les *Annales de Philosophie chrétienne* par deux articles qui sont une belle et éclatante apologie de la probité consciencieuse de ses travaux : « Je crois de toute mon âme... Je n'ai jamais dissimulé ma foi. Un incroyant ne peut-il aussi bien qu'un croyant adopter une doctrine,... enseignée par des païens, par des musulmans, par des juifs, par des hérétiques, aussi bien que par de fidèles enfants de l'Église? Ne peut-il reconnaître l'accord de la cosmologie scolastique avec la physique moderne ? »

Grande et bienfaisante a été l'influence de P. Duhem sur les étudiants catholiques de Bordeaux. Il leur laisse un souvenir impérissable, n'ayant cessé de leur inculquer par la parole et par l'exemple, avec l'amour du clair génie français, la noblesse du caractère, l'horreur de l'arrivisme, l'ardeur de la foi, et jusque dans sa dernière conférence, son invincible espoir : « la réconciliation de la pensée française et de la pensée chrétienne. »

D. Barbedette.

1. DUMAS Alexandre naquit à Villers-Cotterets en 1803. Son père, le général Dumas, était le fils naturel d'un riche colon de Saint-Domingue, Davy de la Pailleterie. Il avait pris ce pseudonyme de Dumas quand il s'était engagé en 1776 dans les dragons de la Reine. Il mourut en 1806, laissant son fils dans une gêne voisine de la misère. Le jeune Dumas manqua son éducation première; il entra cependant, par la protection du général Foy, dans le secrétariat du duc d'Orléans. Les loisirs ne lui manquèrent pas et il les employa d'abord à dévorer Shakespeare, Lope, Calderon, Schiller, Byron, Walter Scott, tous les auteurs à la mode, puis à ébaucher des pièces de théâtre. Il remporta son premier grand succès avec *Henri III et sa cour* (1829), drame historique où il n'y a d'historique que le décor et le nom des personnages, mais qui est habilement composé. L'année suivante (1830), il faisait jouer à l'Odéon une espèce de tragédie en vers, *Christine*, qu'il avait présentée trois ans auparavant, et qu'on lui refusait obstinément à la Comédie-Française. Le succès fut tel que l'on égala Dumas à Victor Hugo. Il se renouvela avec *Antony* (1831); *Napoléon Bonaparte* (1831); *Charles VII chez ses grands vassaux* (1831); *Térésa* (1832), et surtout *la Tour de Nesle* (1832), qui est demeurée la pièce la plus populaire de tout le théâtre de Dumas. Ce théâtre est considérable. De 1863 à 1874, on l'a réuni en 25 volumes.

Presque toutes les pièces qui le composent appartiennent au genre historique. Or rien de plus délicat à manier que l'histoire, rien qui requière plus de science, de critique et de psychologie; c'étaient justement là les qualités qui manquaient le plus à Alexandre Dumas. Il n'avait jamais étudié l'histoire d'une manière suivie, il ignorait les premières règles de la critique et s'en souciait d'ailleurs autant qu'un poisson d'une pomme. Aussi prenait-il n'importe quoi n'importe où. Des mémoires apocryphes, des libelles vingt fois réfutés, des racontars de nouvellistes aux abois, des insinuations de pamphlétaires sans conscience, tout lui était bon pourvu qu'il en pût tirer une intrigue brutale, des scènes à effet, un dénouement qui portât. Parfois les documents étaient trop sobres de détails ou laissaient des trous dans l'action; il suppléait sans vergogne à leur silence et son imagination n'était jamais à court. Il inventait même des aventures de toutes pièces ou refaisait à son goût celles que l'histoire lui fournissait.

Sa psychologie est à l'avenant. Vous chercheriez en vain dans tout son théâtre un caractère bien observé, correctement présenté, développé normalement. Tous ses héros sont des fantoches emportés par l'imagination fougueuse de l'auteur et qui se meuvent dans un monde fabuleux où les lois de la vraisemblance n'ont pas plus d'autorité que celles de la morale. Par exemple ils se démènent furieusement et poussent de beaux cris et commettent des crimes extraordinaires et ont une chance insolente. C'est par là qu'ils ont séduit le populaire et qu'ils le séduisent encore au grand dam de la morale, du bon sens et de la vérité historique.

En 1832, Alexandre Dumas tomba malade; pour hâter sa convalescence, on lui prescrivit de changer d'air : il visita la Suisse, l'Italie, l'Allemagne, la Russie, l'Espagne, l'Algérie, la Tunisie, etc. N'ayant rien d'autre à faire, il consigna par écrit ses *Impressions de voyage* et les publia. Le succès qu'ils remportèrent l'incita à tâter du roman. Quelques nouvelles réunies dans les *Souvenirs d'Antony* (1835) et *La salle d'armes* (1838) furent ses premiers essais. Puis vinrent les romans proprement dits. On en compte 257 signés de son nom. Il serait fastidieux de les énumérer tous; d'autant que l'immense majorité n'a plus aujourd'hui aucune espèce d'importance. C'est que, en général, ils sont bâclés hâtivement, sans aucun souci d'art, de psychologie, de morale, ni de pensée. Dumas est demeuré toute sa vie un grand enfant que les aventures extraordinaires enchantaient, qui en inventait pour s'amuser et les racontait pour amuser les autres. Comme il l'avait fait pour son théâtre, il empruntait à l'histoire des noms célèbres, un décor somptueux, un canevas léger; son imagination faisait le reste. Grands coups d'épées, chevauchées épiques, scènes enfiévrées d'amour avec des gestes emphatiques et des tirades

déclamatoires, crimes mystérieux, complications enfantines et roublardes tout à la fois, sentimentalité romantique de temps à autre, le crime puni, l'innocence vengée, la vertu récompensée, il prodiguait tous ces ingrédients du roman-feuilleton avec une merveilleuse facilité et les mêlait avec un entrain de tous les diables et une verve intarissable. Michelet a peint d'un mot plaisant cette luxuriante fécondité : « Dumas, disait-il, c'est une force de la nature. » Ce mot est plus vrai que ne le pensait peut-être Michelet, car s'il indique la fécondité, il marque aussi l'absence d'art, de pensée, de morale, qui caractérisent les romans et les drames de Dumas, comme les forces naturelles. C'est l'œuvre d'un amuseur qui excelle à éveiller l'intérêt, à piquer la curiosité, qui étonne par d'étranges et souvent par d'invraisemblables combinaisons d'événements fortuits, qui séduit par son dialogue, vif, naturel, coloré, par l'étalage facile de sentiments vulgaires et exagérés; et cela suffit pour qu'il ravisse le populaire, mais cela rebute les gens de goût qui haussent les épaules à ses vantardises, sourient de ses quiproquos et de ses maladresses, désapprouvent son langage vulgaire, se fâchent de ses atteintes continuelles à la vérité historique, à la décence et à la foi, et bâillent à ses interminables longueurs. L'Église a mis à l'*Index* toutes ses œuvres romanesques à cause de leurs tendances protestantes et rationalistes; cependant, dit M. l'abbé Bethléem, il semble qu'on puisse considérer comme exempts de censure : *Les Trois mousquetaires* (1844) et *Le comte de Monte-Christo* (1844), que l'on s'accorde à trouver les plus intéressants; même : *La Reine Margot* (1845), *La Dame de Montsoreau* (1846), *Le chevalier de Maison-Rouge* (1846), *Le collier de la Reine*, etc., ses récits de voyages et ses histoires pour les enfants.

Tous ces romans et ces drames avaient rapporté une fortune à Alexandre Dumas et à ses nombreux collaborateurs. Il ne sut pas mieux administrer la part qui lui revint qu'il ne sut discipliner son génie. Il est vrai que ce fut autant par excès de générosité que par prodigalité et par incurie qu'il se ruina. Son fils dut lui venir en aide. Il mourut à Puys en 1870.

Léon Jules.

2. DUMAS Alexandre, fils naturel du précédent, naquit à Paris en 1824. Il mena d'abord joyeuse vie en compagnie de son père, puis se mit au travail. Ses débuts ne furent pas heureux : un recueil de vers insignifiant, *Péchés de jeunesse;* un vague roman : *Les aventures de quatre femmes et d'un perroquet*, c'était peu et cela ne valait guère. Alexandre Dumas fils n'avait ni la prodigieuse facilité de son père ni son ardente imagination; d'autre part, il était, comme lui, d'une ignorance invraisemblable et écrivait mal. Il était, dit Brunetière, convaincu « qu'on écrit assez bien dès qu'on réussit à se faire entendre. » Par contre, il observait avec finesse, il réfléchissait beaucoup, il avait le cœur généreux et accessible à la pitié. C'est à ces qualités qu'il dut son premier succès, *La Dame aux camélias* (1848), et tous ses autres succès. *La Dame aux camélias* c'est, transposée en prose et dans le demi-monde contemporain, la *Marion Delorme* de Victor Hugo, c'est le thème romantique et archi-faux de la courtisane pardonnée, purifiée, réhabilitée par un amour sincère et profond. Quatre ans plus tard, Dumas porta ce sujet à la scène. *La Dame aux camélias* obtint un éclatant succès, auquel ne fut pas étranger, il convient de le noter, le prestigieux talent de sa principale interprète, Mme Sarah Bernhardt. Grâce à elle, cette pièce immorale a fait le tour du monde. Son succès décida de la vocation dramatique de Dumas. Désormais il écrira encore des romans qui, disons-le tout de suite, pour n'y pas revenir, furent peu lus et sont tombés aujourd'hui dans un oubli aussi juste que profond, — mais il consacrera au théâtre le meilleur de son temps et de sa peine. En 1851, il avait composé un roman, *Diane de Lys*, qui roulait encore sur un thème romantique par excellence et, naturellement, faux : le droit de la femme à l'amour. En 1853, il porta ce roman à la scène. Le succès fut moins grand que ne l'avait été, l'année précédente, celui de *La Dame aux camélias*. C'est que, dans *La Dame aux camélias*, Dumas racontait une histoire vécue : sa Marguerite Gautier, il l'avait connue, elle s'appelait Marie Duplessis, il l'avait aimée, il avait assisté à sa mort lamentable, il en avait été violemment ému et son émotion avait passé dans sa pièce. Pour *Diane de Lys* c'était autre chose, il en était réduit à imaginer d'après les romans et les conversations de G. Sand ce que pouvait bien être une jeune femme de la meilleure société qui souffre du mal romantique. L'expérience personnelle et la vue directe qui avaient fait sa force dans le premier cas, lui manquaient dans le second. Il s'en rendit compte et désormais s'attacha à reproduire ce qu'il aurait vu de lui-même. C'est en cela que consiste le réalisme qui caractérise les pièces de la seconde manière, *Le Demi-Monde* (1855); *La question d'argent* (1857); *Le Fils naturel* (1858); *Un père prodigue* (1859). C'est un peu sa vie qu'il raconte dans ces quatre pièces, ou plutôt il peint le milieu où il vécut. Dans *Le Demi-Monde* il exhibe les mœurs exceptionnelles des aventurières qu'il avait fréquentées; dans *Le Fils naturel* il se met en scène lui-même à moins que ce ne soit d'Alembert; *Un père prodigue*, c'est son propre père.

Toutefois il ne se contente pas de peindre la société, les mœurs et les gens qu'il a sous les yeux; il les juge. Des préoccupations d'ordre moral percent au travers de ses peintures licencieuses. Il commence à comprendre que l'amusement n'est pas tout dans l'art ni même le principal. « Toute littérature, dira-t-il un peu lourdement, qui n'a pas en vue la perfectibilité, la moralisation, l'idéal, l'utile en un mot, est une littérature rachitique et malsaine, née morte. » Il se moque des partisans hautains de *l'art pour l'art*, « trois mots absolument vides de sens, » déclare-t-il. Il entend, lui, faire œuvre viable parce qu'utile et dans ses pièces il fait désormais plus large place aux idées morales et sociales. Il leur fait même la place trop large, s'il est bien vrai que certaines de ses pièces se passent en discussions d'idées, que certaines tirades durent « le temps d'aller de Paris à Asnières », et que d'autres, telle *La Femme de Claude* (1873), ont paru « des sermons portés à la scène ». Il est juste de dire que ce n'étaient pas, quoi qu'en ait prétendu l'auteur et quoi qu'en aient dit des critiques peu familiers du catéchisme, des sermons catholiques. D'abord le ton est beaucoup trop libre : il choqua des auditeurs qui n'étaient pas scrupuleux et scandalisa les autres. En second lieu si les citations de la Bible, spécialement de l'Évangile, abondent c'est presque toujours à contre-temps et à contre-sens. Enfin, et surtout, si Dumas vise un but élevé et s'il a d'excellentes intentions, il prend trop souvent un chemin qui l'éloigne de son but et emploie des moyens qui trahissent ses intentions. Est-ce par exemple un bon moyen d'inspirer aux jeunes gens l'amour de la vertu que de leur étaler sous les yeux l'exemple du vice ? Il caresse la noble ambition de sauver et de restaurer la famille; est-il bien sûr de réussir en donnant l'amour comme base unique du mariage ? Qu'il soit nécessaire que les futurs époux aient l'un pour l'autre de l'affection, cela va de soi, mais que l'amour passionné suffise par lui-même à assurer le bonheur et la solidité du ménage, il faut n'avoir rien observé ni réfléchi sur rien pour l'affirmer. La passion de l'amour est la plus vive, mais aussi la plus inconstante et la plus éphémère de toutes

les passions humaines. Et s'il arrive que le mari ou la femme oublie ses devoirs, que doit faire le conjoint fidèle pour purifier son foyer déshonoré ? « Tue-la, » répond-il dans *La femme de Claude*; « Tue-le, » répète-t-il dans *La princesse Georges* (1871); « Fais-lui croire au moins que tu lui as rendu la pareille, » concède-t-il dans *Francillon* (1887). Tout cela est bien hasardeux, bien exagéré, fort peu moral et tout à fait inopérant. Il faudrait, prétend-il, réformer le Code, y introduire des lois sévères contre l'adultère commis par le mari, renforcer celles qui punissent l'adultère commis par la femme, permettre le divorce. Il est un point sur lequel il est revenu plusieurs fois et qu'il a défendu mordicus, — autoriser la recherche de la paternité, et obliger le séducteur à épouser la fille séduite, « quelle qu'elle soit ». C'est trancher bien lestement des questions extrêmement délicates et complexes, et c'est leur donner souvent des solutions aussi contraires au bon sens qu'à la morale. L'excuse de Dumas — si c'en est une — est qu'il ne connaissait pas à fond les graves questions qu'il traitait. Aussi *L'ami des femmes* (1864), *Les idées de madame Aubray* (1867), *Monsieur Alphonse* (1874), *L'Étrangère* (1876), *Denise* (1895) et celles que j'ai citées déjà et qui sont parmi les plus célèbres, sont-elles de mauvaises pièces. L'*Index* en prohibe la lecture.

Alexandre Dumas fils mourut à Marly-le-Roy en 1895. Depuis 1874, il appartenait à l'Académie française.

Léon Jules.

DU MONT (**Henri de Thier, dit**). — Né vers 1610 à Villers-l'Évêque, non loin de Liége, d'une vieille famille liégeoise, enfant de chœur et élève de la collégiale Notre-Dame à Maestricht, dont il resta pendant quelques années « clerc prébendé » pour le service de l'orgue et du chant, Henri Du Mont quitta son église en 1638 pour se fixer à Paris, où il devint, en 1640, organiste de l'église Saint-Paul. Il devait conserver cette fonction jusqu'à la fin de sa vie, la partageant, à partir de 1652 environ, avec le service de la Cour où il fut bientôt nommé l'un des quatre « maistres de la musique du Roy ». Marié pendant quelques années, Henri Du Mont fut ensuite pourvu d'un canonicat à Saint-Servais de Maestricht, et de la commende de l'abbaye de Silly, au diocèse de Séez. Il mourut à Paris, au presbytère de Saint-Paul, le 8 mai 1684.

Henri Du Mont fut l'un des principaux compositeurs de musique religieuse de son siècle, et agent actif de l'évolution des genres qui se fit à son époque. Ses premiers motets sont composés dans une écriture encore *a cappella*, mais que soutient, suivant le nouvel usage d'Italie, une « basse continue » qui les accompagne à l'orgue, usage que Du Mont est le premier à introduire dans nos pays. Dans ses *Meslanges* profanes, le même style se maintient parfois encore, mais ici, le trio des instruments à cordes — dessus, taille, basse de viole — joue son rôle. Enfin, sous l'influence de l'opéra naissant, Du Mont en introduit résolument le genre dans la musique sacrée, et, avec Lully principalement, compose pour la chapelle du roi ces fameux « grands » motets, sorte de cantates, avec soli, chœurs, orgue et quatuor à cordes, qui créeront un genre, mais instaureront définitivement en France le style théâtral à l'église. Les grands motets de Du Mont sont d'ailleurs de fort belles œuvres, respectueuses du sens et de l'accentuation du texte, et qui, au concert spirituel, peuvent parfaitement prendre place comme spécimen de musique religieuse non liturgique. Mais le nom de ce compositeur est demeuré plus populaire par ses cinq messes en « plain-chant musical » à l'unisson, dont la première surtout, connue sous le nom de « royale », est restée au répertoire pratique de nos églises. Du Mont écrivit ces messes principalement pour les religieux qui n'avaient point les moyens de faire entendre des chœurs à plusieurs voix les jours de fête : il les conçut, suivant une habitude courante autrefois, dans un style mixte, où, aux modes liturgiques, s'unit le chromatisme et le rythme de la musique mesurée. C'est un genre spécial, d'une forme festive, nullement destinée aux simples dimanches, et qui n'est guère usité en dehors de la France et de la Belgique; malgré que diverses éditions modernes aient cru devoir les transcrire à la grégorienne, les messes de Du Mont ne font point partie du répertoire officiel et approuvé. Aussi est-il préférable, en leur conservant leur caractère majestueux et original, de se reporter aux publications, telles que celles de Guilmant et autres maîtres modernes, qui reproduisent ces œuvres d'après les authentiques de l'auteur, dont la tradition orale a d'ailleurs maintenu un peu partout l'esprit. Relevons, à l'honneur de Du Mont, les louanges que lui donnait son épitaphe : « ... [il] a laissé par ses ouvrages à la postérité les marques de son rare mérite et de sa piété : la gloire et les louanges de Dieu ont toujours faict ses occupations : il estoit d'un esprit humble, doux, affable, bienfaisant et religieux en tout... C'est par ses vertus chrestiennes qu'il s'est ouvert le chemin à l'immortalité. »

Il existe sur Du Mont un bel ouvrage de Henri Quittard, Paris, 1906, couronné par l'Institut de France; une *Étude* sur ses messes, avec transcription des principales, par A. Gastoué, Paris, 1910; enfin, diverses éditions des mêmes messes, ou de motets choisis, par Guilmant, H. Expert, l'abbé Brun, Quittard, etc.

A. Gastoué.

DUPANLOUP. — I. Vie et caractère. II. L'orateur. III. *Entretiens sur le catéchisme*. IV. Ouvrages sur l'éducation.

I. Vie et caractère. — Félix Dupanloup naquit, le 3 janvier 1802, à Saint-Félix, dans la Savoie alors française. « A l'acte de baptême du futur évêque d'Orléans, comme à son acte de naissance, lit-on dans Michel Salomon, *Mgr Dupanloup*, Paris, 1904, p. 3, figure le nom qui sera le sien sans devenir celui de sa mère. Tristesse ignorée de l'enfant, préparée à l'homme. On saura, un jour, par de durs rappels, lui en aviver la souffrance. » Sa mère, Anne Dechosal, née, comme son père, Jean-François Dupanloup, d'une modeste et honnête famille d'Annecy, « assuma seule la charge de l'élever. Elle y dépensa une tendresse vaillante que devait récompenser l'amour plus encore que la gloire de son fils. » Félix avait sept ans lorsque sa mère et lui quittèrent Annecy pour Paris. Élève du petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet et ensuite de Saint-Sulpice, il fut ordonné prêtre le 18 décembre 1825. « Vicaire à l'Assomption, l'abbé Dupanloup fut l'un des aumôniers de la dauphine, Marie-Thérèse de France; catéchiste du duc de Bordeaux et du prince de Joinville, il créa à l'Assomption cette Académie de Saint-Hyacinthe qui exerça sur la jeunesse d'alors une si bienfaisante influence. Après avoir passé de l'Assomption à la Madeleine, achevée et livrée au culte, il devint, en 1836, vicaire à Saint-Roch. Il avait inauguré, en 1833, à Notre-Dame l'œuvre des conférences que Lacordaire devait reprendre avec tant d'éclat. » A. Largent, *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 1949. En 1838, il contribue, avec autant de zèle que de sagesse, à l'amende honorable de l'évêque marié Talleyrand : c'est, selon le mot de Sainte-Beuve, son premier « grand exploit catholique ». En 1837, il avait été nommé supérieur du petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, et il le resta jusqu'en 1845. Cet établissement, qui était devenu presque un collège mixte, ne recevait pas que de futurs clercs. Sous sa direction, il obtint les plus éclatants succès. Renan, que le supérieur y avait fait venir comme élève, a dit de son maître qu'il

fut un « éducateur incomparable ». Le grand ouvrage sur l'éducation, dont on parlera plus loin et qui parut de 1850 à 1863, a été, *ibid.*, col. 1950, le fruit, tout ensemble, « d'une aptitude merveilleuse et d'une expérience consommée. » L'abbé Dupanloup ne manqua pas de s'associer aux luttes glorieuses qui se livraient alors pour la liberté d'enseignement. « Chanoine de Notre-Dame depuis 1845, vicaire général de Mgr Affre, professeur d'éloquence sacrée à la Sorbonne, prédicateur renommé en France et hors de France, directeur de l'*Ami de la Religion* qu'il avait pourvu de collaborateurs éminents, il entra en 1849, » pour y jouer un rôle très heureux, « dans la commission chargée par M. de Falloux de préparer la loi qui devait assurer à la France... la liberté de l'enseignement secondaire. » *Ibid.*

Le voici, en avril 1849, évêque d'Orléans, et il sera jusqu'à sa mort, en dépit des plus belles offres qui lui seront faites, évêque de la ville délivrée par la sainte Pucelle, dont, à deux reprises, il prononcera le panégyrique dans sa cathédrale et dont il introduira la cause auprès du Saint-Siège. A Orléans, Mgr Dupanloup se fit remarquer surtout par son inlassable et intelligente sollicitude pour les catéchismes, pour l'éducation de la jeunesse et la formation du clergé. Voir Classiques paiens et Veuillot pour les retentissants débats où il fut mêlé. En 1854, il était reçu à l'Académie française. De 1859 à 1870, le vaillant évêque est l'inlassable champion du pouvoir temporel.

La mémorable brochure : *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 septembre 1864*, est de janvier 1865. Elle obtient un succès inouï. Mais les ennemis de l'Église et aussi quelques-uns de ses plus dévoués défenseurs accusent l'auteur d'avoir, non pas interprété, mais transposé, escamoté le *Syllabus*. Six cent trente évêques, — parmi lesquels il suffit de citer Mgr Dechamps, depuis cardinal archevêque de Malines; Mgr Ketteler, de Mayence; Mgr Guibert, depuis cardinal archevêque de Paris; Mgr Pecci, archevêque de Pérouse, le futur Léon XIII, — lui envoient leurs plus chaleureuses félicitations. Bien plus, le 4 février, Pie IX lui fait expédier un bref des plus élogieux. « Il me semblait, écrit le pape, déjà entendre votre voix se mêler à la généreuse voix de vos frères qui, presque tous, avec une fermeté et une liberté toute sacerdotale, ont affirmé les droits essentiels du Saint-Siège et de l'épiscopat méconnus, et prémuni les fidèles confiés à leurs soins contre les erreurs condamnées par nous, et réprouvé ces erreurs au sens où nous les avons réprouvées nous-mêmes *(et eodem plane sensu quo a nobis fuerant reprobati)*. Aussi avons-nous été charmé de l'écrit dans lequel, après avoir rappelé avec éloges les intrépides protestations de vos frères dans l'épiscopat, vous déclarez vous y associer de tout cœur. » Le souverain pontife, en terminant ce long bref, remercie l'évêque d'Orléans une fois de plus, et lui demande de continuer, « certain, lui dit-il, que, dans ses explications ultérieures de l'acte pontifical, il sera d'autant plus attentif à en exposer le sens vrai qu'il en a réfuté avec plus d'énergie les interprétations calomnieuses. »

Impossible de raconter ici comment l'évêque d'Orléans dénonce les atteintes portées par le ministère Duruy à l'éducation chrétienne; comment il écarte Littré de l'Académie française; comment, aux congrès de Malines (1864, 1867), ou, à Rome, lors des réunions épiscopales de 1862 et 1867, il est accueilli avec enthousiasme. Mais son attitude, à la veille ou au cours du concile du Vatican, relativement à la définition de l'infaillibilité pontificale, refroidit bien des admirations. « Personnellement convaincu de l'infaillibilité pontificale (il l'avait soutenue dans sa thèse de doctorat de Rome, en 1842), l'évêque d'Orléans ne prétendait combattre que l'opportunité d'une définition qui, selon lui, entraverait le retour des protestants et, au péril de beaucoup de catholiques, surchargerait d'un nouveau dogme leur foi débile; mais, trop semblable à l'avocat du diable des procès de canonisation, il accumula les difficultés de tout ordre au point de rendre douteuse la doctrine même à un grand nombre de lecteurs. » A. Largent, col. 1951. Le 17 juillet 1870, la veille du jour où le dogme devait être promulgué, il avait quitté Rome. Mais dans une lettre pastorale qu'il écrivait bientôt à ses diocésains, il faisait allusion aux graves discussions du concile qui s'étaient terminées « par la victoire de la foi et de Dieu seul dans sa volonté sainte. » Puis, de Bordeaux où, député de l'Assemblée nationale, il était allé siéger, il adressa son adhésion directement au Saint-Père. « Je n'ai écrit et parlé, lui disait-il, que contre l'opportunité de la définition; quant à la doctrine, je l'ai toujours professée non seulement dans mon cœur, mais dans des écrits publics... et j'y adhère de nouveau sans difficulté; trop heureux si je puis par cette adhésion offrir à Votre Sainteté quelques consolations au milieu de ses amères tristesses. » Enfin, dès que les travaux législatifs et les soucis de la guerre lui eurent permis de l'achever, il publia une lettre pastorale portant sa plus formelle adhésion et communication à son clergé des décrets du concile.

A l'Assemblée nationale d'abord et ensuite au Sénat, où il entra en 1876, il fut constamment sur la brèche; il prit notamment une part capitale à la discussion, au vote et à la défense de la loi sur la liberté de l'enseignement supérieur (juillet 1875), qui complétait, malgré ses imperfections, la loi émancipatrice de mars 1850, à laquelle il avait jadis si utilement travaillé.

« Léon XIII, dont Mgr Dupanloup avait salué avec enthousiasme l'avènement, aurait voulu, dit encore A. Largent, col. 1952, couronner tant de travaux par la pourpre cardinalice; mais le ministère Dufaure, sans opposer au désir du pape et à la voix de l'opinion un refus définitif, hésitait et tardait à présenter pour le chapeau un adversaire politique, approbateur du Seize-Mai. Sur ces entrefaites une mort soudaine [ou quasi soudaine] frappa l'indomptable lutteur (11 octobre 1878). Léon XIII s'associa publiquement au deuil de la France catholique. » Avant de mourir, le vaillant évêque avait obtenu que le gouvernement adressât un blâme public au conseil municipal de Paris pour sa bruyante manifestation organisée en vue de célébrer, en mai 1878, le centenaire de la mort de Voltaire.

M. Fernand Mourret, *Le concile du Vatican*, Paris, 1919, p. 161, 162, a essayé de caractériser cette physionomie originale.

> Émile Ollivier, dit-il, après avoir fait le portrait physique du prélat, après avoir décrit « sa figure large et marbrée de rouge, son front plus étroit que ses pommettes, son nez busqué, sa bouche serrée et sa stature carrée, » croit voir dans ces traits les indices de son excessive impressionnabilité et, par là, de tous les contrastes de sa vie. Quoi qu'il en soit de cette induction, les contrastes, dans la nature de Mgr Dupanloup, sont frappants. Je veux parler de cette charité, si ardente et si tendre, qui l'inclina vers toutes les misères du corps et de l'âme, et de cette fougue, impétueuse jusqu'à la brusquerie, qui heurta si souvent ses adversaires... et ses amis; de cette préoccupation constante, de cette avidité de recueillement intérieur, qui transparaît à chaque page de son *Journal intime* [publié par M. Branchereau, Paris, 1902], et de ce besoin de se dépenser dans toutes sortes d'œuvres extérieures; de son amour sincère de la liberté, et de ces façons impérieuses qui blessaient fréquemment son entourage; de sa devise, qui fut la paix, et de sa vie, qui fut un perpétuel combat. Devons-nous tenir grande rigueur au prélat pour ces contrastes ? Non, ce sont les rançons des natures très riches et très puissantes. Si la

malignité humaine y peut relever telles et telles défaillances, où la passion a eu raison de la volonté, Dieu y compte sans doute de plus nombreuses victoires, pleines de mérite, de la volonté, aidée par la grâce, sur les impulsions de la passion.

En dépit de tout ce qu'on a pu et de tout ce qu'on peut dire encore, la mémoire de Mgr Dupanloup nous reste chère, et l'Église de France, fière de lui, lui garde une inaltérable reconnaissance.

II. L'ORATEUR. — Après avoir caractérisé la physionomie de Mgr Dupanloup dans les termes qu'on vient de rappeler, M. Mourret, *op. cit.*, p. 162-165, continue :

Impressionnable et homme d'action, Mgr Dupanloup devait être un orateur. Il le fut. Mgr Dupanloup fut un des orateurs les plus originaux du XIX^e^ siècle. Ce serait une étude intéressante que d'étudier et de comparer : Mgr Dupanloup en chaire, Mgr Dupanloup à la tribune parlementaire, et Mgr Dupanloup à l'ambon du concile.

En chaire, il touche, il saisit, il enlève facilement son auditoire par sa parole chaude, véhémente, variée, par l'autorité de son geste, par les ressources d'une voix infiniment souple, claire et vibrante, par le jeu de sa physionomie mobile, où se reflètent tous les sentiments de son âme.

Élu député, Mgr Dupanloup sait merveilleusement s'adapter à son nouveau milieu. En parlant à ses collègues de la Chambre, il brise sa période, il allège sa phrase, il sait trouver la riposte prompte et parfois l'apostrophe cinglante qui ferme la bouche à l'adversaire. Challemel-Lacour venait de suspecter le patriotisme du clergé. L'évêque d'Orléans critique le fond de son discours et, le regardant en face, lui dit : « Eh bien, moi, *qui ne suis qu'un évêque*, j'ai plus de fierté française que cela! » Un autre jour, se tournant vers la gauche, qui vient d'applaudir une tirade sur les prétendus empiétements du clergé : « Non, dit-il, non, Messieurs, la religion ne vous menace pas. Elle vous manque. »

Or ce grand prédicateur, ce parlementaire achevé ne donnera pas au concile toute sa mesure. Dès les premières séances, il s'apercevra qu'il n'a pas l'oreille de l'assemblée, et il en sera excessivement impressionné... [Une seule fois, le 10 juin, il conquiert la faveur de l'auditoire.] Il a trouvé l'occasion, dans son discours, de venger l'Église de France d'accusations injustes portées par Mgr Valerga, patriarche latin de Jérusalem. Il a retrouvé de beaux mouvements d'indignation patriotique, qui ont touché l'assemblée. Il a montré le clergé de France formant la France chrétienne, s'élançant sur les plages les plus lointaines pour porter la lumière de la foi, et, au milieu de la Révolution, donnant son sang pour obéir aux lois de l'Église romaine. Sa voix a retrouvé les accents les plus pathétiques en parlant de ce Jardin des Carmes, de cette terre, devenue vénérable à l'égal des endroits les plus sacrés, depuis que tant de prêtres, de religieux de tout ordre, d'ecclésiastiques de toutes les provinces de France, aux journées de septembre 1792, l'ont arrosée de leur sang en y tombant comme martyrs de leur foi. Cette fois-ci, l'auditoire est gagné. Le patriarche Valerga lui-même croit devoir remonter à l'ambon pour s'expliquer, et il termine son discours en disant : « Vive donc à jamais la noble Église de France! »

Sur Dupanloup prédicateur, on lira avec intérêt, dans sa *Vie* par Mgr Lagrange, Paris, 1883, 1884, t. I, le chap. XVIII; t. II, les chapitres V, X, XIX. Il suffit d'avoir parcouru quelques-uns de ses ouvrages pour lui reconnaître un tempérament oratoire des plus qualifiés; on serait même parfois tenté de penser qu'il s'y abandonne trop volontiers. Presque toujours il vibre, et souvent il écrit comme s'il avait un auditoire à convaincre ou à persuader, une bataille à gagner. Mais ce n'est pas là un reproche que nous lui adressons. Et nous sommes loin de penser, comme Renan et d'autres, que, en Dupanloup, les « jolies phrases » couvrent mal le néant de la doctrine. Le fond substantiel ne manque pas, et sa passion ne s'exerce pas à vide.

III. « ENTRETIENS SUR LE CATÉCHISME. » — Qu'on lise aussi, sur Dupanloup catéchiste et théoricien des catéchismes, Lagrange, *op. cit.*, t. I, chap. IV-VI. Son apprentissage catéchistique à Saint-Sulpice et ses succès à l'Assomption y sont décrits en détail. Mais qu'on relise surtout, sans parti pris et avec l'unique préoccupation d'en profiter, l'ouvrage justement célèbre : *L'Œuvre par excellence ou Entretiens sur le catéchisme*, Paris, 1869. « C'est ma profonde conviction qu'on sauverait le monde, s'écrie l'évêque d'Orléans, si on se donnait à la jeunesse. Et nulle part, ajoute-t-il, on ne peut s'y donner avec plus de bonheur et plus de fruit que dans les catéchismes, même les plus humbles et les plus modestes... Ah! j'oserai le dire, dans notre patrie si chrétienne encore malgré tant d'efforts de l'impiété, si les catéchismes étaient faits partout comme ils pourraient l'être, si on savait les rendre attrayants, si la parole sainte y avait toute son action douce et pénétrante, et le zèle toute son ardeur, ce qu'on ferait par là de bien est incalculable. » Et l'éloquent prélat, s'adressant au jeune clergé de son diocèse et, en général, aux catéchistes de l'Église de France, de leur dire : « Aimez donc, Messieurs et bien-aimés coopérateurs, aimez ce doux ministère; étudiez-le, sachez-en à fond l'art sacré; car il y a un art, simple et divin, une science profonde du catéchisme; surtout, mettez-y toute votre âme et votre cœur, et rien dans votre vie ne sera jamais plus béni de Dieu. »

J'ai eu l'occasion, à l'article CATÉCHISME, de reproduire quelques belles lignes de *L'Œuvre par excellence* et je n'ai pas cru pouvoir mieux faire que de m'y inspirer presque continuellement de l'ouvrage de Mgr Dupanloup. J'ai, notamment, cité la page dans laquelle, dès le premier entretien, l'auteur insiste sur ce qu'il appelle la « question fondamentale », à savoir que : « Entendu et pratiqué comme il doit l'être, le catéchisme n'est pas seulement l'instruction, c'est l'éducation : l'éducation religieuse de l'homme, pendant les années de son enfance et même de sa jeunesse. » Il m'est donc possible d'être bref ici.

Un souffle ardent anime ces six cents pages, ces six livres, d'une richesse et d'une plénitude qu'on ne conteste guère : principes, méthode, les divers catéchismes, première communion, catéchismes de persévérance, rien n'est oublié. Sans doute, il faut savoir adapter aux lieux et aux temps les conseils de l'évêque. Mais, toujours et partout, on fera bien de l'écouter avec un docile respect et de se pénétrer de son esprit.

Prenons, par exemple, ce qu'il écrit dans le livre second, où il traite de « la méthode » :

Il n'y a pas deux méthodes pour bien faire le catéchisme : toutes les expériences ont démontré qu'au fond, et *sauf quelques détails indifférents* [c'est moi qui souligne], il n'y en a véritablement qu'une, qui est celle de Saint-Sulpice, laquelle est devenue célèbre dans le monde entier et a produit des fruits admirables partout où elle a été appliquée...

L'expérience a démontré que divers exercices fort simples d'ailleurs, mais bien combinés ensemble, étaient tout à la fois suffisants et nécessaires pour réaliser ici les plus admirables résultats, c'est-à-dire pour instruire à fond les enfants et de plus intéresser et charmer leurs âmes, leur faire aimer Dieu, les attacher profondément à la religion en même temps qu'au catéchisme, et en faire une famille.

Et d'abord, il y a des exercices *principaux*, qui sont le fond même du catéchisme, sans lesquels le catéchisme n'existerait pas.

Voici quels sont ces exercices :

1° La récitation de la lettre du catéchisme, avec une explication très familière du texte par demandes et par réponses. C'est ce que l'on nomme à Saint-Sulpice le jeu de bons points [Le jeu de bons points se rapporte donc, non à la pure récitation de la lettre, mais surtout à l'explication du texte. Il est ainsi appelé, parce que, comme l'explique Mgr Dupanloup, « c'est un jeu, un jeu proprement dit, *alea*, un jeu entre le catéchiste et un enfant; un jeu à qui gagnera ou perdra le bon point, c'est-à-dire une certaine récompense. » « C'est là un exercice capital », intéressant et utile quand il est bien pratiqué. Mais c'est un art

extrêmement difficile que celui d'interroger des enfants, en éveillant leur curiosité et en faisant travailler leur réflexion autant que leur mémoire];

2° L'instruction;

3° La récitation de l'Évangile et l'homélie.

Outre ces exercices principaux, il y a des exercices *secondaires*, secondaires et toutefois aussi importants que les premiers; et pour deux raisons : la première, c'est qu'ils contribuent puissamment à former les enfants à la piété et à faire leur éducation chrétienne; la seconde, c'est qu'ils ajoutent singulièrement à l'intérêt du catéchisme et en font le plus grand charme pour les enfants.

Ce sont :

1° Les avis du chef du catéchisme;

2° Le chant des cantiques;

3° Les prières.

... Ces six exercices sont suffisants mais nécessaires.

Ils suffisent à tout dans le catéchisme le plus important; ils sont nécessaires dans le catéchisme le plus humble.

C'est peut-être beaucoup dire. Car enfin il est difficile de suivre littéralement un tel programme quand le catéchisme ne comprend qu'une dizaine d'enfants ou quelquefois moins, et quand les séances n'en durent et n'en peuvent durer qu'une petite demi-heure. Il n'en reste pas moins vrai que, partout où la chose est possible, on fera bien de faire une place, dans les séances du catéchisme, à chacun des six exercices recommandés par Mgr Dupanloup. N'oublions jamais que « le catéchisme n'est pas seulement l'instruction, c'est l'éducation, l'éducation religieuse, » donc aussi morale, de l'homme... Comme beaucoup de séances de catéchisme prendraient vite un autre aspect, si l'on se pénétrait à fond de ce principe essentiel!

IV. Ouvrages sur l'éducation. — Le catéchisme, c'est l'éducation : ce qui ne veut pas dire, à peine est-il besoin de le remarquer, que le catéchisme, c'est toute l'éducation. L'éducation s'y fait, mais elle se fait aussi ailleurs. Un bon catéchiste est un bon éducateur, mais d'autres que les catéchistes sont appelés à collaborer au grand œuvre de l'éducation.

Un bon catéchiste, ai-je dit, est déjà un bon éducateur. Mgr Dupanloup, qui était l'un, fut aussi l'autre. Il n'y a qu'une voix, même parmi les incroyants et les pédagogues non catholiques, pour le proclamer. Ici encore, on n'aura qu'à lire Lagrange, *op. cit.*, t. I, chap. VIII, IX; t. II, chap. VII, VIII; t. III, chap. III, pour constater l'excellence de son œuvre et de ses conseils.

Parmi les ouvrages que Mgr Dupanloup a écrits sur l'éducation, deux sont particulièrement connus et toujours lus : *De l'Éducation*, 3 vol., et *Lettres sur l'Éducation des filles*, 1 vol., Paris.

1. Le premier tome de *l'Éducation* comprend cinq chapitres : trois traitent « de l'éducation en général, » « des moyens d'éducation, » « des diverses sortes d'éducation; » deux, « de l'enfant et du respect qui est dû à la dignité de sa nature, » « de l'enfant et du respect qui est dû à la liberté de sa nature. » L'auteur s'attache à montrer que l'éducation générale ou essentielle et l'éducation spéciale ou professionnelle, bien loin de s'opposer l'une à l'autre, « se fortifient, se perfectionnent, s'achèvent l'une par l'autre; » de même, que les quatre grands moyens d'éducation : la religion, la discipline, l'instruction, les soins physiques, dont aucun ne peut être exclusivement employé ou indignement sacrifié, doivent être unis étroitement pour concourir au même but. Ce sont là des vérités importantes que, en théorie et plus encore dans la pratique, l'on gagnerait à ne jamais perdre de vue. Quant aux chapitres sur l'enfant, ses qualités, ses défauts, ses ressources, le respect qui lui est dû, on devine qu'ils sont remplis d'observations aussi exactes et utiles qu'élevées.

Dans les tomes II et III, l'auteur, qui a dit comment l'enfant doit être élevé, se demande maintenant par qui il doit l'être, et il répond : « Dieu d'abord, puis le père et la mère, puis l'instituteur, puis enfin, je dois l'ajouter, l'enfant lui-même et son condisciple. » Il insiste sur les devoirs du supérieur et des autres « hommes de l'éducation » qui, « avec lui et sous lui, font la grande œuvre. »

Pour terminer, il parle « une dernière fois de l'enfant, du fond de sa nature et des difficultés radicales de son éducation, » enfin de ce qu'il appelle encore de « grands moyens d'action », entendant ici, par ce mot, la parole, les notes, la lecture spirituelle, la parole de Dieu, les retraites, les avis, les jeux.

On peut dire que l'ouvrage n'est pas des mieux composés. On sent que l'auteur a voulu y faire entrer toutes ses causeries ou allocutions de Saint-Nicolas du Chardonnet et certaines publications plus ou moins éditées déjà. Mais que de belles pensées, que de sages remarques dictées par l'expérience ou par le cœur! Et partout c'est l'amour de l'enfant qui s'exprime sans se lasser jamais! Et toutes les pages sont comme imprégnées de cette haute et juste idée qui figure en épigraphe sur chacun des trois volumes : « L'Éducation est une œuvre d'autorité et de respect. »

2. Les *Lettres sur l'Éducation des filles* ne sont pas moins remarquables. « C'est, écrivait son éditeur, l'abbé Lagrange, qui allait être le biographe de Mgr Dupanloup, c'est sa dernière œuvre, et nous pouvons le dire, son œuvre de prédilection, celle où il se délassait, dans les dernières années de sa vie, des fatigues et des tristesses, et où il a le plus versé peut-être du trésor d'expériences amassées dans sa longue existence et dans son étonnant ministère auprès des âmes... Le jour même de sa mort, il en revoyait encore un chapitre. » La première partie était alors totalement achevée, quoique non publiée, et l'impression de la seconde était commencée. Dans l'avertissement, Mgr Dupanloup explique pour quelle raison il a choisi la forme épistolaire, — qui, du reste, affirme-t-il, n'est pas, pour un grand nombre de lettres, une « forme fictive », puisque « la plupart ont été réellement écrites, et adressées par moi, soit à des pères ou à des mères de famille, soit à des institutrices laïques ou religieuses, qui avaient bien voulu me consulter sur l'éducation des jeunes filles qu'il s'agissait d'élever et de bien élever » : « La forme épistolaire, ajoute-t-il, convient bien aux questions que je veux éclairer et résoudre à fond, si je le puis, car elle permet, non seulement d'exposer, avec simplicité et lucidité, et sans rigueur didactique ou apparence pédantesque, les principes qui doivent ici tout éclairer, mais aussi d'entrer plus librement et familièrement dans tous les détails sans lesquels un tel sujet tout pratique ne serait pas complètement traité. »

Déjà, à diverses époques, l'auteur avait publié « trois écrits, d'une certaine étendue, sur les études et les travaux intellectuels qui conviennent aux femmes »: le public et ses confrères de l'épiscopat lui demandaient de « résumer et de compléter ses vues sur ces questions d'un si haut intérêt » et d'une croissante actualité. Il s'y décida, et, à la suite de saint Jérôme, de Fénelon, de Mme de Maintenon, — ses inspirateurs préférés : Mme de Maintenon, dont il apprécie fort la « solidité d'esprit »; Fénelon surtout, dont il disait qu'on « pourra compléter, mais qu'on ne dépassera jamais » l'immortel traité de l'*Éducation des filles*, — il exposa ce que lui avait appris la connaissance qu'il s'était acquise des jeunes filles et des femmes (catéchisme, direction, etc.) aussi bien que des jeunes gens et des hommes. « J'ajouterai de plus, note-t-il, que je ne me suis pas fait faute d'interroger et de m'enquérir, soit auprès des mères, soit auprès des institutrices, sur une multitude de points qu'elles ont pu voir et observer de plus près que moi. »

Dans la première partie, Mgr Dupanloup étudie

« les grands principes qui dominent et éclairent toute cette grave question de l'éducation des femmes. » Il ne faut pas prendre trop au sérieux les railleries de Molière ou certaines paroles excessives de Joseph de Maistre; c'est Fénelon qu'il convient d'écouter en cette matière. Aussi bien les exemples décisifs ne manquent pas, à travers l'histoire chrétienne, de femmes, de religieuses, de saintes, studieuses et cultivées. « Que de chagrins, que de chutes souvent seraient épargnés à des avenirs si chers, si des mères vraiment vigilantes et sages avaient su diriger et non combattre ces facultés, qui, prudemment conduites et fortifiées par l'expérience et par la raison, auraient pu et, dans le dessein de Dieu qui les a faites, devaient devenir une des forces les plus puissantes pour le bien! » « Ce noble développement, cette belle et forte éducation, ce n'est pas seulement, déclare l'évêque, pour les grandes dames et les palais que je la demande. » Il se plaint même « qu'on ne donne pas toujours aux filles du peuple toute l'instruction qu'elles pourraient recevoir; j'entends par là, dit-il, les connaissances intellectuelles, utiles dans leur condition, et je voudrais relever pour elles aussi le niveau de l'instruction. » D'une façon générale, qu'on songe, d'une part, au mal que les femmes font autour d'elles par leur ignorance et leur frivolité, au mal que l'ignorance et la frivolité font aux femmes elles-mêmes; d'autre part, aux avantages du travail intellectuel chez les femmes, pour la famille, pour la société et pour tous.

« Cela fait, et le terrain convenablement déblayé et préparé, » Mgr Dupanloup traite, dans une seconde partie, de l'éducation des jeunes filles. « Non pas, ajoute-t-il, que je me propose d'entrer ici dans tout le détail des règlements classiques et des méthodes d'instruction. Sur tout cela, je crois pouvoir renvoyer à mes volumes sur l'éducation des jeunes gens [les trois tomes brièvement analysés plus haut]. Au fond, et en tenant compte des différences essentielles qui doivent se rencontrer entre l'enseignement des filles et l'enseignement des garçons, un grand nombre des conseils que j'ai adressés aux instituteurs des uns peuvent s'adresser aux institutrices des autres. » Il n'insiste donc que sur ce qu'on ne trouve guère dans les livres.

J'étudierai à fond, s'il plaît à Dieu, écrivait-il dans sa lettre d'introduction, la créature admirable, fille de sa puissance et de son amour, qu'il est ici question d'élever et de perfectionner.

J'étudierai la nature des plus jeunes filles, puis des adolescentes, puis des jeunes personnes.

Je traiterai ensuite de l'éducation physique et des soins qu'elle réclame.

Puis j'examinerai de près ce que doit être leur éducation morale, et comment on peut, comment on doit former leur caractère et leur volonté.

Je dirai ensuite, et c'est de tous les points le plus capital peut-être, ce que doit être l'éducation de leur cœur.

Et, dans leur éducation religieuse, avant tout ce que doit être l'enseignement de la foi et la piété pratique.

Tout cela dit et traité le plus complètement possible, je m'occuperai ensuite de leur éducation intellectuelle, de l'instruction proprement dite, de celle qui convient le mieux au développement de leurs facultés naturelles; et je dirai en quoi l'histoire, la grammaire et les langues, les lettres, les arts et les sciences elles-mêmes y peuvent contribuer.

J'ajouterai enfin peut-être quelques mots sur une question pratique et importante, à savoir ce qui convient le mieux de l'instruction publique pour les jeunes filles ou de l'instruction privée.

La mort ne permit pas à l'auteur de traiter les questions indiquées dans ces deux derniers paragraphes. Mais le reste est supérieurement étudié. Que de pages exquises tout ensemble de franchise et de délicatesse! Telles de ces lettres, celle, par exemple, sur l'âge ingrat, sont délicieuses presque de tout point. Et comme il est regrettable que Mgr Dupanloup n'ait pu achever son ouvrage!

J'étudierai, annonçait-il, dans une troisième partie, ce que doit être la grande et définitive éducation des jeunes filles; ce que peut être pour les femmes l'étude libre et personnelle dans le monde; le temps que, selon leurs divers âges et leurs divers états, elles y peuvent donner; les divers sujets, plans et méthodes d'études qui leur sont possibles ou nécessaires; et surtout le plan de vie et les sages règlements adaptés à leur existence, qu'on peut leur conseiller...

Les matériaux de cette dernière partie se rencontrent plus ou moins disséminés dans certains écrits ou certaines conférences de notre auteur. Mais Dieu l'a trop brusquement rappelé à lui pour qu'il pût en bâtir entièrement l'édifice projeté.

Telles qu'elles sont, les *Lettres sur l'Éducation des filles* ont exercé une influence aussi heureuse que les *Entretiens sur le catéchisme* et le traité *De l'Éducation*. Nul n'a mieux connu, mieux décrit cette « légèreté » qui est le « vice capital » de la nature féminine, ainsi que la nécessité et les moyens d'y remédier par une instruction et une éducation « solides ». Les *Lettres* de Dupanloup peuvent, sans lui paraître inférieures, figurer à côté du livre de Fénelon, et je comprends que l'auteur en ait fait « son œuvre de prédilection ».

Les trois volumes de Mgr Lagrange, mentionnés à plusieurs reprises, restent la meilleure biographie détaillée de Mgr Dupanloup. Comme biographie résumée, l'opuscule de M. Michel Salomon, lui aussi indiqué dans notre article, suffit amplement.

J. Bricout.

DUPERRON Jacques Davy, né à Saint-Lô, en 1556, mort à Paris en 1618. Fils d'un médecin calviniste qui devait être bientôt ministre de sa religion, il se convertit au catholicisme, et, après avoir été un moment de la maison du cardinal de Bourbon, il ne tarde pas à se rallier à Henri IV qui le nomme, en 1591, évêque d'Évreux. « C'est à cette occasion, écrit C. Constantin, *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 1954, que du Perron entre dans les ordres. Sûr de son avenir, il rend dès lors de grands services à son roi, à la France et à l'Église. Il pousse Henri IV à se convertir; c'est lui qui joue le principal rôle aux conférences de Mantes, en face des ministres Rotan et Bérault. Il est de la fameuse conférence du 22 juillet 1593 à Saint-Denis. Enfin, de juillet à septembre 1595, il mène à Rome, avec le concours de d'Ossat qui y était depuis novembre 1594, les négociations qui amenèrent la réconciliation du roi avec le Saint-Siège, tout en ménageant les susceptibilités nationales et gallicanes, et il reçoit à cette occasion le titre de premier aumônier du roi et de conseiller d'État. » Puis il se consacre presque exclusivement à la controverse religieuse. Entretiens privés, sermons, conférences ou discussions contradictoires publiques, écrits, il se sert de tous les moyens pour combattre le protestantisme. Orateur et érudit, il remporte le plus souvent sur ses adversaires, à Fontainebleau et ailleurs, d'éclatants succès. Nommé cardinal en 1604, chargé à Rome des affaires de la France, archevêque de Sens, grand aumônier, il n'a pas moins de crédit à la cour après la mort de Henri IV et continue à s'occuper de controverse, même avec Jacques Ier d'Angleterre. Dans les débats, devenus très vifs depuis l'assassinat de Henri IV, entre les ultramontains et les gallicans, il parut prendre parti pour les premiers contre les seconds; mais, en réalité, il n'était qu'un fidèle disciple de Bellarmin, et sa fameuse *Harangue*, prononcée à la chambre du tiers état, ne contenait rien d'excessif. Bossuet, qui appréciait fort du Perron, y revient souvent, dans sa *Defensio Declarationis*, autant pour la combattre que pour y trouver des arguments en faveur de sa thèse.

J. Bricout.

DUPLESSY Eugène, né à Paris en 1860, chanoine de Paris, collabore à la *Croix*, au *Noël*, et dirige la *Réponse*, revue mensuelle d'apologétique populaire. Parmi ses principaux ouvrages, il faut mentionner, outre les nombreuses séries de *Matutinaud*, ses travaux catéchistiques et apologétiques : *Les apologistes laïques au XIXe siècle* (1893); *Le pain des petits* (1909); *Le pain évangélique* (1912); *Journal apologétique de la guerre* (1916); *Histoires de catéchisme* (1924), 3 vol.; *Apologétique* (1924, 1925), 3 vol. Ce dernier ouvrage est particulièrement remarquable : le 1er tome est consacré à la démonstration de la révélation; le 2e, à la démonstration du christianisme; le 3e, à la démonstration du catholicisme. Vont suivre, en plusieurs volumes, l'exposition et l'histoire de la religion catholique. Ajoutons que les trois tomes des *Dominicales* et le volume des *Allocutions matrimoniales* figurent également dans bon nombre de bibliothèques ecclésiastiques.

J. Bricout.

DU PONT Louis. — 1° *Sa vie.* — Le vénérable Louis Du Pont, comme on l'appelle en France (en espagnol on dit *de la Puente*, en latin *de Ponte*), est né d'une famille noble de Valladolid le 11 novembre 1554. Ayant eu l'occasion d'entendre les prédications du P. Martin Guttières et d'admirer la modestie du P. François Suarez dans une discussion, il entra dans la Société de Jésus où il fut reçu le 2 décembre 1574; il professa la philosophie et la théologie au collège de Léon; comme il n'excellait pas moins dans les vertus que dans les sciences, on le fit maître des novices, mais la faiblesse de sa santé l'obligea à abandonner cette charge et il consacra le reste de sa vie à écrire un certain nombre d'ouvrages très pieux qui étendirent sa réputation dans toute l'Europe et qu'on lit encore aujourd'hui. Il vécut toujours en très saint religieux, n'ayant dans sa cellule que le strict nécessaire, se contentant toujours des habits les plus usés; d'une modestie angélique qui n'était pas un des moindres témoignages de la pureté de son corps et de son âme; cachant le plus qu'il pouvait les grâces insignes que Dieu lui faisait. Un jour, il fut tellement ébloui des lumières dont Dieu l'inondait qu'il s'écria : « C'est assez de lumière, Seigneur; c'en est assez, ne m'en donnez pas davantage. » Vingt ans avant sa mort, il fit le vœu de ne commettre aucune faute, même légère, de propos délibéré; il avait le don des larmes, celui de guérir les malades et jouissait de l'esprit prophétique, d'une prudence qui ne pouvait venir que d'en haut. Il mourut en odeur de sainteté dans sa ville natale le 16 février 1624, à l'âge de 70 ans (il en avait passé cinquante en religion); après sa mort, son visage parut plus beau, plus serein qu'il n'avait été pendant sa vie, on accourut en foule pour l'honorer, on se partageait ses cheveux comme des reliques.

2° *Ses écrits.* — Les ouvrages qu'il composa sont le résultat de sa longue expérience des voies spirituelles. Il écrivit : *Méditations sur les mystères de notre foi* (1605); *La Guide spirituelle où il est traité de l'oraison*, etc. (1609); *Traité de la perfection* (1612-1616); *Vie du P. Balthasar Alvarez*, S. J. (1615); *Exposition morale et mystique du Cantique des cantiques* (1622). On publia après sa mort : *Vie de la Vénérable Vierge dona Marina de Escobar* (1665); *Directoire spirituel* (1625); *Mémorial* (1671); *Art d'aider à bien mourir* (1670). Les œuvres complètes ont été réunies en cinq tomes in-folio (1690). Les *Méditations* sont l'ouvrage le plus connu du Vénérable, elles ont été plusieurs fois traduites en français, récemment encore (1878) par le P. Jennesseau. Il étudie les trois voies : *purgative*, oraison en général, péché, fins dernières, confession, communion; *illuminative*, méditations de la vie de Notre-Seigneur jusqu'à sa passion; *unitive*, vie de Jésus ressuscité. L'auteur y fait preuve d'une tendre piété appuyée sur la plus solide théologie; d'un ascétisme sain et élevé, elles sont très propres à développer la ferveur.

Le roi supplia le pape de canoniser Du Pont, des évêques y ajoutèrent leurs instances. La cause fut introduite par Benoît XIV, l'héroïcité des vertus déclarée par Clément XIII en 1759. Le procès fut arrêté par suite de la suppression de la Compagnie de Jésus; à la semaine ascétique de Valladolid (23-30 octobre 1924), on résolut de le reprendre. (V. *La semaine ascétique de Valladolid*, dans les *Études*, 5 décembre 1924, p. 598.)

La *Bibliotheca scriptorum S. J.* (1676) contient un abrégé de la vie par Alegambe, souvent reproduit en tête des *Méditations*; Cachupin, *Vie et vertus du V. du Pont* (1652), écrit en espagnol, traduit en français avec des lettres de direction par Nicolas Roger, 1663.

A. Molien.

DÜRER Albert fut un peintre et un graveur de génie. Il naquit le 21 mai 1471 à Nuremberg, ville libre impériale située sur la route de Venise aux Pays-Bas, et véritable centre de l'activité industrielle et artistique de l'Allemagne à cette époque. Son père, qui élevait en travaillant de son métier d'orfèvre une famille de dix-huit enfants, lui fit donner une certaine instruction et surtout développa, tant par ses exemples que par ses préceptes, la piété sincère et profonde qui devait être la sauvegarde de l'artiste. Lorsqu'en effet celui-ci devint l'ami de Luther et subit l'ascendant de certaines théories, jamais il n'envisagea une rupture avec l'Église qu'il avait toujours respectée; et il souffrit amèrement de voir ses élèves s'engager dans cette voie sacrilège.

Dès l'enfance il manifesta de remarquables dispositions. Un portrait de lui-même, fait à la pointe d'argent à l'âge de treize ans et conservé à l'Albertina de Vienne, nous en est une preuve. Il commença l'apprentissage du métier paternel, y fit de rapides progrès, et acquit cette précision de crayon et de burin que l'on retrouve dans toutes ses œuvres. Mais il rêvait d'être peintre et entra bientôt dans l'atelier de Michaël Wolgemut. Il y fut en peu d'années au premier rang et c'est alors qu'il entreprit le voyage d'études en usage chez les artisans et les artistes. Il passa à Cracovie, à Colmar où il put fréquenter sinon, comme il l'espérait, Martin Schongauer qui venait de mourir, du moins ses frères auprès de l'un desquels il apprit la gravure sur cuivre. A Bâle, il s'occupa d'illustration; à Strasbourg, il fit des portraits à l'huile; puis il rentra à Nuremberg et se maria.

D'un premier séjour à Venise il rapporta, non seulement le goût de l'antique et des ornements classiques, mais aussi, sans doute, des carnets de voyage où il devait retrouver les sites italiens qu'il reproduisit dans ses tableaux avec la fidélité, le pittoresque et la sensibilité d'un grand paysagiste.

Nettement naturaliste, il s'affranchit de bonne heure des traditions et des formules. Dès 1497, dans un triptyque peint à la détrempe, conservé de nos jours à la Galerie de Dresde, il montrait Marie simplement à mi-corps derrière l'appui d'une fenêtre. Sa sincérité lui faisait reproduire les modèles vulgaires qu'il avait sous les yeux sans chercher à les idéaliser; aussi peut-on souvent lui reprocher la laideur de certains nus et de certaines figures; ses Vierges manquent généralement de finesse, mais il atteint à une vérité et à une expression intenses. Il avait une fécondité d'imagination merveilleuse, des trouvailles séduisantes. Un *Saint Sébastien*, une *Descente de Croix*, un *Christ pleuré par les siens* furent suivis d'une gouache d'*Hercule tuant les oiseaux du lac Stymphale* où apparaît l'influence de l'âpre Pollaiuolo.

Dürer décora de fresques un château de l'électeur de Saxe, peignit dans un coloris frais des rétables nombreux où les figures de donateurs, parfois aussi de saints, affirment ses dons extraordinaires de portraitiste. L'effigie d'Oswald Krell, à la Pinacothèque de Munich, est peut-être, par son aspect saisissant et son originalité, une des plus caractéristiques de sa manière à cette époque.

En 1505, il partit à Venise où il resta longtemps. Là, il fit un magnifique rétable, la *Fête du Rosaire*, qui obtint un immense succès. Il connut et admira Giovanno Bellini et Mantegna, élargit son style, réchauffa son coloris, épura son idéal de beauté, subit l'influence de Vinci. C'est dans les cinq années qui suivirent son retour qu'il accomplit presque toute son œuvre de peintre : *Adam et Ève*, en 1507; le *Martyre de dix mille chrétiens sous le roi Sapor*, l'*Assomption*, en 1508; la *Trinité* du musée de Vienne, en 1511; les portraits de *Charlemagne* et de *Sigismond*, la *Madone au lis*, la *Vierge à la poire*. Puis il décida de confier seulement à la gravure l'expression de sa pensée; et c'est là qu'il est grand parmi les plus grands.

En 1511, il publie ses trois grands livres : l'*Apocalypse*, la *Vie de la Vierge*, et la *Grande Passion* aux scènes tumultueuses; puis, vient la *Petite Passion*, gravée aussi sur bois et résumant en trente-six planches de petit format l'histoire de la Rédemption. En 1512, la *Passion* sur cuivre paraît à son tour; c'est la plus parfaite et celle qui donne au type du Christ sa plus noble signification. *Sainte Véronique*, *Saint Jérôme au saule*, la *Sainte Famille*, la *Vierge*, cuivres incomparables, sont suivis, en 1513 et 1514, des trois grandes compositions symboliques qui marquent comme un second apogée de cette carrière : *Le Chevalier, la Mort et le Diable*, la *Mélancolie*, et *Saint Jérôme* dans sa cellule.

Dürer marque encore de son sceau un genre très goûté des Allemands, le tableau de mœurs et de types campagnards. En même temps, et comme par antithèse, il travaille aux bois du *Triomphe de Maximilien*, monument élevé à la gloire impériale. Il illustre, pour le même Maximilien, son protecteur et son ami, un livre de prières dont les dessins à la plume font vivre tout un monde. Le *Jugement dernier* de Rennes et la *Tête de Madone* à la gouache du Cabinet des estampes de Paris sont de cette époque.

Un voyage dans les Pays-Bas oriente de nouveau notre artiste vers le portrait. L'étude de la physionomie humaine absorbe son attention; et, soit dans une peinture riche et lumineuse, largement traitée, à laquelle il revient, soit au fusain, soit sur bois ou sur cuivre, il trace des figures surprenantes de force et de pensée. Deux merveilleux et célèbres volets de rétable peints intitulés les *Quatre apôtres* ou les *Quatre tempéraments* couronnent une si belle vie artistique.

Albert Dürer mourut le 6 avril 1528. Son influence devait s'étendre de l'Allemagne à l'Italie, aux Pays-Bas et à la France. Raphaël, André del Sarto, lui empruntèrent des figures, des gestes, des fonds; dans le Nord, Bruggeman le traduisit en sculpture; et des vitraux bretons du XVI^e^ siècle aux émaux et aux faïences italiennes ou françaises, on rencontre non seulement l'inspiration mais encore parfois la copie intégrale de quelqu'une des immortelles planches des *Passions* ou de la *Vierge*.

Auguste Marguillier, *Albert Dürer*, coll. *Les grands artistes*, Paris, s. d.; Maurice Hamel, *Albert Dürer*, coll. *Les maîtres de l'art*, Paris, s. d.

Carletta DUBAC.

DURUY Victor, né et mort à Paris (1811-1894). Ministre de l'Instruction publique, de 1863 à 1869, il rétablit l'agrégation et la classe de philosophie, introduisit dans les classes l'enseignement de l'histoire contemporaine, créa, dans les lycées et collèges, l'enseignement secondaire spécial (moderne) ne comportant pas d'études grecques et latines, et aussi des conférences spéciales aux jeunes filles. Des catholiques éminents s'émurent de ces initiatives et de l'esprit qui les inspirait, et leur auteur quitta le ministère.

Parmi ses nombreux ouvrages d'histoire et de géographie, il faut mentionner sa grande *Histoire des Romains*, en sept volumes illustrés.

J. BRICOUT.

DUTHOIT Eugène naquit à Roubaix, en 1869. Après de brillantes et solides études au collège de Roubaix, puis à l'Université catholique de Lille, il devint professeur à la Faculté de Droit de cette même Université. D'abord professeur de droit constitutionnel, il est actuellement professeur d'économie politique. Il y a fondé en 1894 une *École des sciences sociales et politiques* très active et très prospère qui a été le point de départ d'organisations analogues dans plus d'une Université. Ami intime du regretté Henri Lorin, il lui a succédé en 1919 dans sa lourde mais féconde et glorieuse charge de Président et Directeur des Semaines Sociales de France. Voir SOCIALES (SEMAINES). Celles de Metz (1919), Caen (1920), Toulouse (1921), Strasbourg (1922), Grenoble (1923), Rennes (1924) ont révélé en lui un maître et un chef.

Ses principaux ouvrages sont : *L'enseignement du droit et des sciences politiques dans les Universités d'Allemagne*, 1892; *Id. dans les Universités d'Italie*, 1893; *Manuel du droit constitutionnel comparé : le droit constitutionnel de l'Empire allemand*, 1897; *Le suffrage de demain*, 1901; *Vers l'organisation professionnelle*, 1910; *Pages catholiques sociales*, 1912; *Liberté du contrat et tradition chrétienne*, 1914; *Aux confins de la morale et du droit public*, 1919; *Vie économique et catholicisme*, 1924. M. Duthoit collabore à la *Chronique sociale de France* et à la *Revue des Jeunes*.

Il est aussi le président des Catholiques sociaux et du Secrétariat social du Nord (51, rue de la Justice, Lille).

Paul SIX.

E

1. EAU BÉNITE. — I. Histoire. II. Bénédiction. III. Le bénitier. IV. Aspersion.

I. Histoire. — L'usage de l'eau lustrale, usage qui comporte une signification religieuse, est commun à de nombreux peuples de l'antiquité. On le trouve chez les Juifs, on le trouve aussi très développé chez les Romains.

Dans le christianisme, des textes du début du IIIe siècle attestent l'usage de l'eau bénite, tout au moins en Orient. En Occident, le *Liber Pontificalis*, au début du VIe siècle, est le premier texte qui en parle; il attribue cette institution au pape Alexandre Ier (début du IIe siècle), mais on sait que les premières notices du *Liber* rejettent trop loin dans le passé les usages du temps de l'auteur.

II. Bénédiction. — Le sacramentaire de Sérapion, évêque de Thmuis au IVe siècle, outre la bénédiction de l'eau baptismale, contient une bénédiction commune à l'eau et à l'huile que les fidèles présentaient à la messe. A noter une particularité curieuse : la bénédiction parle d'eau à boire : « ... Répands la vertu de guérir en ces créatures, afin que toute fièvre, et tout démon, et toute maladie soient écartés par le breuvage et l'onction. » *Sacramentaire de Sérapion*, XVII.

Le sacramentaire gélasien, III, LXXV, contient, ou peu s'en faut, notre bénédiction actuelle de l'eau, qui comporte l'exorcisme de l'eau et du sel, et leur mélange accompagnés de plusieurs oraisons. Cette bénédiction remonte donc au moins au VIIe siècle, et plus haut sans doute. On la trouvera dans les paroissiens complets. Dans le gélasien, on ajoute à l'eau mêlée de sel un peu d'huile exorcisée, l'huile des catéchumènes.

III. Le bénitier. — On doit sans doute rapprocher de l'usage actuel des bénitiers à l'entrée des églises la coutume de disposer, dans l'atrium qui précédait les basiliques, des jets d'eau et des vasques, pour se laver les mains ou les pieds. Cette coutume est extrêmement ancienne, et bien que cette eau ne fût pas bénite, on attachait déjà à l'ablution des mains un sens religieux, car Tertullien proteste contre cet usage, en des termes qui portent bien la marque de son impétueux génie :

> Ces mains sont assez pures, qu'avec tout le corps une fois pour toutes nous avons lavées dans le Christ. Israël peut se laver tous les jours en tous ses membres, jamais pourtant il ne sera pur. Toujours ses mains resteront souillées du sang des prophètes, ensanglantées éternellement du sang du Seigneur. Coupables héréditaires du crime de leurs pères ils n'osent lever les mains vers le Seigneur, de crainte qu'un Isaïe ne s'exclame, que le Christ ne les rejette avec horreur. Mais nous, nous ne levons pas seulement les mains, nous les étendons, formés sur le modèle de la passion du Seigneur, et priant nous confessons le Christ. *De Oratione*, XIV, *P. L.*, t. I, col. 1169.

L'éloquence de Tertullien n'empêcha pas les basiliques latines de garder leurs vasques aux ablutions. En Orient, Eusèbe de Césarée, dans son célèbre *Discours pour la dédicace de la basilique de Tyr*, félicite l'évêque « d'avoir établi, en face du temple, des fontaines qui fournissent en abondance l'eau vive où ceux qui viennent dans les enceintes sacrées peuvent se laver. » *Histoire ecclésiastique*, X, IV, 40.

Les archéologues pensent que les vasques aux ablutions de l'atrium des basiliques se modifièrent et se rapetissèrent à mesure que l'atrium se rapetissait lui-même jusqu'à devenir un simple porche. La vasque, la fontaine ainsi réduite devient notre bénitier. On ne s'y lave plus les mains ou les pieds; le geste aussi s'est réduit, mais en perdant sa valeur physique, il accentue sa signification religieuse, car l'eau du bénitier a reçu une bénédiction que ne recevait pas l'eau de la fontaine.

On sait que l'usage du bénitier est passé de l'église dans les maisons chrétiennes.

IV. Aspersion. — 1. *Aspersion le dimanche.* — Hincmar de Reims, IXe siècle, dans une lettre synodique, prescrit l'aspersion du peuple qui entre à l'église pour la messe du dimanche. Cet usage s'est généralisé. On chante pour l'aspersion une antienne bien appropriée, tirée du psaume *Miserere :* « Tu m'aspergeras, Seigneur, avec l'hysope, et je serai purifié; tu me laveras, et je deviendrai plus blanc que la neige. » Au temps pascal, on chante le *Vidi aquam :* « J'ai vu l'eau sortir du lieu saint, du côté droit, alleluia, et tous ceux que cette eau atteignit, furent sauvés, alleluia! » Ce texte évoque un grand souvenir; c'est un cantique du baptême : au soir de Pâques, quand les *Renés* de la nuit sainte allaient en procession au baptistère du Latran, ils chantaient ce cantique. *Liber responsalis* dit de saint Grégoire, Pâques, *ordo ad vesperas.*

2. *Aspersion à l'entrée de l'église.* — Le pontifical romain prévoit que lorsqu'un grand personnage ecclésiastique est reçu solennellement à l'église, le premier dignitaire de l'église lui présente le goupillon à l'entrée pour qu'il prenne lui-même l'eau bénite. S'il s'agit d'un grand personnage laïc, empereur, roi, chef d'État, reine, le pontifical prévoit qu'il recevra l'aspersion.

La femme qui vient demander la bénédiction dite des relevailles, V. Bénédiction, V, reçoit un honneur semblable; le rituel prescrit que le prêtre l'accueille à l'entrée de l'église, et l'asperge d'eau bénite. Elle se tient à genoux pour cette aspersion, par humilité comme simple chrétienne, mais pas du tout en signe d'humiliation; comme nous l'avons montré, toute cette cérémonie est une bénédiction que donne l'Église et un honneur qu'elle rend à la femme qui vient d'enfanter, et nous pourrions signaler encore le parallélisme évident des réceptions solennelles du pontifical, notamment de l'*Ordo ad recipiendam reginam*, et du rituel, de *Benedictione mulieris post partum.*

3. *Autres aspersions.* — Nous avons vu, à l'article Bénédiction, que la plupart des bénédictions s'accompagnaient d'une aspersion d'eau bénite.

Le rituel prévoit que les fidèles, emportant l'eau bénite de l'église, pourront chez eux se signer de cette eau, et en asperger leurs maisons et les objets à leur usage.

4. *Sens et portée de ces aspersions.* — Il y a un acte de foi profonde dans l'usage de l'eau bénite. Les prières même de l'exorcisme et de la bénédiction de l'eau supposent l'existence d'esprits adversaires du salut et qui peuvent agir sur l'homme; l'eau bénite veut éloigner leur influence par la vertu qu'elle emprunte de la bénédiction; elle veut purifier l'homme, l'envelopper d'une protection céleste. Faire usage de l'eau bénite, c'est poser un acte qui a pour premier résultat de nourrir la foi par son exercice; c'est en même temps recourir à ces influences surnaturelles, mystérieuses mais efficaces qui doivent nous aider dans l'œuvre du salut.

F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris et Poitiers, 1900; *Eau*, dans le *Dict. d'archéologie et de liturgie;* dans le même dictionnaire : H. Leclercq, *Bénitier;* P. de Puniet, *Bénédiction de l'eau.*

Pierre PARIS.

2. EAU GRÉGORIENNE. — Nous avons vu, art. DÉDICACE, la lustration de l'église avec une eau mêlée de sel, de cendre et de vin. Cette eau est appelée eau grégorienne : avec toutes les bénédictions qui s'y rapportent elle se trouve en effet déjà dans le sacramentaire dit grégorien, d'où elle a passé au pontifical. Ce doit être, dans le sacramentaire, une addition gallicane.

Les textes expliquent assez le sens de ce mélange. La lustration de l'église s'accomplit avec l'eau, qui purifie; avec le sel exorcisé, remède contre les démons et symbole de la parole apostolique; avec les cendres, symbole de pénitence et d'humilité; avec le vin, chargé du souvenir de Cana, symbole d'abondance spirituelle. Sur l'eau grégorienne enfin formée, une bénédiction est prononcée par l'évêque, qu'il faudrait pouvoir citer tout entière :

> Sois sanctifiée par le verbe de Dieu, onde céleste; sois sanctifiée, eau que foulèrent les pas du Christ; toi qui pressée par les monts n'es pas enfermée, jetée sur les écueils n'es pas brisée, diffuse sur les terres n'es pas absorbée. Tu soutiens le sol ferme, tu portes le poids des monts et n'es pas engloutie; sous le pôle des cieux tu es contenue; répandue par l'univers, tu laves tout, n'es lavée par rien...

Pierre PARIS.

ECCLÉSIASTE (LIVRE DE L'). — L'ecclésiaste, en hébreu *qôhéleth*, est celui qui préside une assemblée et y enseigne. Ce mot désigne un livre de l'Ancien Testament. Nous citons la traduction Crampon, 1923 : « Sans prétendre résoudre la question du caractère poétique de l'Ecclésiaste », le traducteur a « divisé le texte en stiques, afin de rendre le parallélisme plus sensible. »

I. CONTENU ET THÈME PRINCIPAL. — A s'en tenir aux grandes lignes, les principales divisions et l'idée centrale de l'ouvrage ne laissent guère de doute.

1° Après le *titre :* « Paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, roi dans Jérusalem », l'*introduction*, I, 2-11, pose le problème :

> Vanité des vanités! dit l'ecclésiaste,
> vanité des vanités!
> Tout est vanité.
> Quel avantage revient-il à l'homme
> de toute la peine qu'il se donne sous le soleil?

Rien de nouveau, c'est le perpétuel recommencement des choses.

Vient alors le *corps du livre*, I, 12-XI, 6.

L'ecclésiaste, s'identifiant avec Salomon, proclame d'abord la vanité de la sagesse et des plaisirs, dans lesquels il confesse avoir inutilement cherché le bonheur, I, 12-II. Vains également les efforts de l'homme, III-V, 8; il est livré aux événements, et la société n'est qu'oppression et iniquité. Vaines les richesses, V, 9-VI, où l'on rencontre des troubles divers et dont le possesseur meurt souvent sans en avoir joui. La vertu elle-même est insuffisante à assurer notre félicité, VII-IX, 10. Non, l'effort et le talent ne garantissent pas le succès, IX, 11-XI, 6.

Et voici la *conclusion*, XI, 7-XII, 8. En dépit de cette universelle vanité, il y a de la joie ici-bas. Qu'on s'empresse d'y participer avant la mort. Mais qu'en jouissant le jeune homme se souvienne de Dieu et de son jugement; qu'on s'en souvienne avant la décrépitude et la mort.

L'*épilogue*, XII, 9-14, fait l'éloge de l'ecclésiaste, de sa sagesse, et résume le livre dans cette recommandation finale :

> Fin du discours, le tout entendu :
> Crains Dieu et observe ses commandements,
> car c'est là le tout de l'homme.
> Car Dieu citera en un jugement
> portant sur tout ce qui est caché,
> toute œuvre, soit bonne, soit mauvaise.

2° L'*idée centrale* du livre de l'Ecclésiaste se dégage, manifeste, de cette rapide analyse. Et l'on peut, semble-t-il, énoncer la thèse de l'auteur et son état d'esprit dans les propositions qui suivent :

La vie présente ne répond pas à nos désirs, ne nous suffit pas, et donc tout en ce monde est proprement vanité. Mais l'auteur croit fermement que Dieu procurera à ses serviteurs la félicité pour laquelle il les a créés, VIII, 12*b* :

> Je sais, moi, que le bonheur
> est pour ceux qui craignent Dieu,
> qui sont dans la crainte en sa présence.

Comment cela se réalisera-t-il ? La félicité parfaite n'existe pas en ce monde. Et sur l'au-delà, que la révélation divine n'avait pas encore pleinement éclairé, l'ecclésiaste n'a que des lueurs imparfaites. De là, son amertume et sa mélancolie. Toutefois, il ne se révolte pas contre Dieu ni ne le blasphème. Au contraire, puisque, nonobstant ces obscurités, nous devons vivre, il proclame que le devoir primordial de l'homme est d'observer les commandements de son créateur et maître. Que l'homme jouisse avec prudence et modération de ces biens qu'on ne doit pas poursuivre sans frein ni mesure; qu'il use, en servant Dieu, des biens que Dieu lui accorde.

Ceci sainement compris, on voit ce qu'il faut penser des multiples accusations dont certains interprètes rationalistes, Renan par exemple, se sont plu à charger l'ecclésiaste. Ce n'est pas un sceptique, il ne nie pas l'immortalité de l'âme, il n'est ni épicurien ni pessimiste au sens plein de ces mots.

L'ecclésiaste n'en est pas encore à dire tout à fait comme l'auteur de l'Imitation, I, 1 : « Vanité des vanités, tout est vanité, hormis aimer Dieu et le servir lui seul. » Mais il est sur la voie et peut nous y introduire,

Pour nous, son livre « reste à la fois une leçon éloquente de détachement du monde, un témoin précieux de l'histoire du développement des idées dogmatiques et morales en Israël, enfin un puissant excitant à la reconnaissance, en nous permettant d'apprécier davantage le bienfait de la doctrine du Christ. » (Vigouroux...)

II. AUTEUR ET DATE. — Toute l'antiquité juive et chrétienne a considéré Salomon comme l'auteur de l'Ecclésiaste. Et c'est là le premier argument auquel font appel les défenseurs, encore nombreux, de l'authenticité salomonienne. Ils font valoir ensuite les données du livre lui-même : non seulement le titre et la confession du début où Salomon se met lui-même en scène, mais encore de multiples traits répandus à travers l'ouvrage entier.

Cependant, depuis le milieu du XVII^e siècle, depuis cent ans surtout, l'attribution du livre à Salomon a

été contestée, niée par la plupart des exégètes rationalistes et protestants. Les savants catholiques eux-mêmes ne sont plus unanimes à la maintenir : quelques-uns, de grand mérite, — comme, en France, Condamin et Podechard, — la rejettent nettement.

Ces derniers revendiquent d'abord leur droit à en agir de la sorte, — droit que, du reste, nous leur reconnaissons, puique la tradition chrétienne n'a pas entendu se prononcer définitivement sur ce point précis. Seule, la question de la canonicité de l'Ecclésiaste est un dogme de foi : or, salomonien ou non, l'Ecclésiaste est pour tous les catholiques un livre inspiré et canonique.

Mais quels sont les arguments qui ont ainsi décidé certains critiques catholiques, en France ou ailleurs, à abandonner le sentiment commun ? Les caractères intrinsèques de l'Ecclésiaste leur paraissent fournir des preuves convaincantes d'une origine plus récente que l'origine salomonienne. La langue, disent-ils, est un hébreu tardif, et puis, ajoutent-ils, Salomon, ce roi si sage, n'eût pas fait « de lui-même, de son règne et de son administration, la satire la plus cruelle et même la plus injuste et la plus fausse. » M. Vigouroux lui-même, dans la 13e édition du *Manuel biblique*, p. 511, ne convenait-il pas que le premier argument invoqué n'est pas dépourvu de valeur, que le style de l'Ecclésiaste « offre de sérieuses difficultés contre l'origine salomonienne » ? C'est là, en effet, le meilleur argument que l'on puisse présenter contre elle. Admettons aussi que la manière dont Salomon est désigné ou mis en scène dans le titre du livre et dans la confession du commencement ne suffit pas à dirimer le débat. Il pourrait bien, en effet, y avoir là, non pas un faux, mais simplement un procédé en usage parmi les Juifs d'alors, une fiction littéraire, « identique à celle par laquelle l'auteur de la Sagesse s'attribue le rôle de ce prince, et explicable par le caractère même de la personnalité du grand roi, resté aux yeux de tous les Juifs le type par excellence du sage et l'incarnation la plus complète du bonheur de l'homme ici-bas, par conséquent plus qualifié que personne pour enseigner avec autorité le néant de tous les biens de ce monde. »

En réalité, l'argument tiré de « l'hébreu tardif » dans lequel serait écrit l'Ecclésiaste, est le seul qui compte ici. Or est-on suffisamment renseigné sur le développement historique de la langue hébraïque pour se prononcer définitivement dans l'espèce ?

Si Salomon est l'auteur de l'Ecclésiaste, ce livre remonte au xe siècle avant l'ère chrétienne. Au cas contraire, sa date reste douteuse. On parle du ixe siècle, et aussi du iiie siècle (Condamin, Podechard, etc.), et même du ier avant Jésus-Christ. Cette diversité ne laisse pas d'étonner, de la part de linguistes qui sans doute connaissent tous l'histoire de l'hébreu, et l'on se demande si la langue de l'Ecclésiaste, qui, au dire de certains critiques, peut être celle du ixe siècle, ne pourrait pas être aussi bien celle du xe ou du temps de Salomon.

Ajoutons que rien de décisif, non plus, n'a été produit en faveur de l'hypothèse de la pluralité d'auteurs : le manque d'enchaînement logique ou les apparences de contradictions, qu'on relève dans l'Ecclésiaste, ne sont pas inexplicables dans l'hypothèse opposée. Bref, sans être en droit de blâmer les critiques qui se rallient à une opinion différente, nous demeurons parfaitement autorisés à adopter la thèse restée commune dans l'Église.

Ajoutons enfin que le texte hébreu de l'Ecclésiaste s'est conservé d'une façon satisfaisante, mais que la Vulgate de saint Jérôme, fondée directement sur l'hébreu, n'est pas très littérale. On la considère, toutefois, comme la version la plus exacte que nous ayons...

Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912; Condamin, *Revue biblique*, 1899, 1900; L. Bigot, art. *Ecclésiaste*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. iv, col. 1998-2025.

J. Bricout.

ECCLÉSIASTIQUE (Livre de l'). — Un des sept livres didactiques ou des cinq livres sapientiaux de l'Ancien Testament, dont la canonicité, mise en doute à partir du ive siècle par quelques écrivains ecclésiastiques, saint Jérôme notamment, a été explicitement définie comme une vérité de foi par le concile de Trente. — I. Texte original et auteur. II. Contenu.

I. Texte original et auteur. — Le nom latin *Ecclesiasticus* (en abrégé *Eccli.*, l'Ecclésiaste s'écrit en abrégé *Eccl.* ou *Eccle.*), donné à ce livre et formé d'après l'analogie du nom de l'Ecclésiaste, provient de ce que, d'une part, dans la version grecque, le livre portait le nom de Sagesse qui désigne déjà un autre livre biblique; et de ce que, d'autre part, il pouvait fort bien, puisqu'il était lu publiquement dans les réunions chrétiennes, s'appeler le livre de l'église ou de l'assemblée (*ecclesia*).

L'Ecclésiastique a été composé en hébreu. L'auteur du prologue l'affirme, et son témoignage était confirmé par les nombreuses citations de ce livre, presque toutes en hébreu, contenues dans des ouvrages rabbiniques écrits en araméen. Des découvertes réalisées au Caire, depuis 1896, nous ont, d'ailleurs, remis en possession de nombreux fragments du texte original, dont plus de la moitié a été ainsi retrouvée. Malheureusement le texte hébreu n'a pas gardé, dans les quatre manuscrits récemment découverts, sa pureté originelle. Le texte de la version grecque, extrêmement littérale, faite en Égypte par le petit-fils de l'auteur, a subi, lui aussi, de multiples altérations ; malgré tout, elle reste notre principal témoin de l'ouvrage primitif. Quant à notre traduction latine, elle est purement et simplement l'*ancienne italique* introduite par saint Jérôme, sans aucune modification, dans la Vulgate actuelle. On y trouve d'assez nombreux passages additionnels absents de la version grecque, que, cependant, elle suit généralement d'assez près.

L'Ecclésiastique, l,-29 (27, dans le texte grec) nous apprend lui-même le nom et la patrie de son auteur : Jésus, fils de Sirach, de Jérusalem. Ailleurs, on y lit que l'auteur avait beaucoup voyagé, couru de grands dangers, et qu'il s'était adonné, de bonne heure, à la recherche, à la pratique et à l'enseignement de la sagesse.

Voici, du reste, ce qu'écrivait le Juif à qui nous devons notre traduction grecque, dans un prologue, qui ne fait point partie du texte inspiré, mais qui est fort intéressant par les renseignements divers qu'il nous fournit (trad. Crampon, 1923) :

De nombreuses et excellentes leçons nous ont été transmises par la loi, les prophètes et les autres écrivains qui les ont suivis, ce qui assure à Israël une louange méritée d'instruction et de sagesse. Et comme non seulement ceux qui les lisent acquièrent la science, mais encore ceux qui les étudient avec zèle se rendent capables d'être utiles à ceux du dehors par leur parole et leurs écrits, mon aïeul Jésus, qui s'était beaucoup appliqué à la lecture de la loi, des prophètes et des autres livres de nos pères, et qui y avait acquis une grande habileté, fut amené à composer, lui aussi, un écrit ayant trait à la formation morale et à la sagesse, afin que ceux qui ont le désir d'apprendre, s'attachant aussi à ce livre, progressent de plus en plus dans une vie conforme à la loi.

Je vous exhorte donc à en faire la lecture avec bienveillance et attention, et à vous montrer indulgents dans les endroits où, malgré le soin que nous avons apporté à le traduire, nous paraîtrions avoir mal interprété quelques mots; car les termes hébreux n'ont pas la même force en passant dans une autre langue. Ce défaut ne se rencontre pas seulement dans ce livre; mais la loi elle-même, les pro-

phéties et les autres livres sacrés n'offrent pas qu'un petit nombre de différences, quand on compare la version à l'original.

Étant allé en Égypte en la trente-huitième année du règne d'Évergète, je trouvai pendant mon séjour, que l'instruction religieuse était loin d'égaler la nôtre. J'ai donc regardé comme très nécessaire de donner quelque soin et quelque labeur à la traduction de ce livre. A cet effet, j'ai consacré à cette œuvre, durant ce temps, beaucoup de veilles et d'application, afin de la conduire à bon terme et de la publier pour ceux aussi qui, sur la terre étrangère, sont désireux de s'instruire et disposés à conformer leur vie à la loi du Seigneur.

Ben Sirach (le fils de Sirach) a vraisemblablement composé son livre vers l'an 180 avant notre ère, et la version grecque date de l'an 130 environ.

II. Contenu. — L'Ecclésiastique est un ouvrage poétique, où les sentences dont il se compose, souvent un peu développées, manquent ordinairement de liaison logique. Il est impossible de donner de ce livre une analyse méthodique. On y distingue, néanmoins, deux parties assez bien marquées, de longueur très inégale.

a) Dans la première, I-XLII, 14, Ben Sirach décrit la nature ou l'excellence de la sagesse et énonce des règles de conduite pour les différents états et conditions de la vie humaine. On ne peut ici entrer dans les détails et exposer ce qu'on a appelé sa morale individuelle, domestique et sociale; on se bornera à citer quelques passages, particulièrement célèbres, sur la sagesse.

Sur son origine, I, 1-10 :

Toute sagesse vient du Seigneur,
elle est avec lui à jamais...
La sagesse a été créée avant toutes choses,
et la lumière de l'intelligence dès l'éternité...
Il n'y a qu'un sage grandement redoutable,
assis sur son trône : c'est le Seigneur.
C'est lui qui l'a créée;
il l'a vue et il l'a fait connaître;
Il l'a répandue sur toutes ses œuvres,
ainsi que sur toute chair, selon la mesure de son don,
il l'a donnée libéralement à ceux qui l'aiment.

Sur sa demeure fixe en Israël, XXIV, 3-21 :

Je suis sortie [dit la Sagesse] de la bouche du Très-Haut,
et comme une nuée je couvris la terre.
J'habitai dans les hauteurs,
et mon trône était sur une colonne de nuée.
Seule, j'ai parcouru le cercle du ciel,
et je me suis promenée dans les profondeurs de l'abîme.
Dans les flots de la mer et sur toute la terre,
dans tout peuple et toute nation j'ai exercé l'empire.
Parmi eux tous j'ai cherché un lieu de repos,
et dans quel domaine je devais habiter.
Alors le Créateur de toutes choses me donna ses ordres,
et celui qui m'a créée fit reposer ma tente;
et il me dit : « Habite en Jacob,
aie ton héritage en Israël. »
Avant tous les siècles, dès le commencement il m'a créée,
et jusqu'à l'éternité je ne cesserai pas d'être.
J'ai exercé mon ministère devant lui dans le saint tabernacle,
et ainsi j'ai eu une demeure fixe en Sion.
De même il m'a fait reposer dans la cité bien-aimée,
et dans Jérusalem est le siège de mon empire.
J'ai poussé mes racines dans le peuple glorifié,
dans la portion du Seigneur, dans son héritage.
Je me suis élevée comme le cèdre sur le Liban,
et comme le cyprès sur la montagne d'Hermon.
Je me suis élevée comme le palmier sur les rivages,
et comme les rosiers à Jéricho...
Je suis la mère du pur amour, de la crainte de Dieu,
de la science et de la sainte espérance.
Venez à moi, vous tous qui me désirez,
et rassasiez-vous de mes fruits.
Car mon souvenir est plus doux que le miel,
et ma possession plus douce que le rayon de miel.
Ceux qui me mangent auront encore faim,
et ceux qui me boivent auront encore soif.
Celui qui m'écoute n'aura jamais de confusion,
et ceux qui agissent par moi ne pécheront point.

Ce n'est pas encore le prologue de l'évangile de saint Jean : mais ne peut-on pas dire qu'on entrevoit déjà les traits essentiels du Verbe éternel qui daigna venir habiter parmi nous, plein de grâce et de vérité ?

b) Dans la seconde partie du livre, XLII, 15-L, 28, Ben Sirach célèbre la gloire du Créateur qui fait éclater sa puissance et sa sagesse : 1° dans les œuvres merveilleuses de l'univers matériel, XLII, 15-XLIII :

En louant le Seigneur, exaltez-le tant que vous pourrez,
car il sera toujours plus haut encore...
Beaucoup de merveilles cachées sont plus grandes encore,
car nous ne voyons qu'un petit nombre de ses œuvres;

et 2° surtout dans l'histoire bien plus admirable des ancêtres les plus illustres d'Israël, XLIV-L, 26 (24 dans le texte grec). Tout à l'heure, c'étaient le soleil, la lune et les étoiles, l'arc-en-ciel, l'orage, la neige, la gelée et la chaleur qui témoignaient de la grandeur et de la sagesse de Dieu ; présentement, ce sont les « pères » d'Israël, Hénoch et Noé, Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Aaron, Josué, les Juges et Samuel, Nathan et David, Salomon, Élie et Élisée, Ézéchias et Isaïe, Josias, les derniers rois et les derniers prophètes, Zorobabel et Néhémie, sans compter Joseph, Sem, Seth et Adam qui est « au-dessus de tout être dans la création », enfin Simon, fils d'Onias, qui montrent Dieu opérant les plus glorieuses merveilles. Et maintenant, s'écrie Ben Sirach,

Et maintenant, bénissez le Seigneur de l'univers,
Qui fait partout de grandes choses,
qui a exalté nos jours depuis l'origine,
et nous a traités selon sa miséricorde.
Qu'il nous donne la joie du cœur,
et que la paix soit de nos jours
en Israël comme aux jours du passé!
Que sa miséricorde demeure perpétuellement avec nous,
et qu'il nous délivre quand son jour sera venu!

L'auteur, après avoir dit son nom et le but qu'il s'est proposé, termine son livre, chap. LI, par une prière où il remercie Dieu de l'avoir sauvé d'un péril mortel, et par une exhortation où il nous presse de rechercher comme lui la divine sagesse. Son dernier mot est celui-ci :

Accomplissez votre œuvre avant le temps,
et, en son temps, le Seigneur vous donnera la récompense.

Dum tempus habemus, operemur bonum, dira plus tard saint Paul : pendant que nous avons le temps, faisons le bien.

L'Église, dans sa liturgie, nous remet sous les yeux de larges extraits de l'Ecclésiastique : elle voudrait que nous y puisions le goût de la sagesse véritable et la résolution d'y conformer notre conduite.

J. Touzard, *Revue biblique*, 1897, 1898, 1900; L. Bigot, *Ecclésiastique* (*Livre de l'*), dans le *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 2028-2054.

J. Bricout.

ECKART. — Dominicain allemand (1260-1327 ?). Le pape Jean XXII condamna, en 1329, vingt-huit articles extraits de ses œuvres et imprégnés de panthéisme. On ne peut pas dire, pourtant, que, dans son fond, le mysticisme d'Eckart soit panthéiste et l'on reconnaît généralement que l'école mystique allemande du XIVe siècle lui est fort redevable.

F. Vernet, *Dict. de theol. cath.*, t. IV, col. 2057-2081.

J. Bricout.

1. ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM. — C'est à un dominicain français, le P. Matthieu Lecomte, qu'est due la fondation du couvent qui abrite, à Jérusalem, l'École pratique d'Études bibliques. Le P. Matthieu Lecomte était parmi les mille pèlerins conduits en Palestine par les assomptionnistes en 1882. La Terre sainte l'enthousiasma et il conçut le

dessein d'y établir une maison pour offrir l'hospitalité aux prêtres pèlerins ou un asile à ceux qui voudraient aller mourir près du tombeau du Christ. Avec l'aide du P. Ratisbonne, il acquit en 1884 un terrain qui se trouvait être le lieu de la lapidation de saint Étienne.

Bientôt, sous l'influence de Léon XIII à qui il était allé confier son projet, le P. Matthieu Lecomte résolut de fonder une école, où l'on pourrait se livrer à l'étude de l'Écriture sainte : le P. M.-J. Lagrange, qui étudiait alors les langues orientales à l'Université de Vienne en Autriche, fut envoyé à Jérusalem pour prendre la direction de cette œuvre intellectuelle. Le 15 novembre 1890, l'*École biblique* ouvrait ses cours aux étudiants. En janvier 1892, le P. Lagrange, encouragé par l'abbé Vigouroux, lançait le premier numéro de la *Revue biblique*.

Presque aussitôt, le pape Léon XIII adressait au P. Lagrange un bref (17 septembre 1892), où il le félicitait de ses entreprises. Léon XIII marquait en ces termes l'idée qui présidait à l'œuvre naissante de Jérusalem :

> Cette ville, capitale du peuple choisi par Dieu, qui fut le témoin de si grandes choses dans lesquelles elle joua un rôle si important, semblait réclamer, comme son droit, l'honneur de ce genre d'études, en même temps qu'elle promettait en échange une grande facilité pour explorer et examiner de près les monuments de l'antiquité sacrée. Aussi Nous Nous réjouissons aujourd'hui, cher Fils, d'apprendre que l'œuvre elle-même, sous votre direction et avec le secours de vos collègues, est entrée dans une voie prospère, soit par le nombre de ceux qui s'y intéressent non seulement dans votre Ordre, mais aussi même en dehors des catholiques, soit par les heureux fruits qu'on a déjà recueillis. On ne pouvait en effet augurer autrement de la constitution spéciale de cette École. Outre des ressources abondantes qu'on y trouve pour ce qui regarde la théorie de ces études, on y a facilement ce qui touche en quelque manière à la pratique, par une succession bien réglée d'excursions dans le voisinage et de voyages en commun dans tout le pays, aux lieux qui rappellent les souvenirs les plus mémorables. Tout cela a procuré, comme on n'en pouvait douter, des avantages sérieux à la science biblique, et en promet encore de plus considérables. Pour en faire profiter le public, vous avez avec raison commencé à Paris un cours d'exégèse périodique sous le nom de *Revue biblique*, en faisant appel au concours des hommes les plus compétents dans ces études... Cette entreprise si utile et de si grande importance étant en même temps très laborieuse, Nous vous ordonnons, cher Fils, à vous et aux vôtres, d'affermir votre courage, confiants dans Notre autorité et Notre approbation...

Outre la *Revue biblique*, le P. Lagrange a fondé une collection d'*Études bibliques* qui comprend des commentaires sur les Livres saints et des études relatives à la Bible.

Chaque année, dans la grande salle de l'École, des conférences sont données au grand public sur des sujets palestiniens et orientaux.

Autour du P. Lagrange, s'est groupé toute une pléiade de savants qui enseignent la topographie et l'archéologie bibliques, les langues orientales, l'exégèse de la Sainte Écriture.

L'effort déployé et les résultats obtenus ont contribué au bon renom de la science catholique. L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dans sa séance du 15 octobre 1920, a pris une délibération décidant que « l'École biblique de Saint-Étienne, par son organisation, sa situation scientifique et son autorité, est toute désignée pour constituer l'*École française archéologique de Jérusalem.* »

Depuis 1923, le P. P. Dhorme a succédé à son maître le P. Lagrange, comme directeur de l'*École biblique* et de l'*École française archéologique de Jérusalem* et a assumé, en même temps, la direction de la *Revue biblique*.

M.-J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Paris, 1894; M.-J. Lagrange, *Après vingt-cinq ans* (1890-1915), dans *Revue biblique*, 1915, p. 248-261.

P. Synave.

2. ÉCOLES CHRÉTIENNES (Frères des).

— I. L'institut. II. L'apport pédagogique. III. Le « cher Frère ». IV. L'influence.

I. L'institut. — Pour remédier à l'abandon où trop souvent croupissaient, depuis les dévastations du XVI^e^ siècle, les enfants des campagnes, et pour leur enseigner, avec le rudiment des lettres et des sciences, la doctrine chrétienne, un gentilhomme de Reims devenu chanoine, M. Jean-Baptiste de la Salle, eut, en 1680, l'inspiration de créer une congrégation de religieux instituteurs qui renonceraient en principe au sacerdoce. Quand il mourut en 1719, après avoir fait lui-même la classe pendant près de quarante ans, il laissa pour continuer son œuvre 274 disciples s'appliquant à former, dans 27 écoles, 9 000 élèves. Ces chiffres suffisent à prouver l'opportunité de la fondation. En 1724, le roi Louis XV, par lettres patentes, octroya au nouvel institut l'existence légale. L'année suivante, le pape Benoît XIII l'approuva, en lui attribuant le titre officiel de congrégation des Frères des Écoles chrétiennes.

Cordialement accueillis par les classes populaires, les Frères se virent au contraire en butte aux vexations des jansénistes et des philosophes : des jansénistes, que M. de la Salle avait contribué à démasquer, tout en se montrant, à leur gré, trop attaché au Saint-Siège; des philosophes, qui n'eurent jamais que du mépris pour les petites gens. A « la canaille », par exemple, Voltaire souhaitait « un joug, un aiguillon, du foin ». La Chalotais ajoutait à l'adresse des disciples de M. de la Salle : « Il faut chasser les Frères à grand'manches..., car ils apprennent à manier la plume, outil dangereux en certaines mains. »

Non plus que les encyclopédistes, la Révolution ne se montra tendre pour ces humbles serviteurs du tiers état. Avant de porter sa tête sur l'échafaud, certain religieux breton dira fièrement leur fait aux sans-culottes bravaches et déconcertés : « Je dirige une école gratuite. Si vos protestations d'attachement au peuple sont sincères, si vos principes de fraternité ne sont pas une formule hypocrite et menteuse, mes fonctions me justifient, et, loin de pouvoir m'être imputées à crime, elles me confèrent un droit sacré à votre reconnaissance! » La déclaration était nette. Mais, à quelque époque que ce soit, le sectarisme haineux n'entend ni la logique ni les revendications du droit.

En 1803, grâce à l'intervention du cardinal Fesch, oncle du premier consul, l'institut renaît de ses cendres. De passage à Lyon, le pape Pie VII bénit ce renouveau. C'est le signal d'une merveilleuse expansion. Les campagnes et les villes, l'étranger comme la métropole voient apparaître les Frères. Ils se répandent en Belgique, en Autriche, en Angleterre, en Espagne, à Rome, et, de Rome, dans tous les États de la péninsule. Ils passent les mers pour gagner l'Orient, l'Asie Mineure, la Cochinchine, les Indes anglaises, le Japon, l'Amérique du Nord, l'Amérique du Sud. A temps voulu, les colonies françaises seront, elles aussi, pourvues du contingent désirable : l'Algérie, la Réunion, Madagascar les verront aborder chez elles. Partout où ils paraissent, ils s'efforcent, selon la parole de Benoît XIII, de « prévenir les désordres que produit, parmi les indigents et les ouvriers, l'ignorance, cause de tous les maux. »

Cependant, à mesure que les classes inférieures de la société aspiraient à une instruction plus complète, la congrégation se trouva corrélativement portée, elle aussi, à satisfaire ces nouvelles aspirations. Les écoles primaires furent complétées par des pensionnats.

Ici, l'on accueillait des élèves d'un âge plus avancé à qui l'on inculquait le programme de l'enseignement moderne. Celui de l'enseignement classique était exclu : car, par un trait de génie qu'on lui a parfois reproché sans discernement, le fondateur avait interdit à ses disciples l'étude des langues mortes.

Enfin, après que les progrès de l'industrie et du commerce l'eurent encore exigé, les Frères adjoignirent aux petites classes et aux pensionnats les écoles professionnelles et techniques, chargées de former pour l'agriculture, la métallurgie, les arts mécaniques ou les beaux-arts, des contremaîtres, des comptables, des artisans et des artistes, des chefs de culture et de fabrication, des ingénieurs diplômés.

En même temps ils s'évertuent à prolonger au delà du temps de scolarité le bienfait de leur enseignement. Cours d'adultes, patronages, cercles d'études, maisons de famille, mutualités, orphelinats, amicales, associations économiques, groupements sportifs : nulle des œuvres postscolaires dont ils ne sachent utiliser le bienfait au mieux des intérêts de leurs élèves et selon l'esprit de leur vocation.

Aux yeux des disciples de Jean-Baptiste de la Salle, l'éducation prime l'instruction. Ce n'est pas une simple fonction de pédagogue qu'ils se sont voués à exercer en postulant leur admission dans l'institut, mais une part du ministère sacré. Léon XIII, le pape de la béatification (1888) et de la canonisation (1900) de M. de la Salle, s'est plu à la définir en ces termes : « Vous vous occupez de cette partie ... du troupeau de Jésus-Christ : les enfants que votre divin Maître aimait tant et qu'il voulait autour de soi. Vous les dirigez dans la voie du bien et des saintes doctrines de la foi et de la religion. La mission qui vous fut confiée de les élever et de les instruire vous confère une part très noble à l'apostolat catholique. C'est pourquoi la sainte Église a votre œuvre pour très agréable. »

Le sceau de l'institut blasonne cette noble déclaration. Il porte, sur un fond d'azur, une étoile à sept branches et la devise qui l'interprète : *Signum fidei.*

II. L'APPORT PÉDAGOGIQUE. — « Les Frères des Écoles chrétiennes ont transformé les méthodes de l'enseignement primaire; c'est à eux que revient l'honneur d'avoir, les premiers, osé faire pénétrer dans les écoles populaires des procédés rigoureusement scientifiques. » De qui cette constatation si élogieuse ? D'un juge non suspect de partialité : le sectaire Ferdinand Buisson. Énumérons en quoi consistèrent les principales innovations introduites par eux dans la pédagogie, sans oublier d'où partit l'impulsion. En effet, chacune de ces trouvailles de prix se trouve déjà signalée par les écrits spirituels du saint fondateur, en particulier, dans son ouvrage fameux sur la *Conduite des Écoles.*

1. Avant M. de la Salle, malgré les protestations récentes de Port-Royal et conformément à la méthode consacrée par l'usage, l'enfant était initié à la lecture à l'aide de la langue latine, depuis longtemps étrangère au peuple. Par lui le procédé réputé intangible fut changé. Il exigea que l'élève utilisât d'abord les premières notions accessibles à son intelligence et à son cœur, celles de la langue maternelle, et c'est en français qu'il rédigea ses alphabets, ses catéchismes, ses manuels de grammaire, d'arithmétique, de civilité, de religion.

2. Avant M. de la Salle, l'enseignement individuel avait la préférence. Le professeur réservait pour l'ordinaire une leçon à chacun des élèves. L'enseignement simultané, c'est-à-dire s'adressant à toute une catégorie d'élèves, avait la plus mauvaise presse. Le nouveau maître battit en brèche ce préjugé avec un tel succès que certains historiens désignent indistinctement l'enseignement simultané tantôt sous ce nom, tantôt sous le nom de *lasalien.*

3. Avant M. de la Salle, il n'existait pas d'établissement de préparation pédagogique. Des tentatives louables avaient naguère échoué à Lyon et à Rouen. C'est lui qui, pour favoriser et garantir le recrutement des maîtres, inaugura la première école normale, sous la dénomination de *séminaire des maîtres pour la campagne.* Il devançait ainsi de plus d'un siècle l'initiative géniale de Pestalozzi. D'ailleurs, dans les pays non inféodés à la franc-maçonnerie, les Frères dirigent encore aujourd'hui une quinzaine d'écoles normales officielles.

4. Avant M. de la Salle, l'enseignement secondaire était rigoureusement classique, par opposition à ce que l'on appelle depuis l'enseignement moderne. En réponse aux aspirations nouvelles, le saint fondateur crut devoir, à l'usage de certains élèves, renforcer le programme scientifique, au détriment du latin et du grec. A cette fin, il fonda, à Saint-Yon, près de Rouen, une institution prototype des créations subséquentes.

5. Avant M. de la Salle, il n'existait pas d'écoles professionnelles où préparer à leur tâche future les agriculteurs, les commerçants, les industriels, les artisans. C'est lui qui ouvrit la première à Paris, en 1699, sur la paroisse Saint-Sulpice. Six ans plus tard, Saint-Yon fut aussi pourvu de la sienne. Les disciples ont fidèlement marché sur les traces du maître. *L'exploitation agricole* a bénéficié de leurs nombreux cours d'agronomie supérieurs, secondaires, élémentaires. Naguère, leur institut réputé de Beauvais fut rattaché à l'Institut catholique de Paris. *Le commerce et l'industrie* ont, eux aussi, profité largement de la compétence, des efforts, du zèle des « créateurs, vulgarisateurs, champions de l'enseignement technique. » Pour nous limiter à Paris, le pensionnat de Saint-Nicolas, fondé par les Frères, est une maison-modèle à laquelle, au dire de M. Buisson, « l'étranger rend hommage et qu'il ne se lasse pas d'étudier pour tâcher d'en reproduire les traits essentiels. » On peut en dire autant du pensionnat de Passy émigré à Froyennes dans le Hainaut. La Suisse, l'Angleterre, l'Allemagne ont souvent envié à la France la tenue de ces deux établissements. *L'art* enfin, en Belgique surtout, fut toujours, de la part des disciples de saint Jean-Baptiste de la Salle, l'objet d'une sollicitude particulière. Le programme général de cette branche comporte différentes spécialités. L'architecture, la peinture, la construction, la section des métiers ont chacune son enseignement à part.

6. Avant M. de la Salle, aucune institution ne favorisait le désir naturel à l'apprenti et à l'artisan de perfectionner son savoir à ses heures de liberté. Créés à Paris, en 1698 et 1703, sous le nom d'écoles dominicales, les cours d'adultes furent interrompus par la bourrasque révolutionnaire. Ils reprirent leur tâche dès 1830, tantôt avec le concours bienveillant et l'appui officiel des pouvoirs publics, tantôt à l'encontre des tracasseries de plus d'un genre suscitées par les susceptibilités ou les rivalités de la Contre-Église.

Perfectionnement de méthodes régressives ou stationnaires, création d'organismes réclamés par les progrès de la vie économique et sociale : en ces deux mots peuvent se résumer les innovations pédagogiques dues à l'institut du saint fondateur. Est-il nécessaire d'ajouter qu'il les appliqua sans découronner l'enfant de son titre de noblesse surnaturelle ? Elle n'est pas de lui, la sotte prétention « d'élever en rabaissant ». Il en laissera sans regret la folle initiative aux laïcisateurs d'un autre âge. Pour lui, il lui suffit, selon l'expression d'un illustre historien belge, de « servir la vraie démocratie, celle qui ressèrre entre les hommes les liens de la fraternité et facilite l'ascension des humbles vers la vérité de l'Évangile. »

III. Le « cher Frère ». — Bassement injurié par Voltaire, le « frère ignorantin » fut vengé par la sympathie et la gratitude du peuple qui le proclama « le cher frère ». Vulgarisé par l'art, — portrait, peint par Horace Vernet et reproduit par la gravure, du légendaire Frère Philippe, portrait du Frère Joseph, des *Francs-Bourgeois*, dû au talent de Paul Mathey, sans parler des statues du fondateur par Falguière, Montagny, Oliva, — son costume singulier le révèle aisément, « costume suranné, disait Maurice Barrès, mais bien français, le plus français qui soit après celui des sœurs de saint Vincent de Paul. » Il se compose d'une robe de bure noire, d'un manteau aux longues manches flottantes, d'un rabat blanc, d'un tricorne de feutre.

Sous cet uniforme de la charité se cache un religieux laïc voué par état à l'éducation de l'enfance et de la jeunesse, et se préparant à sa tâche par la pratique de la perfection chrétienne autant que par l'étude des lettres et des sciences. Ce double objectif lui est proposé dès son admission dans *le petit* ou *le grand* noviciat. Il stimulera ses efforts tout au long de sa carrière professorale : car le saint fondateur attend de son disciple la compétence voulue sans doute, mais il le veut voir surtout chaperonné par un cortège de douze vertus : « gravité, silence, humilité, prudence, sagesse, patience, retenue, douceur, zèle, vigilance, piété, générosité. »

Ce n'est pas tout. « Les Frères de la société, invite le prologue de la règle, animeront toutes leurs actions de l'esprit de foi. Ils auront toujours en vue les ordres et la volonté de Dieu qu'ils adoreront en toutes choses, et par lesquels ils auront égard de se conduire et de se régler. » Saint Jean-Baptiste de la Salle insistait aussi sur l'amour des âmes : « Faites connaître par toute votre conduite, réclame encore la règle, que vous vous regardez [dans l'exercice de vos fonctions] comme les ministres de Dieu, vous acquittant de cet emploi avec une charité ardente... Appliquez-vous-y de toute l'affection de votre cœur. » A l'égard des enfants, les Frères sont conviés à s'inspirer de la dilection spéciale que Notre-Seigneur leur témoigna durant sa vie mortelle. Le législateur rappelle aussi que, pour ses fils, la foi et la charité doivent se nuancer d'esprit apostolique et s'extérioriser en « fruits de salut ». Les constitutions précisent en effet que « la fin de l'institut est de donner l'éducation chrétienne..., d'exposer la doctrine de Jésus-Christ..., de puiser dans l'Évangile les vérités dont il faut instruire » les élèves. Pour la réalisation de ce programme, les moyens à mettre en œuvre sont le recours à Dieu, les leçons, le bon exemple. Ils concourront au résultat voulu suivant l'ordonnance d'un emploi du temps dont nulle parcelle n'est laissée à l'abandon.

L'oraison tient une place prépondérante dans la vie du cher Frère. Le lever matinal de quatre heures lui permet de vaquer à la méditation une heure durant. Car avant « de parler de Dieu et de parler pour Dieu », il convient que le maître se rendre habile à « parler à Dieu ». La messe et la communion le munissent ensuite de la provision de forces à utiliser au long de la journée ouvrable. A huit heures commence la classe précédée de la prière. Les enfants lisent, écrivent, calculent, dessinent, écoutent une leçon d'histoire, de grammaire, de botanique. A chaque demi-heure, le petit auditoire est ramené au souvenir de la présence de Dieu. Et puis il s'agit d'exciter l'attention, l'effort, le sérieux, par un zèle toujours en haleine, par un enseignement pratique, rationnel, secondé par l'intuition, par un dévouement de tous les instants, par « la manière douce et ferme » à la fois, « propre à perfectionner ceux que l'on conduit ». S'il faut en arriver aux sanctions, on aura successivement recours aux réprimandes, aux pénitences, aux corrections, mais sans oublier que l'encouragement vaut mieux que la répression.

Interrompue vers onze heures, la classe reprend le soir vers une heure pour se poursuivre avec la même succession d'exercices alternés. A quatre heures, l'instruction religieuse aura son tour : doctrine chrétienne, histoire sainte, histoire de l'Église, éléments de liturgie et de spiritualité. La fin de la journée réserve au Frère le temps de corriger les devoirs, de classer les compositions, de vaquer en outre à ses derniers exercices de piété.

On en conviendra sans peine : hors de la perspective de la foi, une telle existence n'offrirait aucun aliment à la nature avide de jouir, de posséder, de paradeR. Elle ne saurait que lui paraître terne, ingrate, sans nul attrait. Aussi le saint fondateur a-t-il pris soin d'avertir son disciple d'avoir à s'en tenir à l'optique surnaturelle : « Faites réflexion à ce qu'écrit saint Paul : c'est Dieu qui, dans l'Église, a établi des apôtres, des prophètes, des docteurs, et vous serez persuadés que c'est lui aussi qui vous a établis... Une des marques que vous en donne le même apôtre, c'est qu'il y a divers ministères... et diverses opérations... Vous ne devez pas douter que ce soit un grand don de Dieu que la grâce qu'il vous a faite de vous charger d'instruire les enfants, de leur annoncer l'Évangile, de les élever dans l'esprit du christianisme. » Et, en logique rigoureuse, c'est encore à l'esprit de foi qu'il en appelle, en leur commentant le blason de l'institut, lorsqu'il leur adresse ces recommandations d'ordre pratique : « Le bon maître fera toute sa satisfaction, toute sa joie d'instruire sans relâche, sans distinction, sans nulle acception de personne, tous les enfants, quels qu'ils soient, ineptes, ignorants, riches ou pauvres, bien ou mal disposés, catholiques ou protestants » : programme capable en vérité de promouvoir le perfectionnement de l'éducateur autant que celui de l'élève.

IV. L'influence. — Les services que l'institut était appelé à rendre aux classes sociales les plus déshéritées devaient le pourvoir tôt ou tard d'un crédit immanquable. Il se trouva bientôt renforcé d'un triple ascendant inattendu.

1. Après la période de stagnation du XVIII^e^ siècle, l'expansion de la famille de M. de la Salle déborda les cadres primitifs, et jusqu'à enrichir d'autres sociétés similaires d'un âge postérieur. Seulement en France, dans la première moitié du XIX^e^ siècle, il n'y eut pas moins d'une douzaine de congrégations vouées à l'enseignement des garçons dont les fondateurs s'inspirèrent plus ou moins de l'esprit d'initiative, des règles ou des constitutions, du zèle averti ou des méthodes didactiques des Frères des Écoles chrétiennes. Nommons en raccourci : les Frères de la Doctrine chrétienne de Solesmes (diocèse de Cambrai), et ceux de Nancy; les Frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel (diocèse de Vannes) et ceux de Saint-Gabriel de Saint-Laurent-sur-Sèvres (diocèse de Luçon); les clercs de Saint-Viateur et les Petits Frères de Saint-Genis-Laval (diocèse de Lyon); les Frères de Marie ou Marianistes fondés à Bordeaux; les Frères des Écoles chrétiennes de la Miséricorde de Montebourg (diocèse de Coutances); les Frères de la Société de la Croix de Jésus de Ménestrel, et les Frères de la Sainte-Famille (diocèse de Belley); les Pères et Frères de Notre-Dame de Sainte-Croix dits de Saint-Joseph (diocèse du Mans); les Enfants de Marie-Immaculée de Chavagnes (diocèse de Luçon). Il n'en coûtera nullement aux vénérés novateurs d'avouer leurs emprunts : « Je ne connais rien d'aussi sage en fait de règles pour des frères instituteurs que celles de M. de la Salle », dira l'un. « Nous n'avons visé qu'à suivre autant que possible la règle des Frères des Écoles chrétiennes et

à nous servir de leur méthode d'enseignement, » diront les autres.

De plus, l'institut des Écoles chrétiennes de la Miséricorde, créé par Marie-Madeleine Postel pour l'éducation des filles de la classe populaire, adopta, sans y rien changer, les constitutions de notre saint. Dans le décret d'héroïcité des vertus de la fondatrice béatifiée par Pie X et canonisée par Pie XI, on lit en propres termes : « De même qu'il avait été divinement pourvu à l'éducation des jeunes garçons par saint Jean-Baptiste de la Salle, père des écoles chrétiennes, de même les jeunes filles ont reçu pour mère et maîtresse la servante de Dieu Marie-Madeleine Postel. »

Notons enfin que l'Irlande a ses *Christian Brothers* qui, à l'instigation du P. Rice et avec l'approbation de Pie VII (1820), vivent sous la même règle, ont adopté les mêmes armoiries, instruisent, dans 80 écoles, suivant les mêmes méthodes.

2. Le généralat glorieux et prolongé du F. Philippe (1838-1874), de ce supérieur qui, à la stupéfaction de Taine, commandait à dix mille hommes, de sa cellule aussi austère que celle du dernier des Frères, ce généralat valut à la congrégation une extension remarquable.

Le F. Philippe l'enrichit de 726 maisons en France et de 276 à l'étranger, ce qui fait un total de 1 002 fondations. A sa mort, l'impulsion se prolongea. Lors de la persécution violente de 1904 graduellement préparée depuis 1880, les religieux auxquels une législation maçonnique, sous le fallacieux prétexte d'une neutralité impossible, interdit l'enseignement dans la mère patrie, s'éloigneront la mort dans l'âme, quitte à faire bénéficier l'étranger du scandaleux ostracisme dont ils sont les victimes. Dans les 43 pays différents qui les accueillent alors, l'honorabilité de leur vie, la qualité de leur enseignement, leur souci constant de se tenir en dehors des rivalités d'ordre politique ou confessionnel leur méritent l'estime et la sympathie générales. Partout où ils passent, ils contribuent au bon renom de la France, et, à leur insu, font condamner sévèrement leurs persécuteurs.

La confiance qu'on leur témoigne hors de chez eux se prouve par cette statistique récente. En 1922, leurs écoles atteignaient le chiffre total de 824 et le nombre global de leurs élèves était de 210 843. L'Europe avait 427 écoles et 91 905 élèves. L'Asie, 54 écoles et 21 775 élèves. L'Afrique 55 écoles et 15 131 élèves. L'Amérique, 282 écoles et 81 095 élèves. L'Australasie, 5 écoles et 937 élèves.

Malheureusement, en raison des difficultés actuelles du recrutement français, le nombre s'accroît des établissements qui n'ont plus de maîtres de nationalité française, et où les pays rivaux s'empressent de remédier à la carence à l'aide de leurs ressortissants. Il en résulte que l'influence française, laborieusement introduite et maintenue par les Frères, est en passe de péricliter au profit d'étrangers que le sectarisme n'aveugle pas. Si l'on excepte en effet la Belgique et le Canada où les religieux luttent avec succès contre l'invasion de la langue anglaise ou flamande, la société ne compte plus que 276 écoles où le personnel enseignant soit en majorité français. Elles se répartissent de la sorte :

1° Colonies et pays de protectorat ou de mandat français : Algérie, la Réunion, Madagascar, Indochine, Tunisie, Syrie;

2° Europe : Bulgarie, Grèce, Angleterre, Belgique, Pays-Bas, Suisse, Monaco, Italie, Espagne et îles Canaries;

3° Levant : Turquie, Palestine, Égypte;

4° Moyen et Extrême Orient : Ile Maurice, Malacca, Rangoon, Taiping, Ipoh, Hong-Kong;

5° Amérique du Sud et Amérique centrale : Chili, Argentine, Bolivie, Brésil, Équateur, Colombie, Pérou, Vénézuéla, Panama, Nicaragua;

6° Amérique du Nord : Mexique, États-Unis (nouveau Mexique, Louisiane, Cuba), Canada.

Devant la gravité du péril, les Frères ne pouvaient manquer de s'alarmer. Récemment, ils sollicitèrent des pouvoirs publics l'autorisation de se recruter d'office au titre « d'institut *missionnaire* des Frères des Écoles chrétiennes » : éloignés sans raison des écoles de France, ils pourraient du moins continuer à se dévouer à l'expansion française à l'étranger. Noble vengeance dont seuls peuvent se montrer capables d'authentiques disciples du Christ.

3. En maintes circonstances, les services rendus par la famille de saint Jean-Baptiste de la Salle à la cause religieuse et patriotique furent exaltés par des voix autorisées et d'autant plus qualifiées qu'elles émanaient parfois d'adversaires irréductibles de l'enseignement congréganiste. Il nous plaît en terminant d'en réunir une gerbe lumineuse capable d'illustrer, à sa manière, l'influence des Frères.

« Je ne m'explique pas l'espèce de fanatisme dont quelques-uns sont animés contre les Frères (Napoléon Ier). — Je voudrais voir les Frères dans toutes les villes (Guizot). — Et moi dans tous les villages (Thiers). — Les Frères ne se sont pas contentés d'appliquer les programmes de l'Université; ils les ont parfois devancés (F. Buisson). — J'ai trouvé parmi les Frères des chimistes, des mathématiciens, des géographes, des grammairiens, des comptables remarquables, des dessinateurs prodigieusement distingués, et je n'oublierai jamais un homme de lettres fort modeste que les académiciens auraient salué avec respect s'ils n'eussent ignoré son existence (Général Ambert). — Personne mieux que les Frères ne sert ici [en Égypte] les intérêts de la patrie française. Ceux qui le contestent sont aveuglés par la passion et ne se doutent pas des conséquences fâcheuses que peut avoir, au point de vue national, la campagne qu'ils mènent contre votre institution admirable (Toussaint Suzzarini, fondateur de l'*Alliance française* en Égypte). — Les fondations de Jean-Baptiste de la Salle ont droit à l'estime et à la reconnaissance des amis de l'instruction (Compayré). — Je ne crois pas que l'œuvre des Frères à l'étranger compte un seul adversaire (le comte d'Haussonville). » Là-dessus l'académicien cite Gambetta, Waddington, Barthélemy Saint-Hilaire, de Freycinet, Flourens, Goblet, rendant hommage, avec une touchante unanimité, « au dévouement patriotique avec lequel les Frères ont toujours poursuivi la propagation de la langue française dans les pays où ils sont établis. »

J. Herment, *Histoire de l'institut des Frères des Écoles chrétiennes*, Namur, 1922; Mgr Chassagnon, *Lettres à un jeune homme sur l'institut des Frères...*, Paris, 1900-1912; *Les Frères des Écoles...* Coll. *Les ordres religieux*, Paris, 1924; J. Herment, *Manuel d'histoire de la pédagogie*, Gembloux, 1923; Mgr Grente, *Une mission dans le Levant*, Paris, 1923; *Vue panoramique sur l'institut des Frères...*, Paris, 1923; M. Barrès, *Rapport sur le projet tendant à autoriser l'institut missionnaire des Frères...*, Paris, 1923; G. Goyau, *Pionniers de la plus grande France*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1923; P. Lamour, *L'influence française en Turquie et les Frères...*, dans la *Revue politique et parlementaire*, 10 novembre 1923; *Un religieux éducateur, le Frère Auguste-Hubert*, directeur du Pensionnat de Passy-Froyennes, Paris.

Élie Maire.

3. ÉCOLES DE MUSIQUE RELIGIEUSE.

— I. Les temps anciens. — Il semble que le premier établissement qui ait été effectivement consacré à l'étude et à l'enseignement de la mélodie liturgique ait été la célèbre *Scola cantorum* fondée ou organisée, à Rome, par le pape saint Grégoire Ier (Grégoire le

Grand). Jusqu'à lui, si l'enseignement de la musique fait partie des cycles d'études légués par la tradition antique, c'est à ce seul titre qu'elle trouve place dans les *scolæ lectorum* ou écoles de clercs, près des cathédrales ou autres églises importantes. Mais, à partir du règne de ce pontife, et plus particulièrement après qu'il eut déchargé les diacres du soin du chant (c'est-à-dire après 595), apparaît un groupement spécialement chargé et d'assurer le service musical des basiliques pontificales, et de se consacrer à l'enseignement de son répertoire. La base du recrutement de la *Scola cantorum* romaine était un choix fait parmi les enfants des écoles, d'après leurs dispositions vocales et leur habileté dans le chant; admis comme pensionnaires, ils étaient ensuite attachés comme « cubiculaires » à la Chambre pontificale; les enfants des familles nobles, sans être tenus à la pension commune, passaient directement cubiculaires. Les uns et les autres recevaient l'instruction complète des « sept arts libéraux », qui forment le *trivium* et le *quadrivium*. A ces élèves, quand le pape le jugeait bon, étaient conférés les ordres mineurs jusqu'au sous-diaconat compris. A une certaine époque, et dès le VII^e^ siècle, un orphelinat fut adjoint à la *Scola cantorum*, peut-être à cause de la difficulté du recrutement. Les enfants chanteurs, une vingtaine, étaient sous la direction de quatre *paraphonistes* (ou chefs de chant), sous-diacres, au-dessus desquels était le *primicier*, directeur de toute l'école, et lui-même soumis à l'abbé des moines qui desservaient la basilique de Saint-Pierre ou celle du Latran. A diverses reprises sont mentionnés, aux VII^e^ et VIII^e^ siècles, des noms de chefs ou de chantres de la *Scola* romaine, soit compositeurs qui enrichirent le répertoire grégorien, en particulier pour les répons des matines de la semaine sainte, soit directeurs et exécutants qui vinrent en Gaule implanter ce même répertoire. Voir GRÉGORIEN (CHANT). Plusieurs papes avaient été élèves de la *Scola cantorum*, entre autres saint Serge I^er^, saint Grégoire II, Étienne III, saint Paul I^er^, saint Léon III, saint Serge III, saint Léon IV.

C'est sur le modèle de cette école romaine que furent créées, peu à peu, d'autres scolas de chanteurs dans les églises occidentales. Les plus célèbres, du VIII^e^ siècle au XI^e^, constituèrent elles-mêmes des centres importants, pour l'enseignement musical, la composition de pièces nouvelles, les perfectionnements apportés à la notation. Citons en particulier l'école de Metz, celle de Saint-Gall, sa rivale, celles de Reims et de Chartres (sorties de l'école messine), celle de Limoges. L'influence de chacune de ces écoles rayonna au loin : par exemple, la zone jusqu'où s'étendit l'enseignement messin directement comprend l'est et le nord de la France, les pays belges, la région rhénane et la Bavière; l'école aquitaine de Limoges fit loi jusqu'en Espagne, etc.

L'importance de ces écoles diminua lorsque le répertoire proprement liturgique eut été définitivement constitué. Leur influence passa alors aux centres où se développait la musique nouvelle, mesurée et polyphonique; du XII^e^ siècle au début du XIV^e^ siècle, ce fut la naissance de l'école parisienne, qui, partie du cloître de Notre-Dame, rayonna bientôt sur toute la France. Au XV^e^ siècle, l'enseignement de l'école de Cambrai fut fameux et forma l'art de la polyphonie vocale, connu sous le nom de franco-belge (que d'aucuns surnomment flamand ou bourguignon). Depuis cette époque, chaque chapelle (voir ce mot) importante constituait elle-même un centre d'enseignement, habituellement conforme à ce qui était reçu dans l'ensemble de la même nation. Le sens large du mot « école » désigna alors un tel ensemble d'habitudes et d'aspirations : c'est ainsi que l'on entend l'école romaine et l'école vénitienne du XVI^e^ siècle, pour la polyphonie sacrée; l'école parisienne d'orgue, au XVII^e^ siècle; les écoles espagnole, anglaise, allemande, etc.

II. L'ÉPOQUE MODERNE. — Les anciennes chapelles et maîtrises, tombées peu à peu en décadence ou ruinées par les révolutions, l'art religieux périclita de plus en plus. La première moitié du XIX^e^ siècle marque le point le plus bas de cet oubli des traditions et de l'enseignement spécial de la musique religieuse et de son répertoire : à de rares exceptions près, les musiciens d'église sortaient des « conservatoires » de musique profane ou étaient, avant tout, compositeurs aussi bien que chanteurs, musiciens de théâtre. Aussi, plusieurs esprits critiques sentirent le besoin de remonter la pente et de créer des centres d'enseignement musical religieux. Le mouvement partit de France, avec Choron, vers 1820, dont l'école fondée par lui à Paris subsista une dizaine d'années; il fut repris par Niedermeyer (v. ce nom), qui réussit, en 1855, à établir une école de musique religieuse, officiellement reconnue par l'État et qui, avec des alternatives diverses, subsiste toujours, et a produit des maîtres fameux. En Belgique, le congrès de Malines, en 1860, détermina le grand organiste Lemmens à créer une école qui fut ensuite connue sous son nom, et tient dans ce pays une place importante. Nous avons déjà mentionné les origines de l'école allemande de Ratisbonne, la plus importante de toutes, à partir de 1868 (voir CÉCILE). L'ensemble du mouvement de restauration de la musique d'église déterminait la fondation à Paris, en 1896, de la célèbre *Schola Cantorum* qui relevait le vieux titre illustré par saint Grégoire le Grand, et qui, établie sous l'inspiration de Mgr Perruchot, par le maître Al. Guilmant, par Ch. Bordes et V. d'Indy (ceux-ci élèves de C. Franck; voir tous ces noms), posait comme suit la « charte » de rénovation de la musique religieuse et de son enseignement :

« 1. L'étude et la propagande du chant grégorien restauré par les bénédictins ;

« 2. La remise en honneur du répertoire dit palestrinien ;

« 3. La création d'une musique religieuse moderne, respectueuse des prescriptions et des formes de la liturgie ;

« 4. L'amélioration du répertoire des organistes, selon la même orientation. »

La part d'influence de la *Schola Cantorum* de Paris, louée en 1904 par Pie X dans un bref spécial, a été considérable en France (et même à l'étranger). En dehors de ses très nombreux élèves directs, elle a été l'inspiratrice de la fondation de nombreuses scolas d'exécution, et d'écoles locales ou régionales, dont certaines, telle l'école Saint-Grégoire de Caen, sont reconnues comme ses filiales.

Le même plan et les mêmes principes d'inspiration ont amené la fondation, à Rome, d'une École pontificale supérieure de musique sacrée, créée par le R. P. de Santi sous l'influence de l'Association italienne de Sainte-Cécile (voir CÉCILE).

Enfin, on peut mentionner, comme se rapportant plus spécialement à l'une des branches de la musique sacrée, les « instituts grégoriens » de New-York, et de Paris, de fondation récente.

Mais il convient de donner une place d'honneur, dans les enseignements locaux, à la célèbre « maîtrise » de la cathédrale de Dijon, qui, sous la direction constante et énergique de Mgr Moissenet, constitue effectivement, depuis trente ans, une véritable école-type de ce qu'étaient autrefois les anciennes scolas et chapelles, seule actuellement en France qui présente la même organisation et la même méthode.

Voir aussi, avec les articles ici cités, CHANTRE, MUSIQUE RELIGIEUSE, et ceux auxquels on renvoie dans ces deux derniers.

A. GASTOUÉ.

4. ÉCOLES D'ORIENT (ŒUVRE DES). — L'Œuvre des Écoles d'Orient (on dit aussi l'Œuvre d'Orient) fut fondée, à Paris, en 1856, sous l'initiative des notabilités ecclésiastiques et laïques les plus réputées : M. Étienne, supérieur général des lazaristes; le P. de Ravignan; le P. Pététot, supérieur général de l'Oratoire; l'abbé Lavigerie, qui fut son premier directeur; Charles de Montalembert; le mathématicien Cauchy; le peintre Hippolyte Flandrin; Charles Lenormant, etc.

Son but général est de régénérer et de ramener au catholicisme ce cher Orient, berceau de l'Église et patrie du Sauveur. Elle vient en aide, par les subsides qu'elle leur procure, à tous les missionnaires établis dans le Levant. La Terre sainte est comme le centre de cet immense apostolat qui envisage les chrétiens dissidents de l'Empire ottoman et aussi les cent trente millions de chrétiens dissidents des pays slaves.

L'Œuvre d'Orient n'a pas cessé de travailler à cette Union des Églises qui est l'un des grands soucis de la catholicité. Par les recettes que rassemblent ses comités diocésains en France et ailleurs, elle a soutenu les soixante-dix congrégations latines présentes dans le Proche-Orient, avec leurs séminaires, leurs établissements d'assistance et leurs écoles. Le résultat financier de l'exercice 1923 lui a permis de distribuer près de douze cent mille francs. Depuis 1856, elle a pu consacrer à cet apostolat la somme globale de trente millions de francs. On peut dire sans exagération qu'elle a bien mérité de l'Église et de la France : de celle-ci, dont elle a répandu la langue et l'influence; de celle-là, vers laquelle elle a dirigé les regards de tant de schismatiques de bonne foi.

J. BRICOUT.

ÉCONOMIE SOCIALE ET POLITIQUE. — Étymologiquement parlant, « économie » veut dire ordre de la maison, de la famille, et dans ce sens nous l'appelons aujourd'hui et à bon droit l'économie domestique. Étendue à l'ordre dans la cité et dans l'État, elle s'appelle économie sociale ou politique. Mais ces deux mots « sociale » et « politique » ont bien vite cessé d'être équivalents, et généralement on donne le nom d'économie sociale à l'organisation de tous les éléments de la société, réservant celui d'économie politique à l'organisation des seuls éléments matériels et de la production des richesses d'un pays.

Nous suivrons ici cette distinction, non seulement pour plus de clarté, mais parce qu'elle nous paraît répondre aussi à une division du travail qui s'opère de plus en plus parmi les sciences sociales.

I. L'ÉCONOMIE SOCIALE est donc la science de l'organisation des sociétés.

On trouvera aux mots ÉTAT, FAMILLE, CATHOLICISME SOCIAL une étude plus développée des éléments principaux de la société. Nous nous contenterons donc ici d'un court résumé, pour donner un peu plus de détails sur les méthodes sociologiques et sur le difficile problème de l'union du moral et du social.

1. L'homme vit en société, et il y vit d'autorité, de liberté, de vérité, de science, de justice, de pain, de vertu, de religion. C'est ce que l'on appelle aussi l'ordre politique, l'ordre juridique, l'ordre économique, l'ordre religieux, dont l'ensemble constitue l'ordre social, et qui est l'objet de l'économie sociale.

L'économie sociale étudie d'abord l'*origine* de la société qui n'est pas, comme l'a prétendu Rousseau, la volonté libre de l'homme et le résultat d'un contrat, ni, comme le veulent Spencer, Espinas et Durkheim, l'effet de forces immanentes de la matière en évolution, mais bien la loi naturelle et donc Dieu. Non certes que Dieu en ait réglé tous les détails, mais il en a posé les fondements et le Christ les a ensuite solidifiés et comme consacrés. Mais, en « divinisant» la société, il y avait danger d'absorber en elle l'homme, et c'est sur cet écueil que tant de panthéistes se sont brisés. Le droit chrétien l'évita en revendiquant en même temps l'éminente et inaliénable dignité de la personne humaine.

La société est encore un *organisme* dont les organes vivent aussi de leur vie propre, et non un mécanisme ne laissant ni initiative ni vie personnelle.

Dans cette société, s'épanouissent la famille qui lui est antérieure, la commune, la province, les associations professionnelles.

Au-dessus d'elle apparaissent l'Église, vaste société des âmes chrétiennes, et la Société des Nations : celle-là poursuivant la fin surnaturelle de l'homme, celle-ci essayant péniblement de fonder les rapports des nations, non sur l'intérêt, la force ou le succès, mais sur le bien commun des peuples, auquel tous doivent collaborer dans le respect de leur autonomie légitime, en faisant régner les règles fondamentales de la justice et de la charité.

Tel est en raccourci le vaste champ de l'économie sociale.

2. *Les méthodes.* — Toutes les écoles modernes prennent pour point de départ l'observation des faits sociaux. Le règne des utopistes est fini, de Thomas Morus et de Campanella à Auguste Comte, en passant par Hobbes, Spinoza, Locke et J.-J. Rousseau. Nul ne demande plus aux lois générales de la nature humaine et à un droit naturel mal entendu le secret de l'organisation sociale. Mais la manière d'utiliser la méthode d'observation devait engendrer des écoles différentes. Parcourons rapidement les principales.

a) En France, c'est *Le Play*, qui, réagissant contre l'apriorisme des anciens sociologues, fonda l'observation monographique. Considérant que la société ne commence qu'avec le groupe, que la famille est le groupe le plus simple au profit duquel fonctionne tout l'organisme social, et enfin que la famille ouvrière présente la forme la plus élémentaire de l'existence, il publia, après de longues années de voyages et d'observations, son livre *Les ouvriers européens* (1855). C'était un essai de génie, mais un essai seulement et nécessairement incomplet. Il appartint à l'un de ses disciples, l'*abbé de Tourville*, de compléter la méthode par sa *nomenclature sociale* ou classification des faits sociaux, qui comprend 25 grandes classes de faits, subdivisés en 326 éléments. Lieu, travail, propriété foncière, biens meubles, salaire, épargne, organisation intérieure de la famille, patronage, commerce, culture intellectuelle, religion, voisinage, corporations, commune, cité, État, en sont les plus essentiels.

b) Sans rejeter cette technique, *Tarde* y ajouta la préoccupation psychologique pour atteindre les sociétés à l'intérieur et pas seulement à l'extérieur; pour lui la sociologie est une psychologie.

Comme le remarque justement Pierre Méline, « après de tels travaux, ni on ne pourra déduire simplement les lois sociales d'une psychologie banale et préconçue... sans observer à aucun moment les réalités extérieures, ni on ne pourra observer ces réalités comme des choses, sans se souvenir aussitôt qu'on a devant soi des actes, des désirs, des jugements humains variés et variables. » *Le travail sociologique*, p. 99.

c) Nous arrivons à l'école célèbre de *Durkheim*, qui a encore tant de partisans dans les Universités. Il veut « étendre à la conduite humaine le rationalisme scientifique... Les faits sociaux sont des *choses* et doivent être traités comme telles... La méthode demande qu'on la délivre du postulat anthropocen-

trique qui, ici comme ailleurs, barre la route au progrès. Elle ne prononcera plus de jugements de valeur, mais des jugements de réalité. »

La société est un être spécial, ayant sa valeur propre, distincte des individus. Son influence est toute-puissante. C'est d'elle que nous tenons tout. Tout ? Même l'idéal et la morale ? Oui. Chose curieuse! Durkheim voulait s'enfermer dans la science pure sans aucun contact avec la métaphysique, et voilà qu'il veut donner à la science sociale le rôle de la morale qu'il prétend être créée par elle.

Dieu, ce serait de la métaphysique : écartons-le. La société, elle, peut créer une morale et une morale qui oblige; car elle est autonome, puisque la société c'est nous, et elle est transcendante et donc commande le respect.

On le sent bien, Durkheim crée cette personnalité outrancière de la Société, par peur d'une autre plus auguste. Pour éviter la prétendue humiliation de s'incliner devant Dieu fondement de la morale, il accepte la réelle humiliation d'obéir à la Société évoluant sous la poussée des forces inférieures, et après avoir dit que la science était uniquement descriptive et non normative, il va lui demander des règles de vie!

d) Un éminent sociologue, trop tôt ravi à la science, *Paul Bureau*, professeur à l'Institut catholique de Paris, a essayé d'utiliser loyalement ces méthodes d'observation pure selon le concept moderne de la science. Il a résumé dans un remarquable ouvrage, *Introduction à la méthode sociologique*, le résultat de trente années d'études et de recherches parfois angoissantes, puisqu'il redoutait par-dessus tout de briser en lui l'unité du croyant et du savant.

Attaché depuis longtemps à l'École de la science sociale (abbé de Tourville et Demolins), il avait reconnu que le *lieu* où l'on vit et le *travail* que l'on fait sont les deux éléments essentiels — admis de tous, croyants et incroyants — qui concourent à la formation de la vie sociale. Mais il aboutissait ainsi à un matérialisme social plus ou moins inconscient, et c'était son désespoir. Il remarqua que « l'activité psychique où se mêlent quantité de désirs, de croyances, de doctrines et de sentiments très divers, » était aussi un troisième fait social qui, influencé sans doute par les deux autres, réagissait à son tour sur eux, et qui peut être observé, analysé, comparé, aussi bien que les configurations géographiques et les organisations d'outillage et d'atelier. Il aboutissait ainsi, et sans quitter le terrain scientifique, « à une conception sociologique nettement spiritualiste, à une sociologie de la liberté. » Notre activité spirituelle insérée dans la matière en subit sans doute les pressions et les mécanismes, mais elle aussi y exerce ses pressions d'un ordre supérieur. Ainsi fidèle à la science, Paul Bureau reconnaissait qu'il y a une physique sociale, et aussi un art social, fruit de toutes les observations des faits sociaux.

Un savant sociologue peut donc faire connaître — et c'est sa tâche positive — les conditions de la stabilité du mariage, du relèvement de la natalité, de la diminution de l'alcoolisme, etc. *A fortiori*, peut-il montrer — et c'est sa tâche négative — l'importance de certaines lois morales, en exposant les lamentables résultats de leur violation.

Tout cela ce sont des faits, c'est ce qui est. Mais ce qui doit ou devrait être ? Devant cette question, Paul Bureau s'arrête et se tait, afin d'être plus fidèle au concept moderne de la science que Durkheim lui-même.

Quelle est l'orientation la meilleure à donner à la société et à ses membres ? Où aller chercher l'autorité et le droit de la leur imposer ? Comment décider les membres de la société à se dévouer, et parfois à se sacrifier ?

De tels problèmes ont pour caractéristique que, d'une part, la science sociale, *en tant que telle*, ne peut pas, n'a pas le droit de les résoudre, mais, d'autre part, qu'il faut à tout prix qu'ils soient résolus, si l'on veut que la société vive. Et ainsi non seulement la sociologie, même scientifique, ne parle plus d'Inconnaissable et encore moins d'Inexistant, non seulement elle n'élimine pas la métaphysique et la morale, mais elle en fait apercevoir d'une façon saisissante l'urgente nécessité. Enfin: par surcroît, elle rend à ces deux disciplines supérieures d'inappréciables services, en accumulant pour elles de précieux documents dont elles pourront faire leur profit — et qui parfois la conditionnent. Bref, comme le dit Paul Bureau en terminant son livre, il apparaît nettement que « des études sociologiques méthodiquement conduites fournissent à l'apologétique spiritualiste et religieuse un admirable point d'appui. »

e) Ceci posé, et cet hommage rendu à la science sociale et à ceux qui s'efforcent de la construire, nul ne contestera aux *Catholiques sociaux* et aux réformateurs chrétiens la légitimité de l'attitude quelque peu différente qu'ils ont prise. Eux aussi commencent par l'étude scientifique et scrupuleuse des faits sociaux et économiques; mais faisant de « la science pour l'action », et pressés d'arracher l'ordre social et la classe ouvrière aux abus et aux injustices, ils se hâtent d'appliquer les remèdes que leur fournit une religion qui a fait ses preuves, et à qui — personne ne le peut nier — l'on doit en grande partie les bienfaits de la civilisation.

II. L'ÉCONOMIE POLITIQUE est une partie de l'économie sociale.

1. Quand on veut montrer nettement ses rapports nécessaires avec l'ordre social, on la *définit :* « La science des relations humaines et donc personnelles qui dérivent pour nous de notre besoin des choses et de notre usage des richesses. » Vialatoux, *Semaine sociale de Strasbourg*. Quand on veut mettre mieux l'accent sur son objet propre et sur la relative autonomie avec laquelle elle l'étudie, on dit qu'elle est l'étude des faits, des moyens et des lois de la production des richesses, dans tel cadre social donné et sans faire abstraction de l'homme et de la société. Elle tient ainsi le milieu entre l'ancienne économie matérialiste orthodoxe qui ignore la loi morale, et une économie qui recevrait *a priori toutes* ses directives de la morale et serait commandée par elle. Le P. Fallon la définit : « La science qui a pour objet les lois générales de la production, de la répartition, de la circulation et de la consommation des biens, dans leurs rapports avec l'ordre social. »

Les traités d'économie politique se *divisent* généralement en quatre parties : la production, la répartition, la circulation, la consommation (Voir ces mots). La 1re partie étudie la nature, le travail et le capital, et le régime économique où jouent ces trois agents de la production. La 2e partie étudie la propriété privée, ses droits, ses devoirs, ses adversaires; le salaire et le salariat, l'organisation du travail. La 3e partie étudie l'échange, la monnaie, le crédit, les banques, le commerce. La 4e partie étudie ce qui a rapport à l'utilisation des biens, épargne, luxe, impôts. On y fait rentrer aussi l'histoire des doctrines et des régimes économiques, la législation protectrice du travail. Comme la plupart de ces questions seront traitées dans ce Dictionnaire, nous y renvoyons le lecteur.

2. Relativement aux *méthodes* de l'économie politique, nous pourrions faire les mêmes réflexions que nous avons faites plus haut à propos de l'économie sociale.

Si l'économiste veut faire de la science pure, — et il en a le droit, — car, comme le dit M. C. Bodin, « il

y a une science économique dominant la contingence des faits, des institutions et des tendances, s'imposant à tous, et qu'il faut constituer ou plutôt achever, » *Revue d'économie politique*, 1920, p. 22-40, — il ne devra pas oublier que si la science est autonome, elle reste subordonnée à la science sociale et à la morale; que s'il y a une économie, il y a une métaéconomie, comme il y a une physique et une métaphysique; enfin, que la lamentable expérience de l'économie politique, dite orthodoxe, du XIXe siècle doit lui prouver à quelles erreurs et à quels abominables abus aboutit une science économique séparatiste.

Mais, d'autre part, si les réformateurs veulent, avant tout, agir sur le milieu économique défectueux, s'ils veulent faire, comme ils disent avec raison, « de la science pour l'action », ils se défieront de tout apriorisme vague et décevant.

Ils commenceront par étudier les faits. Les catholiques sociaux ont toujours voulu, pour éviter l'écueil, pratiquer cette méthode. M. Eugène Duthoit, président des semaines sociales de France, l'a expliqué récemment en termes des plus heureux : « Tout en s'efforçant de se pénétrer chaque jour un peu mieux de ce qu'enseigne le catholicisme au point de vue social, le catholique social se garde bien de déduire de son symbole une économie politique. Il observe, il classe les faits du temps présent, avec l'unique souci d'une pleine objectivité scientifique... Recherches historiques, géographiques, psycho-physiologiques, enquêtes, statistiques, monographies, il pratique volontiers tous ces procédés d'observation. » *Vie économique et catholicisme, Préface*, Paris, 1924.

Ce n'est qu'après, que l'économiste catholique demandera « audience à l'Église, interprète infaillible de la morale et du droit naturel », et recevra d'elle « les principes dont l'observance rendra possible la correction des abus et la restauration de l'ordre social. » *Ibid.*, p. XI. On ne pouvait mieux expliquer l'union de l'économique et du moral.

ÉCONOMIE SOCIALE. — Œuvres de Le Play, de De Tourville, de Demolins; Schwalm, *Leçons de philosophie sociale*, Paris, 1912; Six, *Pages de sociologie chrétienne*, Lille, 1909; Vermesch, *Manuel social*, Paris, 1923; Pesch, *La question ouvrière et les principes fondamentaux de la sociologie chrétienne*, Louvain, 1893; Paul Bureau, *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, 1923; *Année sociologique*, Paris; Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Paris, 1923; Fallon, *Cours d'économie sociale*; P. Antoine, *Cours d'économie sociale*.

ÉCONOMIE POLITIQUE. — Liberatore, *Principes d'économie politique;* Brants, *Les grandes lignes de l'économie politique;* Gide, *Cours d'économie politique;* Truchy, *Cours d'économie politique*, Paris, 1921.

Paul SIX.

ÉCRITURE DIRECTE. — On entend par *Écriture directe* une écriture qui est produite sans l'action visible d'une personne présente. Elle serait due à une force cachée, fluidique ou autre. Cette force, selon la doctrine spirite, serait mise en jeu par un esprit désincarné.

I. — William Crookes raconte quelques expériences d'écriture directe auxquelles il aurait pris part. La première eut lieu avec le concours de Miss Kate Fox, une des célèbres sœurs Fox d'Amérique. « J'étais assis, raconte-t-il, auprès du médium Miss Fox. Il n'y avait d'autres personnes présentes que ma femme et une dame de nos parents, et je tenais les deux mains du médium dans une des miennes, pendant que ses pieds étaient sur les miens. Du papier était devant nous sur la table, et ma main libre tenait un crayon. Une main lumineuse descendit du plafond de la chambre et, après avoir plané près de moi pendant quelques secondes, elle prit le crayon dans ma main, écrivit rapidement sur une feuille de papier, rejeta le crayon, et ensuite s'éleva au-dessus de nos têtes et se perdit peu à peu dans l'obscurité. »

Dans la seconde expérience, il avait demandé un message écrit au fameux médium Daniel Douglas Home. Avec le médium étaient présents des amis intimes. « Quelques feuilles de papier et un crayon avaient été placés au milieu de la table. Le crayon se leva sur sa pointe, s'avança vers le papier avec des sauts mal assurés, et tomba. Puis il se releva et tomba encore. Une troisième fois, il essaya, mais sans obtenir de meilleur résultat. Après ces tentatives infructueuses, une petite latte, qui se trouvait à côté sur la table, glissa vers le crayon et s'éleva à quelques pouces au-dessus de la table; le crayon se leva de nouveau et, s'étayant contre la latte, ils firent ensemble un effort pour écrire sur le papier. Après avoir essayé trois fois, la latte abandonna le crayon et revint à sa place : le crayon retomba sur le papier. » Insuccès, note William Crookes.

Une autre fois, « pendant une séance avec D. Home, la petite latte, dont j'ai déjà parlé, traversa la table pour venir à moi en pleine lumière, et me donna une communication en me frappant sur la main; j'épelais l'alphabet, et la latte me frappait aux lettres qu'il fallait. L'autre bout de la latte reposait sur la table, à une certaine distance des mains de D. Home. » *Recherches sur le spiritualisme*. Paris, s. d., p. 157, 158, 161.

Observations. — M. Charles Richet, qui cite ces expériences, ajoute : elles sont « si décisives, si éclatantes, elles ont été observées avec une telle sagacité par un savant illustre entre tous, qu'on est stupéfait de voir qu'elles n'ont pas déterminé une adhésion universelle. » *Traité de métapsychique*, 2e édit., p. 538. Nous avouons ne point partager cet enthousiasme. Il n'y a ici qu'une variété de ces cas improprement appelés actions à distance parce que, grâce à l'habileté professionnelle du metteur en scène, son action, qui s'exerce par un contact très réel, échappe aux assistants. Le médium, des amis se tiennent trop près du crayon pour que ses mouvements ne leur soient pas justement attribués. Et ce n'est pas l'appareil théâtral, auquel a recours Miss Fox, qui peut rendre confiance.

II. — De son côté, M. Charles Richet a expérimenté avec Eusapia Paladino. « Eusapia prend ma main, et tient l'index de ma main droite, de manière que mon index dépasse notablement sa petite main. Alors elle promène mon index sur du papier blanc, et la marque de mon index apparaît, comme si c'était de l'écriture avec un crayon bleu. Avec sa main gauche levée très haut en l'air, Eusapia tenait un crayon bleu qu'elle serrait convulsivement. Le phénomène se passait à la lumière d'une bougie qui était presque au contact du papier... Quatre ou cinq fois, sur des feuilles de papier blanc, le même phénomène s'est produit. Je suis *absolument sûr* que la main d'Eusapia ne touchait pas le papier, qui n'était touché que par mon index, lequel n'avait pas la plus petite trace de bleu. » *Ibid.*, p. 588-589.

Observations. — Tour de passe-passe amusant, mais pas autre chose. On est humilié pour un savant comme M. Charles Richet qu'il puisse appeler une pareille expérience « extraordinairement nette ». Si la main d'Eusapia ne touchait pas le papier (et comment affirmer qu'on en est *absolument sûr ?*) est-il, également, *absolument sûr* qu'Eusapia ne promenait pas sur la feuille blanche l'index de l'excellent docteur enduit, au fur et à mesure, d'un peu de poudre bleue?

M. Charles Richet ajoute : « A. de Rochas, avec Eusapia, a *constaté un* fait analogue. » *L'extériorisation de la motricité*, p. 140, 162. Si l'on se reporte au volume, on voit qu'il s'agit d'une *série de faits* que de Rochas raconte, dit-il expressément, d'après un compte rendu

et des notes reçues. Il n'a *rien constaté* lui-même. — Inexactitude insignifiante, dira-t-on. Nullement. Dès qu'on examine avec quelque attention le volume du Dr Richet et les ouvrages ou publications analogues, on saisit partout l'à peu près; et cependant en pareille matière on aurait droit d'exiger quelque rigueur de documentation.

III. — Mais, déclare M. Charles Richet, « il est prodigieusement exceptionnel qu'on puisse voir les mouvements spontanés du crayon non touché. » D'ordinaire, l'expérience se fait par une tout autre méthode. On enferme, entre deux planchettes qu'on lie ensemble, une ardoise avec un fragment de crayon ou de craie. On demande à l'esprit ou à la force inconnue un message, on pose une question. Au bout d'un temps plus ou moins long, on délie les planchettes et on trouve écrite sur l'ardoise la consultation sollicitée. C'est le *Slate writing*. Les revues spirites sont pleines du récit d'innombrables expériences de ce genre.

Que valent les réponses obtenues? C'est un problème qui se confond avec celui des messages spirites. (Voir Spiritisme, Messages.) Notons seulement que les revues mentionnent plus fréquemment le fait de l'expérience qu'elles ne citent les réponses données.

Mais le fait même de l'écriture? M. Charles Richet, après avoir rapporté un certain nombre de cas, conclut : « Tous ces *slate writings* sont toujours douloureusement suspects. C'est une des expériences de métapsychique dont le contrôle est le plus difficile... Il y a tant de supercheries, tant d'illusionnismes que l'écriture directe est un phénomène bien incertain encore. » *Ibid.*, p. 591-592. Il suffit que le médium ou l'expérimentateur professionnel ait eu en mains, ait touché à un moment donné, les tablettes de bois ou l'ardoise pour que la fraude soit légitimement soupçonnée. Les illusionnistes donnent des séances d'ardoises écrivantes, où il n'y a rien de supranormal ou de métapsychique. Des médiums ont imaginé d'enfermer l'ardoise ou le papier blanc avec le crayon dans une boîte, dans un tiroir. On ouvre, et on trouve des caractères tracés. La supercherie est loin d'être évitée par ce procédé.

Nota. — En tout ceci nous parlons de l'écriture directe commune. Ici comme ailleurs, tel cas peut se présenter qui manifeste l'intervention de l'Esprit mauvais.

IV. — De l'écriture directe il convient de distinguer l'écriture *automatique*. Dans celle-ci, le médium, tenant en main un crayon, couvre fiévreusement d'écriture une feuille, des feuilles de papier. Il ne sait pas ou prétend ne pas savoir ce qu'il a écrit. Mais c'est sa main qui tient le crayon. Inutile de faire appel à un agent extérieur. L'inconscient ou le subsconscient suffit à rendre compte du phénomène. Ce n'est qu'un renforcement du cas banal où nous écrivons en pensant à autre chose.

De nos jours, dans les réunions de clairvoyance, est en vogue un procédé nommé *Ouidja*. Le médium est assis devant une table qui porte, inscrits, sur un grand carré de papier, les lettres de l'alphabet et les chiffres. Sur la table est placée une soucoupe renversée, à laquelle est attaché un indice de papier ou de bois. On adresse une question au médium. Celui-ci se recueille, pose la main sur la soucoupe. Au bout d'un instant, la soucoupe se met en mouvement, et s'arrête, l'indice en avant, en face de certaines lettres. Les lettres forment la réponse demandée. Dans d'autres expériences, le crayon de la soucoupe écrit directement sur une feuille de papier.

Écriture automatique, dans le cas où la main du médium touche la soucoupe et où le médium est vraiment en transe. Écriture directe, s'il était établi que la soucoupe se met en mouvement sans aucun contact matériel du médium : mais cela a-t-il jamais été établi? Le plus souvent, supercherie grossière : l'agent apparaît conduire très consciemment la soucoupe, et n'être nullement entraîné par son mouvement.

Charles Richet, *Traité de Métapsychique*, 2e édit., Paris, 1923, p. 585-592.

Lucien Roure.

ÉCRIVAINS ET LECTEURS. — On trouvera dans ce dictionnaire bien d'autres pages qui se rapportent, directement ou non, aux devoirs des écrivains et des lecteurs : Bibliothèques, Critique, Index, Livres, Moralité publique, Presse, etc. La question est complexe et souverainement pratique. On se bornera ici, à quelques réflexions générales.

A-t-on le droit — je me place au point de vue moral — de tout écrire, le droit de tout lire?

I. On n'a pas le droit de tout écrire. — Pour revendiquer un tel droit, il faudrait se moquer ou n'avoir nul souci du vrai et du bien, prétendre que le plaisir ou la fantaisie suffit à tout légitimer. A ceux qui pensent de la sorte, on devrait tout d'abord démontrer l'existence d'une loi morale souveraine. Mais nous nous adressons présentement à des écrivains — la même remarque s'applique aux lecteurs dont il sera question ensuite — qui admettent la souveraineté du devoir.

Il est défendu de rien écrire qui, normalement, ébranle ou ruine la santé intellectuelle, morale, religieuse, des lecteurs. Sans doute, un auteur n'est pas tenu d'écrire uniquement pour des enfants ou des jeunes filles, et, sans l'approuver jamais, il peut, sous certaines conditions, exposer ce qui lui apparaît et ce qui est réellement erreur ou vice. Mais ses intentions devront être suffisamment manifestées et une certaine réserve s'imposera toujours à lui. Que d'esprits ont été faussés et que de cœurs pervertis par de trop intéressants étalages d'opinions erronées et de tableaux grossiers ou inconvenants!

N'oublions jamais que le maître, que l'écrivain encourt une grave responsabilité morale à l'égard de ses élèves, de ses lecteurs. *Le Disciple* de M. Paul Bourget le rappelait naguère, et rien n'est venu infirmer la thèse de l'illustre romancier. Gœthe répondait à un évêque anglican qui s'était permis quelque remontrance au sujet, je crois, de *Werther* : « De quel droit, s'il vous plaît, défendez-vous à un écrivain de génie de produire un ouvrage qui, mal interprété par quelques esprits bornés, délivrera tout au plus le monde d'une douzaine ou deux de véritables imbéciles ou monomanes qui n'avaient rien de mieux à faire que de se brûler la cervelle? » Pareille attitude ne surprend pas chez Gœthe, elle n'en est pas plus justifiable. Combien plus humaine et plus morale est celle de Sixte, le maître de Robert Greslou, dans l'ouvrage de M. Bourget : « Il sentait comme une créance de ce malheureux sur lui... Un maître est uni à l'âme qu'il a dirigée, même s'il n'a pas voulu cette direction. »

L'*idée* est une *force*, et chacun est à même de constater que la littérature irréligieuse, immorale, légère cause de terribles ravages. Ce que M. l'abbé Louis Bethléem écrivait de *la littérature ennemie de la famille*, Paris, 1923, est également vrai de la littérature ennemie de la religion et des institutions sociales.

Est-il besoin d'ajouter que, pour être intéressant et se faire lire, il n'est pas nécessaire de faire grande place aux blasphèmes et aux turpitudes? Qu'on se souvienne de Bourget, de Bazin surtout et de bien d'autres, dont la renommée est aussi solidement assurée que honnêtement acquise.

II. On n'a pas le droit de tout lire. — Il est à peine utile d'énoncer une telle proposition après ce qui vient d'être dit des auteurs. Et cependant, que d'hommes, que de femmes et de jeunes filles, que d'adolescents, même chrétiens ou chrétiennes, qui agissent comme si elle était contestable? On voit de

jeunes ouvrières, de jeunes collégiens occupés à lire la *Vie de Jésus* de Renan, *La garçonne*, *Aphrodite*, d'autres horreurs.

Il faut se tenir au courant, déclare-t-on sur un ton qui n'admet pas de réplique : on a l'air trop bête sans cela. Ou encore : Cela ne me fait rien. Comme si l'on devait rougir de se tenir propre ou de veiller sur sa foi ! Comme si toute idée, toute image, déposée dans le cerveau ou dans l'esprit, n'y travaillait pas en secret et ne devait pas ressusciter un jour pour notre profit ou à notre grand dommage !

Un chrétien, une chrétienne ne doit pas se procurer et ouvrir un livre ou un périodique sans s'être informé, au préalable, auprès d'un homme compétent et sage ou dans une revue sérieuse (la *Revue des lectures*, et autres de ce genre) de la valeur morale et religieuse de la publication qu'il se propose de lire. Quelle imprudence et quelle sottise de vouloir être des premiers à dévorer les nouveautés de la librairie ! Quelle imprudence et quelle sottise, aussi, de se fier aveuglément aux titres des ouvrages et même au bon renom des auteurs ! Une mère chrétienne, ainsi trompée par les apparences, n'avait-elle pas acheté pour sa fille *Suzanne* le roman de M. Léon Daudet, qui porte ce titre et qui n'est guère édifiant ?

En vérité, les croyants et les gens qui se respectent devraient, en matière grave, se comporter avec moins de légèreté. Il serait bon, par ailleurs, que ceux qui ont charge d'âmes, les curés, les confesseurs, les directeurs de consciences fussent à même de donner, à cet égard, des indications éclairées et précises. L'ouvrage de M. l'abbé Bethléem : *Romans à lire et romans à proscrire*, et les revues analogues à celle qui a été mentionnée plus haut, seraient pour eux des guides précieux.

Mgr Besson, *Le Décalogue*, nouvelle édition, Paris, 1876, 25e conférence, *Les mauvais livres;* Léon Désers, *Nos devoirs envers nous-même*, Paris, 1910, 8e et 9e instructions, *Déformation de l'esprit par les journaux*, *Déformation de l'esprit par le roman et le théâtre*. Voici un extrait de cette dernière instruction :

« Comment les personnes qui lisent des romans, et n'ont jamais d'autre lecture, expliquent-elles leur conduite ?

« Elles disent qu'« il faut se tenir au courant de la littérature. » Elle se figurent que, cela, c'est la littérature... Elles y tiennent, si bien que pour peu qu'une de leurs amies n'ait pas lu le dernier roman, ce sont des exclamations étonnées : « Comment ! pas lu ?... Il faut le lire... » Si elles osaient, elles traiteraient leur amie d'arriérée. Leur sied-il bien, à elles, chrétiennes, de préconiser ainsi, par une vanité puérile, par un snobisme ridicule, les mauvais livres ? La morale est au-dessus de la mode. Il faut toujours se demander si la mode du vêtement ou du livre est d'accord avec elle.

« Beaucoup d'autres diront : « A moi cela ne me fait aucun mal. » Parole étrange et naïve. Tandis que ces mêmes personnes disent souvent avec une moue significative : « Tel mets ne me réussit pas. » Leur estomac est délicat. Au rebours de leur estomac, tout réussit à leur esprit ; c'est qu'il n'est pas délicat, voilà ce que cela prouve. La naïveté de cette réponse tient à ce qu'on semble croire que, si l'on a lu des récits de crimes ou d'horreurs morales sans se laisser aller à en commettre de semblables, cela démontre que la lecture n'a fait aucun effet. L'erreur est évidente. Il y a toujours eu un effet produit, celui de laisser des souvenirs malsains ; on s'accoutume à ces impressions, elles remplacent les impressions saines. L'âme en est salie : c'est un mal. Qui sait si, un jour, on ne succombera pas à une tentation plus subtile, plus séduisante que les autres, parce qu'on aura affaibli sa conscience, en l'accoutumant à ces laideurs morales ? Ce péril n'est pas chimérique.

« Voici encore un admirable motif pour s'intoxiquer : « J'ai l'âge !... » On n'a pas d'âge pour pratiquer la morale. La règle est pour le vieillard comme pour l'enfant. Sans doute, on veut dire qu'on connaît assez la vie pour n'avoir pas l'étonnement des âmes neuves. Est-ce une raison pour que le poison ne produise aucun effet ? Puis, que vont donc chercher, dans des livres malpropres, ces hommes, ces femmes, dont la vie avance, dont les cheveux blanchissent ? N'y a-t-il pas là une profanation de leur vieillesse ?

« La légitimité de certaines lectures semblera établie, pour plusieurs, parce que « si le roman a des détails un peu vifs et même fort risqués, en somme il se termine bien. » Il a la tournure habituelle des mélodrames où l'on voit au cinquième acte la punition du traître, ce qui fait toujours un sensible plaisir au public. Bien finir est excellent ; mais ce dernier mot moral est peu de chose après trois cents pages d'immoralités. Cela ne suffit pas pour immuniser le lecteur, dont l'esprit aura surtout subi l'influence pernicieuse de l'histoire qui se sera déroulée devant lui.

« En réalité, ce qu'on cherche, c'est à s'abstraire du monde réel où l'on vit, pour se jeter, par l'imagination, dans un monde où l'on sent bien qu'on ne doit pas vivre. Ce qu'on cherche — il vaut mieux le reconnaître résolument — c'est la peinture du vice... Ces hommes, ces femmes peuvent avoir, dans le détail de leur vie, une certaine tenue, le fond de leur âme manque de sérieux... »

J. Bricout.

ÉDIFICES DU CULTE, MOBILIER. —

I. Propriété des édifices du culte et du mobilier qui les garnit. — Avant la séparation, les églises se divisaient en trois catégories : 1° celles qui avaient été mises à la disposition de la nation pendant la période révolutionnaire et qui furent rendues au culte en exécution de la loi du 18 germinal an X ; 2° celles qui avaient été acquises ou construites après cette date par l'État, les départements ou les communes ; 3° celles qui avaient été acquises ou construites par les établissements publics du culte aujourd'hui supprimés, surtout par les fabriques.

Pour la première catégorie, les Chambres, fidèles à une théorie traditionelle, mais fort discutable (L. Crouzil, *Du droit des catholiques à la propriété de leurs églises*, Paris, 1905), ont statué, par l'art. 12, § 1 de la loi du 9 décembre 1905, que « les édifices qui ont été mis à la disposition de la nation et qui, en vertu de la loi du 18 germinal an X, servent à l'exercice public du culte ou au logement de leurs ministres (cathédrales, églises, chapelles, temples, synagogues, archevêchés, évêchés, presbytères, séminaires), ainsi que leurs dépendances et les objets mobiliers qui les garnissaient au moment où lesdits édifices ont été remis aux cultes, sont et demeurent propriétés de l'État, des départements et des communes. »

D'après l'article 12, § 2 de la loi de 1905, les églises acquises ou construites après le 18 germinal an X aux frais de l'État, des départements ou des communes leur appartiennent et sont assimilées à celles dont il est question dans le § 1. Les meubles garnissant ces édifices et ayant appartenu aux établissements supprimés sont devenus la propriété de l'État, des départements et des communes, s'ils n'ont pas été restitués ou revendiqués dans le délai légal (art. 1er, loi du 13 avril 1908).

Quant aux églises acquises ou construites par les établissements publics du culte, elles devaient, en tant que propriétés de ces établissements, faire l'objet d'une attribution aux associations cultuelles, conformément au titre II de la loi de 1905. Mais cette attribution n'ayant pas été faite, l'article 1er de la loi du 13 avril 1908 a totalement modifié la situation de ces églises ; il décide que « les édifices affectés au culte lors de la promulgation de la loi du 9 décembre 1905 et les meubles les garnissant deviendront la propriété des communes sur le territoire desquelles ils sont situés s'ils n'ont pas été restitués ni revendiqués dans le délai légal. » Il ne s'agit, bien entendu, dans ce texte, que des églises qui étaient la propriété des établissements ecclésiastiques supprimés.

II. Droit d'occupant. — L'art. 5, § 1, de la loi du 2 janvier 1907 statue qu' « à défaut d'associations cultuelles, les édifices affectés à l'exercice du culte ainsi que les meubles les garnissant, continueront... à être laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion. »

Le droit qu'établit ce texte et que l'on est convenu d'appeler *droit d'occupant* porte d'abord sur les *églises* elles-mêmes et il faut entendre ce mot dans le sens le plus large; il porte aussi sur les sacristies, sur les chapelles, sur les chapelles des catéchismes (arrêt du Cons. d'État, 19 décembre 1919, *Recueil Lebon*, 1919, p. 932), sur les cours et jardins formant un tout indivisible avec l'église (arrêt de la cour de Lyon, 23 octobre 1912; arrêt de la Cour de Paris, 8 février 1912; *Revue d'Org.*, 1912, p. 564, p. 124), sur toutes les autres dépendances des églises et sur les meubles qui les garnissent, quel que soit le propriétaire ou attributaire légal.

Le droit d'occupant est un droit exclusif, il ne peut être partagé avec personne. La question s'est parfois posée de savoir si les municipalités ont le droit, en dehors des heures d'exercice du culte public, de disposer, en vue d'un autre objet, du mobilier de l'église et notamment des chaises. Certains préfets ont prétendu que l'art. 5 de la loi de 1907 doit être interprété en ce sens que les communes sont seulement tenues de laisser les bancs et les chaises à la disposition du curé et des fidèles pendant les heures d'exercice du culte, mais qu'en dehors de ces heures la municipalité a le droit de les utiliser comme bon lui semble. Consulté sur ce point par M. Groussau, M. Briand a répondu, par lettre ministérielle du 12 septembre 1908, qu'en principe la servitude au profit des curés et des fidèles était continue, mais qu'on ne saurait refuser d'admettre que la commune puisse momentanément disposer, dans un but d'intérêt général, à titre exceptionnel, et sans que la pratique régulière et normale du culte soit gênée, des chaises de l'église. Voir dans le même sens une lettre ministérielle du 27 octobre 1908, *Revue d'org.*, 1911, p. 519.

Cette solution est inadmissible; elle se heurte au texte formel de la loi de 1907, qui ne distingue pas, qui met à la disposition des fidèles et des ministres du culte les églises et les objets mobiliers les garnissant, sans restreindre en aucune façon leur droit, ce qui aurait lieu cependant si une partie du mobilier était retirée de temps en temps de l'église et exposée à d'inévitables dégradations.

On s'est demandé aussi si la commune pouvait réclamer au curé les draps mortuaires, les tentures, etc., ayant jadis appartenu à la fabrique, pour le service d'obsèques purement civiles. Il faut faire à cette question la même réponse pour les mêmes motifs. Voir arrêté du conseil de préfecture de la Charente-Inférieure, 26 octobre 1909; jugement du trib. de paix de Houeilles, Tarn-et-Garonne, 21 septembre 1911. *Revue d'Org.*, 1910, p. 470; 1911, p. 634.

Mais il ne faut pas oublier que les églises et leur mobilier sont laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte uniquement « pour la pratique de leur religion. » Les églises ont comme destination de servir à la prière et aux exercices du culte, aussi n'est-il pas étonnant que la loi de 1905 prévoie une désaffectation possible de l'église si cet édifice est détourné de sa destination, art, 13, § 3; interdise de tenir des réunions politiques dans les locaux servant habituellement à l'exercice du culte, art. 26; et punisse toute infraction à cette défense, art. 29.

Nous avons déjà marqué les principaux caractères du droit d'occupant; V. Associations diocésaines, t. I, col. 448. La jurisprudence a reconnu au curé légitime et aux fidèles en communion avec lui le droit d'agir en justice, ensemble ou séparément, pour revendiquer la disposition de l'église, pour la conserver et la garantir contre les attaques ou les troubles venant de l'extérieur. Nous croyons avoir démontré dans un article de la *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, juillet-septembre 1923, qu'il faut distinguer, d'ailleurs, entre fidèles: aux seuls paroissiens, concurremment avec le curé, appartient le droit d'occupant, mais il y a, surtout dans les villes, des fidèles qui peuvent et veulent user d'une église, qui n'est pas *leur* église paroissiale, qui suivent les offices dans une église ou chapelle affectée au culte public comme avant la séparation, mais sans titre paroissial ni circonscription déterminée; ces fidèles ayant intérêt au maintien de l'affectation de l'église, pourront, à notre avis, après comme avant la loi de 1905, agir par la voie de recours pour excès de pouvoir contre toute désaffectation irrégulière (arrêt du Conseil d'État, du 17 janvier 1902, *Recueil*, 1902, p. 10), ou contre toute décision administrative leur faisant grief, pouvant faire l'objet de ce même recours.

Le droit du curé et celui des fidèles ne sont pas identiques : le curé seul, d'après la jurisprudence, peut assigner des places spéciales à telle ou telle catégorie de fidèles, maintenir le bon ordre, déterminer les heures des offices et des cérémonies, les heures d'ouverture et de fermeture des portes, réglementer l'usage des cloches dans les limites prévues par les arrêtés municipaux, nommer les serviteurs de l'église, régler l'usage des ornements et du mobilier, etc. Comme signe de tous ces droits, le Conseil d'État reconnaît au curé seul le droit d'avoir une clé de l'église, à l'exclusion du maire lui-même, sauf dans le cas où l'entrée du clocher est dépendante de celle de l'église.

Le curé et les fidèles n'étant, dans l'église, que de simples occupants ne peuvent louer aucun des objets sur lesquels porte leur droit. Il en serait autrement dans le cas de constitution d'une association diocésaine; l'art. 17 des statuts modèles porte que feront partie des ressources de l'association « dans les églises dont l'association a la propriété, l'administration ou la jouissance, les rétributions pour la location des sièges ainsi que celles, même prévues par dispositions testamentaires, pour les cérémonies et services religieux, pour la fourniture des objets nécessaires aux funérailles et à la décoration de l'église ». La faculté marquée par cet article pourrait s'exercer si l'association diocésaine revendiquait la *jouissance* de l'église communale, mais ce serait fort dangereux.

Si, en l'état actuel des choses, en l'absence de tout usage de l'un des procédés prévus par l'article 5, § 2 de la loi de janvier 1907, la location des bancs, des chaises ou de toute autre dépendance du mobilier est impossible, rien n'interdit au curé de recueillir des offrandes à l'occasion des actes de son ministère; il peut donc faire passer le suisse ou le bedeau dans les rangs des fidèles, ou y passer lui-même pour quêter; il peut notamment quêter auprès de ceux qui occupent des sièges, pourvu qu'il soit bien entendu que l'argent qu'ils donnent est une simple offrande. Le curé n'aurait le droit de faire payer un prix que si l'ancien mobilier, grevé de la servitude légale, ayant été mis hors d'usage, se trouvait remplacé par un mobilier nouveau dont il serait le propriétaire.

Mais on peut établir le droit du curé sur une base plus solide, du moins en ce qui concerne les bancs et chaises. Ces meubles, comme tout le mobilier de l'église, ne sont à la disposition des fidèles que pour la pratique de leur religion, donc tout fidèle qui use d'un siège pendant un office est présumé en user pour la pratique de sa religion. Mais cet office n'a pu être organisé par le curé que moyennant certaines dépenses : achat des cierges, paiement du sacristain, des enfants de chœur, etc. Il est juste que le curé, gérant d'affaire des fidèles, surtout de ceux qui assistent à l'office munis d'un siège, puisse faire payer à ces fidèles, non un prix de location, mais une part contributive fixée à forfait.

En ce qui concerne les ornements, et en particulier

le matériel funéraire, la question a été fort bien étudiée par M. Colin de Verdière, *Revue des Institutions cultuelles*, 1909, p. 325 sq. Il n'est pas permis au curé, dit-il, « de recevoir des rétributions en raison de l'emploi qui en est fait par les fidèles. Une circulaire ministérielle du 1er décembre 1906 a soin de le lui rappeler, et de nombreuses circulaires préfectorales publiées depuis la loi du 2 janvier 1907 ont prescrit aux maires de tenir la main à ce que la loi soit, sur ce point, respectée.

« Les auteurs de ces circulaires ont été jusqu'à dire que le curé ne pouvait, en raison du service du culte auquel il préside dans l'église, recevoir des fidèles que des offrandes volontaires. Ce qui est défendu au curé, c'est uniquement de céder ou de louer son droit d'usage sur un mobilier dont il n'est pas propriétaire... Il ne peut donc, à l'occasion d'une cérémonie funèbre, demander une rétribution, ni imposer une taxe aux fidèles en raison de l'emploi du matériel funéraire, tel que les tentures, catafalques, brancards, draps mortuaires et autres objets de même nature; mais aucune loi ne l'empêche d'exiger des fidèles la rémunération du service cultuel qu'il leur rend en présidant à la cérémonie; il a le droit incontestable de taxer les honoraires qui lui sont dus et d'établir des classes et des tarifs pour les cérémonies religieuses des funérailles; il doit seulement établir ces classes et tarifs, non pas d'après l'emploi du matériel, mais d'après l'importance et la pompe de la cérémonie religieuse, le nombre des prêtres qui y figurent ou d'après la nature des chants. Nous n'hésitons pas à dire que toutes les circulaires qui contestent aux curés les droits que nous venons de définir sont illégales et qu'il n'y a pas lieu d'en tenir compte.

« Ajoutons enfin, poursuit M. Colin de Verdière, que le curé a le droit incontestable d'acheter un matériel destiné aux pompes funèbres; ce matériel deviendra dès lors sa propriété et rien ne l'empêchera plus de demander aux fidèles une rémunération tarifée d'après l'emploi de telle ou telle de ses parties. M. Briand, dans sa circulaire du 1er décembre 1906, semble contester aux curés ce droit, mais... cette prétention est inadmissible;... aucune disposition légale ne saurait justifier une pareille théorie. »

Ce que M. Colin de Verdière dit du matériel funéraire s'applique évidemment à tout le matériel dont il est fait usage pour l'exercice du culte.

III. Cessation de jouissance et désaffectation des églises et de leur mobilier. — D'après la loi de 1905, la jouissance gratuite des églises et de leur mobilier était indéfinie comme durée; elle était réservée aux seules associations cultuelles appelées à remplacer les établissements publics du culte et auxquelles les biens de ces établissements auraient été attribués par application des dispositions du titre II. La loi du 2 janvier 1907 a maintenu, sans limitation de durée, le principe de l'indisponibilité des édifices du culte et des meubles les garnissant, « sauf désaffectation dans les cas prévus par la loi du 9 décembre 1905. »

L'art. 13 de cette loi prévoit un certain nombre de cas de cessation de jouissance et, s'il y a lieu, de transfert de cette jouissance. Cette cessation et ce transfert sont prononcés par décret, sauf recours au Conseil d'État statuant au contentieux :

1° Si l'association bénéficiaire est dissoute : ce cas ne se présentera pas tant que les associations diocésaines ne demanderont pas, à leur profit, la jouissance des églises.

2° Si, en dehors des cas de force majeure, le culte cesse d'être célébré pendant plus de six mois consécutifs.

3° Si la conservation de l'édifice ou celle des objets classés en vertu de la loi de 1887 et de l'art. 16 de la loi est compromise par insuffisance d'entretien et après mise en demeure dûment notifiée du conseil municipal ou, à son défaut, du préfet. Par suite de la non-constitution des associations cultuelles, c'est à la commune qu'il appartiendrait normalement de se charger des réparations d'entretien et des grosses réparations; mais si l'art. 5 de la loi du 13 avril 1908 permet à l'État, aux départements et aux communes d'engager les dépenses nécessaires pour l'entretien et la conservation des édifices du culte dont ils sont légalement propriétaires, il ne leur en fait nullement une obligation. Il faut même reconnaître que beaucoup d'auteurs, à la suite de M. Briand, et le Conseil d'État lui-même, arrêt du 26 mai 1911, *Recueil*, 1911, p. 638, déclarent que les communes ne sont même pas tenues des grosses réparations, puisque l'art. 136 de la loi du 5 avril 1884, qui mettait parfois à la charge des communes ces grosses réparations, a été définitivement abrogé par l'art. 44 de la loi de 1905. Les communes peuvent donc laisser tomber en ruines leurs églises, mais le maire peut prendre, en cas de danger pour la sécurité publique, toutes les mesures nécessaires : fermeture de l'église (arrêt du Conseil d'État du 26 mai 1911, déjà cité) ou, en cas d'extrême urgence, démolition (arrêts du Conseil d'état du 7 mars 1913 et du 26 mars 1913, *Recueil*, 1913, p. 323, 1295).

Après démolition ou destruction, la commune pourrait-elle rebâtir l'église? — Peut-être, mais le préfet en vertu de l'art. 68, n. 3 de la loi du 5 avril 1884 pourrait ne pas approuver la délibération du conseil municipal autorisant les travaux (arrêt du Cons. d'État du 1er juillet 1910, *Recueil*, 1910, p. 528).

Quoi qu'il en soit, si, malgré des offres de concours suffisantes faites par un curé et ses paroissiens, une commune se refusait à accomplir les réparations nécessaires, la cessation de jouissance et, par suite, la désaffectation ne pourraient être prononcées (avis du Cons. d'État, 12 juillet 1910, *Revue d'Org.*, 1912, p. 108).

4° La cessation de jouissance est prévue pour le cas où une association cultuelle cesse de remplir son objet, c'est-à-dire de pourvoir à l'exercice du culte, ou lorsque les églises sont détournées de leur destination.

5° Enfin la cessation de jouissance peut être prononcée si l'association ne satisfait pas aux obligations de l'art. 6 ou du dernier paragraphe de l'art. 13 ou aux prescriptions relatives aux monuments historiques. Il ne subsiste de cette cinquième cause de cessation de jouissance, pour les catholiques, que la contravention aux règles relatives aux *monuments historiques*. V. ce mot.

Dans les cinq cas que nous venons d'examiner, le retrait de la jouissance peut être suivi de la désaffectation de l'église par décret rendu en Conseil d'État. En dehors de ces cinq cas, et abstraction faite des §§ 4 et 5 de l'art. 13 de la loi de 1905, qui visent une situation transitoire, la désaffectation peut toujours être prononcée par une loi : disposition imprécise et dangereuse qui vise surtout le cas de l'expropriation pour cause d'utilité publique.

Dalloz, *Manuel des cultes*, Paris, 1911; L. Crouzil, *Le régime légal du culte catholique*, Paris-Reims, 1911; P. Leroy, *La situation juridique des églises catholiques depuis la loi du 9 décembre 1905*, Paris, 1912; L. Crouzil et T. Catta, *Guide juridique du clergé et des œuvres catholiques*, Paris, 1914; R. Durnerin, *De la situation juridique des immeubles domaniaux affectés au culte catholique d'après la jurisprudence du Conseil d'État et de la Cour de Cassation*, Paris, 1923.

Lucien Crouzil.

ÉDIT DE NANTES ET SA RÉVOCATION. — Les guerres de religion avaient coupé, pour ainsi dire, la France en deux pendant la seconde moitié du xvie siècle : Henri IV, qui s'était converti du protestantisme au catholicisme, comprit l'avantage qu'il y

aurait à réunir les adeptes du catholicisme et du protestantisme dans un même dévouement et dans un égal amour pour la même patrie. Et c'est dans ce dessein qu'il conçut et publia l'Édit de Nantes. Trois grands événements dominent l'histoire de cette sorte de concordat politique : l'un est la promulgation, en 1598, de l'Édit qui garantit la liberté de conscience aux protestants; l'autre est la révocation de l'Édit de Nantes qui, en 1685, la leur enleva; le troisième enfin est l'édit de 1787 qui la leur rendit. Nous ne nous occuperons ici que des deux premiers; mais nous croyons utile de signaler l'édit de tolérance de 1787 pour qu'on ne s'imagine pas que c'est la Révolution qui a rendu aux protestants la liberté de conscience.

I. L'ÉDIT DE NANTES. — A cet édit (13 avril 1598), composé de 92 articles, furent ajoutés (2 mai 1598) 56 articles secrets, destinés à expliquer ou interpréter les premiers. La part faite à l'exercice et aux justes revendications de la religion catholique, Henri IV octroie aux membres de la Religion prétendue Réformée la liberté du culte dans toutes les villes et lieux où cette liberté avait déjà été établie au cours des années 1596 et 1597 (art. IX). Nulle part, dans le royaume, ceux de la Religion prétendue Réformée qui se conformeraient à l'édit ne pourront être recherchés, en leurs maisons, pour le regard de leur religion, ni astreints à faire chose contre leur conscience (XIV). Ils sont expressément dispensés de prêter serment en la forme catholique et même, pour les offices dont ils pourraient être pourvus, d'assister à aucune cérémonie contraire à leur religion (XXIV). Ils seront admissibles non seulement aux universités, collèges et écoles, aux hôpitaux, maladreries et aumônes publiques (XXII), mais aussi à tous états, dignités, offices et charges publiques quelconques, royales, seigneuriales ou des villes, conseils, délibérations, assemblées et fonctions dépendant de ces choses (XXVII). L'édit établit dans le parlement de Paris une Chambre qu'il appelle *Chambre de l'Édit*, composée d'un président et de seize conseillers, parmi lesquels six de la Religion prétendue Réformée. Elle devait connaître souverainement, dans le ressort propre du parlement de Paris, et provisoirement dans les ressorts des parlements de Normandie et de Bretagne, des causes de ceux de Religion prétendue Réformée (XXX). Outre la Chambre déjà établie à Castres pour le ressort du parlement de Toulouse, laquelle était maintenue, des Chambres de l'édit, composées de deux présidents et de douze conseillers, pris par égales parties dans les deux religions, devaient être instituées dans les parlements de Grenoble et de Bordeaux et siéger à Grenoble pour le Dauphiné, à Bordeaux et à Nérac pour le ressort de Bordeaux (XXXI). La Chambre du Dauphiné connaîtrait des causes de ceux de la Religion prétendue Réformée du ressort de parlement de Provence (XXXII). Pour assurer la pacification, il était prescrit à tous ceux de la Religion prétendue Réformée de se désister de toutes négociations et intelligences, tant dedans que dehors le royaume; de dissoudre les assemblées et conseils établis dans les provinces, ainsi que toutes ligues ou associations. Il leur était interdit de faire aucune cotisation et levée de deniers, sans la permission du roi, fortifications, enrôlements d'hommes, congrégations et assemblées autres que celles qui leur étaient permises par l'édit (LXXII). Le 30 avril 1598, le roi, « voulant donner tout contentement à ses sujets de la Religion prétendue Réformée pour ce qu'ils avaient estimé nécessaire, tant pour la liberté de leurs consciences que pour assurance de leurs personnes, fortunes et biens », leur accorde, par un article secret, et promet que toutes les places, villes et châteaux (avec quelques exceptions indiquées dans l'article), qu'ils tenaient à la fin du mois d'août 1597, et où ils avaient garnison, demeureraient en leur garde, sous son autorité et obéissance, pendant huit années, à partir de la publicité de l'édit.

Relevons quelques-uns des avantages que l'édit offrait aux protestants, au détriment des catholiques. L'article XXII disait : « Ordonnons qu'il ne sera fait différence ni distinction, pour le regard de ladite Religion (prétendue Réformée), à recevoir des écoliers pour être instruits ès universités, collèges et écoles; et les malades et pauvres ès hôpitaux, maladreries et aumônes publiques. » Or ces universités, ces écoles, ces hôpitaux n'étaient pas, à proprement parler, des établissements publics, mais des institutions privées établies par les catholiques pour les catholiques et desservis par des prêtres, des religieux, des religieuses. C'était donc tout profit pour ceux de la Religion prétendue Réformée de jouir de ces institutions. Et d'autre part, l'article LVII permettait aux protestants d'ouvrir et d'entretenir des écoles protestantes; l'article XLII leur donnait le droit de recevoir des legs pour « l'entretien des docteurs, écoliers et pauvres de leur religion. » Les catholiques, naturellement, ne pouvaient profiter de ces écoles. On peut donc affirmer qu'en matière d'enseignement l'édit de Nantes créait une situation privilégiée aux calvinistes.

Un privilège encore plus exorbitant faisait du parti protestant un État dans l'État (le mot est de Richelieu), se dressant, aux frais du gouvernement, en face du gouvernement. Nous avons vu que l'article secret du 30 avril 1598 stipulait que toutes les places fortes, villes et châteaux occupés par ceux de la Religion prétendue Réformée à la fin de 1597 « demeureraient en leur garde... par l'espace de 8 ans ». Or ces places dont l'état fut dressé par Henri IV, à Rennes, les 12, 14, 17 et 18 mai 1598, étaient au nombre de 142 (on en peut voir l'énumération, dans J. Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. III, p. 10-11). Ces places fortes, distribuées sur tout le territoire français, formaient au sein du royaume des enclaves protestantes. Maître de ces villes, le calvinisme n'était plus seulement une secte religieuse, un parti politique ayant droit à la liberté, mais un vrai État, solidement fortifié, se dressant en face de la monarchie française. Sans doute l'édit de Nantes, qui autorisait les assemblées religieuses des protestants, leur interdisait les assemblées politiques. Mais cette prescription resta lettre morte. Des assemblées politiques furent autorisées spécialement par Henri IV, à Sainte-Foy (1601), à Châtellerault (1604), à Jargeau (1606). Après la mort de Henri IV, en 1611, les huguenots, réunis à Saumur, se donnèrent eux-mêmes une organisation qui était la violation flagrante de l'édit de Nantes. Ils décidèrent de former des associations secrètes. « Ce n'était plus, dit M. Hanotaux, la lutte à visage découvert, c'était la conspiration latente et je ne sais quelle franc-maçonnerie obscure poussait sur le sol national ses galeries souterraines. » Marie de Médicis riposta en rappelant aux protestants l'interdiction des assemblées politiques (11 juillet 1612). Après avoir hésité pendant quelque temps, le parti protestant prit la résolution extrêmement grave d'appuyer le prince de Condé dans sa révolte contre le gouvernement de Marie de Médicis. « De ce jour (27 novembre 1614), le parti protestant, reconstitué en parti d'agression, rompt en visière avec la royauté. C'est donc lui qui, pour la première fois, déchire de ses propres mains l'édit de Nantes et rouvre la période des guerres de religion. » La remarque est de M. Hanotaux. Les assemblées politiques se succèdent à Grenoble (1615), à La Rochelle (1617), à Orthez et à La Rochelle (1618-1619), à La Rochelle (1620-1621). Cette dernière donna au parti protestant une puissante organisation militaire. Elle nomma pour toutes les forces calvinistes un géné-

ralissime qui fut d'abord Bouillon, puis Rohan, et divisa la France en huit départements militaires. Comme Louis XIII avait exigé, par un arrêt du 25 juin 1617, la restitution à l'Église catholique des édifices du culte et des biens qui lui avaient été confisqués en Béarn, l'assemblée de ceux de la Religion prétendue Réformée, réunie à La Rochelle en 1619, exigea le retrait de l'arrêt; et comme le gouvernement le maintint, les protestants se révoltèrent, déchaînant, une seconde fois, depuis l'édit de Nantes, la guerre civile. Ainsi débuta la guerre que conduisirent Rohan du côté des huguenots, Luynes et Louis XIII du côté de la France, et dont le fait le plus saillant fut le siège de Montauban, en 1620-1621. Elle se termina par le traité de Montpellier qui confirmait l'édit de Nantes mais enlevait aux réformés les 142 places de sûreté, sauf La Rochelle et Montauban. Certains protestants avisés avaient eux-mêmes blâmé le fanatisme et la folie dont avaient fait preuve leurs coreligionnaires.

II. Révocation de l'édit de Nantes. — Le 18 octobre 1685, Louis XIV révoqua l'édit de Nantes. La liberté de culte que son aïeul Henri IV avait reconnue et garantie aux réformés était supprimée; leurs temples devaient être démolis, leurs écoles fermées. S'ils avaient la faculté d'adorer Dieu à leur manière, dans le for intérieur de leur conscience ou dans le secret de leurs maisons, ils ne pouvaient plus exercer leur culte publiquement ni enseigner publiquement leur doctrine. Ceux de leurs ministres qui ne voulaient pas se convertir étaient exilés, et ceux d'entre eux qui, pour pratiquer ouvertement leur culte, tenteraient d'émigrer seraient condamnés aux galères. Enfin, les enfants des protestants qui demeureraient en France seraient baptisés par les curés et élevés dans la religion catholique.

On peut estimer qu'un tel décret, qui avait d'ailleurs été préparé par une série de mesures de restriction, déjà prises par Louis XIV contre les protestants, a été l'une des grandes fautes, pour ne pas dire la plus grande faute de son règne. Quelles en furent les raisons? Quelles sont les personnes qui, avec le roi, en partagent la responsabilité? Quelles en furent les conséquences? C'est ce que nous voudrions indiquer brièvement.

La raison principale qui a dicté à Louis XIV la révocation de l'édit de Nantes est le schisme que les protestants entretenaient dans l'État, j'entends le schisme politique. Sous Henri IV et Louis XIII, dit un historien, nous voyons, d'une part, les huguenots sans cesse en opposition ou en révolte contre la royauté et en négociations avec l'étranger pour préparer l'écrasement du catholicisme en France par de nouvelles guerres de religion et, d'autre part, les divers gouvernements qui se succédèrent leur garantir la liberté de conscience, même quand ils leur enlevaient, après leurs défaites, leurs privilèges politiques. Pour faire l'unité en France, Louis XIV tenta de ramener les protestants au catholicisme. L'unité religieuse lui apparaissait comme l'unique moyen d'établir définitivement l'unité politique et nationale. De là les missions dans les régions où les réformés occupaient une grande place; de là aussi les « dragonnades ». En nombre d'endroits, les évêques s'opposèrent à l'action de ceux que l'on appela les « missionnaires bottés » et évincèrent discrètement les dragons. En d'autres, l'un des moyens de conversion consistait à loger les troupes de passage chez les protestants et à fermer les yeux sur les excès qu'elles commettraient chez eux, avec l'espoir que, pour éviter à l'avenir les désagréments de ces logements, les plus entêtés des réformés finiraient par se convertir. Les cruautés des « missionnaires bottés » furent abominables. Mais disons tout de suite que ces excès furent non seulement désavoués mais encore punis par le roi et même par Louvois, dès qu'ils en eurent connaissance. En tout cas, une pareille méthode de conversion était inefficace; c'est ce que proclamèrent hautement, entre autres, Bossuet et Fénelon, même après la révocation de l'édit de Nantes. Toutefois, à en croire un certain nombre d'intendants des provinces, les conversions étaient innombrables : 60 000 en trois semaines, disait l'intendant de Bordeaux (septembre 1685); 20 000 dans le même temps, déclarait celui de Montauban; les trois quarts des religionnaires, clamait celui du Dauphiné; une trentaine de villes du Languedoc, *en quatre jours*, écrivait-on à Louvois; « les dernières lettres de Saintonge et d'Angoumois portent que tout est catholique. » Louis XIV avait un tel désir de réduire les huguenots à l'unité qu'il acceptait toutes ces nouvelles sans les contrôler, ne voyant pas que ces conversions en masse étaient ou simulées par les protestants ou exagérées par les intendants. Et c'est ainsi qu'il en vint à cette persuasion que « les non convertis demeuraient en si petit nombre que l'édit de Nantes n'avait plus sa raison d'être. »

Peut-on savoir quelles personnes endossèrent avec lui la responsabilité de la Révocation de l'édit? Dans l'entourage du roi, on nomme Mme de Maintenon, le P. de la Chaise et Louvois. Il faut s'entendre. Ces trois personnages partageaient la conviction de Louis XIV, à savoir que la Révocation ne faisait que consacrer une situation de fait. « Le roi, disait Mme de Maintenon, est fort content d'avoir mis *la dernière main* au grand ouvrage de la réunion des hérétiques à l'Église. Le P. de la Chaise a promis qu'il n'en coûterait pas une goutte de sang et M. de Louvois dit la même chose. » Quant aux conversions forcées elle ajoutait : « Je vous avoue que je n'aime pas à me charger devant Dieu et devant le roi de toutes ces conversions-là... Je suis indignée de pareilles conversions. » L'approbation que le décret de Louis XIV rencontra dans toute la France montre bien que ce geste souriait à tous les catholiques. « L'applaudissement, dit M. Lavisse, fut presque universel... Des hommes comme La Bruyère, comme La Fontaine, approuvèrent. » Mme de Sévigné célébra l'édit : « Rien n'est si beau que ce qu'il contient, et jamais aucun roi n'a fait et ne fera rien de plus mémorable. » Bossuet y voit une preuve de « la piété de Louis », qu'il faut « publier comme un miracle ». Un esprit frivole et sceptique tel que Bussy-Rabutin, en rend grâces à « Sa Majesté... L'édit qu'elle vient de rendre, soutenu des dragons et de Bourdaloue, a été le coup de grâce, » contre les réformés. Les États du Languedoc parlent d'ériger, en souvenir de ce grand acte, une statue équestre à Louis XIV. Pareille manifestation dans les États d'Artois. On ne s'étonnera pas que l'Assemblée du clergé, dans un discours prononcé par le coadjuteur de Rouen et sans doute écrit par Racine, ait félicité le roi de cet acte qui rétablissait l'unité de la foi et du royaume. Il est bon de le noter cependant, « quelque joie qu'eussent les catholiques d'un si heureux événement, on ne s'en réjouit guère à Rome, Innocent XI moins qu'un autre, disant, pour se disculper, qu'il ne pouvait approuver ni le motif ni les moyens de ces conversions à milliers dont aucune n'était volontaire. » L'ambassadeur de France, d'Estrées, dut exercer une forte pression sur la cour pontificale pour qu'un *Te Deum* fût chanté en l'honneur de l'édit de Révocation, *six mois après sa promulgation* (mars 1686). C'est dans un sentiment semblable que nombre d'évêques, y compris Bossuet, protestèrent contre le mode de coercition qu'on prétendait employer contre les réformés pour les convertir au catholicisme. Le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, le prélat le plus considérable de l'Église de France, se faisait leur interprète, quand il écrivait : « La religion chrétienne

se doit conserver et augmenter, comme elle s'est établie, par la persuasion, la douceur, le bon exemple, la patience : il faut laisser aux mahométans le faux avantage d'établir leur religion par la force des armes et de la soutenir par l'autorité temporelle. »

Les effets et conséquences de l'édit de Révocation témoignèrent que ces sentiments et pressentiments étaient justes. L'un des premiers effets fut l'émigration des protestants, qui appauvrit la France et enrichit l'étranger. Il est difficile d'évaluer le nombre des réformés qui abandonnèrent la France. Dans un mémoire qu'il présenta en 1688 à Louvois, pour lui montrer les tristes conséquences de la Révocation, Vauban déplorait la désertion de 100 000 hommes, la sortie de 60 millions de livres, la ruine du commerce, les flottes ennemies grossies de 9 000 matelots les meilleurs du royaume, les armées ennemies de 600 officiers et de 12 000 soldats. Jurieu, en 1687, évaluait à 200 000 le nombre de ses coreligionnaires réfugiés à l'étranger. Il double le chiffre de Vauban qui était mieux renseigné sans doute. Mais il est juste de remarquer que l'émigration continua quelques années encore après la date de ces statistiques. Tout compte fait, de bons historiens, voire des historiens tendancieux comme Aulard et Debidour, estiment à 200 000 le nombre des protestants qui ont émigré.

Mais la perte que fit la France à la suite de cette émigration, provient beaucoup plus de la valeur sociale des réfugiés que de leur nombre. Le tort que la Révocation de l'édit de Nantes fit à notre commerce et à notre industrie fut des plus criants. La France fut appauvrie doublement, non seulement parce que les capitaux, les industries, l'activité économique qui lui échappèrent allèrent à l'étranger, mais aussi parce qu'ils finirent par se tourner contre elle, en contribuant au développement financier de pays tels que la Grande-Bretagne, la Hollande et le Brandebourg; le grand accroissement de Berlin date de cette époque. En huit jours, les religionnaires emportèrent d'Amiens, tant en argent qu'en marchandises, plus de 200 000 livres; ailleurs (Languedoc), on cite six marchands dont le commerce représentait une valeur annuelle de 1 500 000 livres, qui gagnèrent Genève. « Gien est ruiné par la désertion des religionnaires », écrit l'intendant d'Orléans. On pourrait citer par centaines les villes industrielles et commerçantes qui subirent un dommage semblable (voir les exemples dans Jean Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. III, p. 107 sq.)

Autre suite de la Révocation, le soulèvement des protestants restés en France, soulèvement qui, dans les Cévennes, avec les Camisards, eut l'importance d'une guerre civile. Atrocités de part et d'autre. On cite une ville où les Camisards massacrèrent 71 personnes, savoir 15 hommes, 26 femmes, dont six qui allaient être mères furent éventrées, 30 enfants; 15 blessés, dont six moururent de leurs blessures. De leur côté les troupes royales se montraient de plus en plus cruelles dans la répression, surtout lorsqu'elles furent sous le commandement du maréchal de Montrevel, en 1703-1704. Le maréchal de Villars qui lui succéda, résume ainsi la situation qu'il trouva à son arrivée dans les Cévennes : « Ce n'était plus d'une part que meurtres, incendies, églises renversées, prêtres massacrés, et de l'autre, liberté entière accordée aux troupes de tuer tout ce qu'elles trouveraient avoir l'air de Camisards. » Par son énergie et sa clémence Villars amena enfin la soumission de la plupart des Camisards et de leur principal chef, Cavalier.

Si donc on juge par ses conséquences la Révocation de l'édit de Nantes, il est permis de penser que ce fut un acte funeste et désastreux pour la France.

Jean Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. III, Paris, 1914 (documentation très riche); Joseph Dedieu, *Le rôle politique des protestants français* (1685-1715), Paris, 1920.

E. VACANDARD.

ÉDITH (*Editha*). — Fille naturelle d'Edgar, roi d'Angleterre, et de Wulfride, Édith naquit en 961 et fut élevée dans le monastère de Wilton, où sa mère s'était retirée. Formée à la piété, dès les plus tendres années, l'enfant fut admise de bonne heure à la profession religieuse, et suivant les expressions du martyrologe romain, ignora le monde plutôt qu'elle ne le quitta. Elle avait quinze ans à peine, quand son père proposa de lui confier le gouvernement de plusieurs monastères : elle refusa par humilité. Elle aimait pourtant à se parer richement, disant que l'humilité peut se trouver sous des vêtements royaux aussi bien que l'orgueil sous des haillons. A la dédicace de l'église de Saint-Denis qu'Édith avait fait construire, Dunstan, archevêque de Cantorbéry, connut par révélation la mort prochaine de la jeune princesse, qu'il assista à ses derniers moments après avoir été le guide de sa vie (16 septembre 984). Des signes manifestes de la sainteté d'Edith furent donnés, notamment au roi Canut qui refusait d'admettre que la fille du licencieux Edgar pût être une sainte.

J. BAUDOT.

EDMOND DE CANTORBÉRY (*Edmundus*). — Edmond Rich naquit à Abingdon entre les années 1170 et 1175. Il fit d'excellentes études à Oxford et à Paris, enseigna lui-même la philosophie pendant six années et s'adonna ensuite à l'étude de la théologie. Sans préjudice pour ses cours et ses études, il assistait à l'office de nuit dans l'église de Saint-Merry. Devenu maître en théologie, il enseigna cette science sacrée, reçut le sacerdoce, acquit par ses sermons, tant à Paris qu'à Oxford, la réputation d'un prédicateur vraiment éloquent. Bientôt il abandonna l'enseignement, fut nommé chanoine trésorier de la cathédrale de Salisbury. Ses libéralités étaient si considérables qu'au bout des six premiers mois de chaque année, son traitement était épuisé : il allait alors demander le vivre et le couvert à son ami et ancien élève Étienne de Lexington, devenu abbé de Stanley.

En 1227, Edmond recevait du pape l'ordre de prêcher la croisade en Angleterre : le succès fut tel que, sur les instances de Grégoire IX, le prédicateur fut nommé archevêque de Cantorbéry. Le sacre d'Edmond eut lieu le 2 avril 1234. Le nouvel archevêque publia des constitutions pour le rétablissement de la discipline, et cette mesure lui suscita des ennemis dans les rangs de son clergé. Edmond supporta tout avec une paix et une patience admirables. A la fin ne pouvant tolérer les abus dont le roi Henri III se rendait coupable dans la collation des bénéfices ecclésiastiques, et, voyant que la bulle obtenue de Grégoire IX pour y remédier n'amenait aucun bon résultat, le prélat passa secrètement en France; il fut reçu avec honneur à la cour du roi saint Louis, et alla chercher un asile dans l'abbaye cistercienne de Pontigny, au diocèse d'Auxerre. Sa ferveur et ses austérités firent l'édification des religieux.

Sa santé s'étant délabrée, les médecins prescrivirent un changement d'air. Edmond se rendit chez les chanoines réguliers de Soissy, près de Provins. Comme les moines de Pontigny se lamentaient au moment de son départ, il leur dit pour les consoler qu'il rentrerait chez eux à la fête de saint Edmond, roi martyr. La promesse se réalisa; l'archevêque mourut à Soissy le 16 novembre 1242, et son corps, rapporté à Pontigny, y arriva le 20, fête du martyr Edmond. Des miracles nombreux attestèrent sa sainteté. Innocent IV le canonisa à Lyon en 1247. L'abbaye de Pontigny prit en son honneur le nom de Saint-Edmond ou Saint-Edme. Henri III et son épouse vinrent prier devant la châsse en 1254,

Il reste du saint archevêque de Cantorbéry outre ses diverses Constitutions un livre de spiritualité qui a pour titre : *Le miroir de l'Église.*

J. Baudot.

ÉDOUARD LE CONFESSEUR (*Eduardus*). — Édouard, surnommé le confesseur, naquit en Angleterre, l'an 1202. D'Elgive, sa première femme, le roi Ethelred II, son père, avait eu un fils, nommé Edmond *Côte de fer*. Édouard eut pour mère, Emma, fille de Richard Ier et sœur de Richard II (successivement ducs de Normandie); il eut un frère nommé Alfred. Durant le règne d'Ethelred II, les Danois vinrent de nouveau jeter le trouble en Angleterre, et le roi consentit à leur payer une taxe énorme, appelée *danegell;* ce qui n'empêcha pas Swein de conquérir l'Angleterre en 1015 et de laisser en 1016 sa conquête aux mains de son fils Canut. Ethelred, retiré en Normandie, rentra bientôt en Angleterre pour reconquérir une partie de son royaume. Il mourut presque aussitôt. Edmond côte de fer, son fils aîné, continua la lutte, mais ne parvint pas à arracher aux mains de Canut les royaumes de Mercie et de l'Est-Anglie. Un traître l'ayant assassiné, Canut prit occasion de sa mort pour regagner le terrain perdu; il exigea qu'on lui livrât les deux autres enfants d'Ethelred, Édouard et Alfred. Cependant ceux-ci purent être sauvés et leur mère Emma les emmena en Normandie.

Peu de temps après, Canut obtint du duc de Normandie qu'Emma lui serait donnée pour épouse. La jeune veuve rentra en Angleterre, mais laissa ses enfants en Normandie. En 1036, Canut mourait à son tour : Harold, son fils, héritait de l'Angleterre. Hardicanut, qu'il avait eu d'Emma, obtenait le Danemark. Édouard et Alfred vinrent de Normandie pour voir leur mère Emma, retirée à Winchester : Harold tenta de les attirer près de lui dans le secret dessein de les mettre à mort. Emma, soupçonnant le piège, laissa partir seul Alfred, qui eut les yeux crevés et mourut au bout de quelques jours. A cette triste nouvelle, Édouard s'empressa de retourner en Normandie; Emma se réfugia en Flandre.

Harold mourut en 1039; Hardicanut, qui lui succéda, mourut lui-même subitement en 1041. Les Anglais, fatigués de se trouver sous la domination de rois étrangers, furent unanimes à demander qu'Édouard fût placé sur le trône de ses ancêtres. Il n'était pas l'héritier direct, car Edmond Côte de fer avait laissé un fils nommé également Édouard, qui se trouvait près du roi de Hongrie.

Le second fils d'Ethelred avait, par ses vertus et ses qualités, gagné tous les cœurs : ce qui justifiait dans une certaine mesure la préférence dont il était l'objet. On lui a cependant reproché d'avoir accepté le trône trop facilement. Il déclara ouvertement que son unique but était de venir au secours d'un peuple malheureux et qu'il refuserait la plus puissante monarchie, si, pour l'obtenir, il fallait verser le sang d'un seul homme. Les Anglais, dans la suite, l'ont jugé plutôt sévèrement pour avoir, disent-ils, accordé aux Normands des faveurs excessives et préparé ainsi les voies à l'invasion de Guillaume le Conquérant : en somme, son règne, de 1042 à 1066, fut pour les Saxons une période de calme et de recueillement. La seule guerre entreprise par Édouard eut pour objet de placer Malcolm III sur le trône d'Écosse.

Édouard se préoccupa avant tout de rendre heureux ses sujets; il diminua les impôts, abolit le *danegell*, employa ses propres revenus à soulager les pauvres, doter les églises, fonder des monastères. Il pratiqua les vertus chrétiennes à un degré héroïque : dans sa jeunesse il avait fait le vœu de chasteté perpétuelle; cédant aux désirs de ses sujets, il épousa Édith, fille de Godwin mais il lui fit part de son engagement et convint avec elle qu'ils vivraient dans le mariage comme frère et sœur. Il publia un code de lois sages, connu sous le nom de *Lois d'Édouard le confesseur;* à part quelques points modifiés dans la suite, ces lois font encore partie du droit britannique. Cependant on lui a reproché d'avoir manqué de l'énergie nécessaire, soit pour mettre fin aux intrigues et divisions parmi les grands du royaume, soit pour réprimer les abus dans le cumul des bénéfices ecclésiastiques.

Durant son exil en Normandie, Édouard avait fait vœu d'aller en pèlerinage à Rome, au tombeau des saints Apôtres. Il prit des mesures pour exécuter ce vœu, prépara les offrandes qu'il voulait faire au Saint-Siège : mais quand il fit part de son dessein aux grands de la nation, ceux-ci lui déclarèrent qu'il ne pouvait laisser son royaume exposé aux divisions intérieures et aux menaces des ennemis du dehors. On convint de s'en remettre sur cette affaire à la décision du pape : Léon IX consulté dispensa le roi de son vœu, mettant comme condition que la somme destinée au pèlerinage serait employée à faire des aumônes, et que le roi fonderait de plus un monastère en l'honneur du prince des Apôtres. Le roi s'exécuta volontiers : il répara et embellit à ses frais Saint-Pierre de Londres (Westminster), qui devint bientôt par ses privilèges et ses exemptions la plus célèbre abbaye de tout le royaume.

Au moment où se fit la dédicace de la nouvelle église de Westminster, 28 décembre 1065, Édouard était sur son lit de mort, et ne put assister à la cérémonie. Quelques jours plus tard, 5 janvier 1066, il expirait, Après sa mort, des miracles furent obtenus par son intercession. En 1102, son corps fut trouvé sans aucune trace de corruption; en 1161, Alexandre III le canonisa; une translation solennelle de ses reliques fut faite le 13 octobre 1162, et la fête principale fut fixée à cette date. Un concile national tenu à Oxford en 1222 rendit cette fête obligatoire en Angleterre.

Il avait opéré des miracles de son vivant, on le vit guérir d'une tumeur cancéreuse une personne sur laquelle il avait fait le signe de la croix. De là s'accrédita au XIIe siècle la croyance que les rois d'Angleterre avaient le pouvoir de guérir en vertu de l'onction qu'ils recevaient au jour de leur sacre.

J. Baudot.

1. ÉDUCATION CHRÉTIENNE. — Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet grave et complexe ; on se bornera ici à de brèves indications, que chacun pourra féconder de ses réflexions personnelles. D'avoir médité quelque peu ces questions sera bon même à ceux ou à celles qui sont naturellement bien doués pour l'œuvre de l'éducation et qui sont appelés à la connaître d'expérience : des erreurs, des tâtonnements, des hésitations fâcheuses leur seront ainsi épargnés.

I. Sources et guides. — Il s'agit de former dans l'enfant (le mot enfant est pris en un sens très large) l'homme et le chrétien, de le préparer à la vie humaine et chrétienne, qui devra être la sienne. La science de l'éducation chrétienne ou la pédagogie chrétienne puisera donc ses données ou ses préceptes directeurs dans l'observation et l'expérience personnelle, mais aussi dans les sciences, humaines et divines, qui lui apprendront d'où part l'enfant, où il doit parvenir, le chemin qu'il a à suivre pour se rendre du point de départ au point d'arrivée. La théologie ou la science de la religion n'est guère moins à interroger que la morale et la métaphysique rationnelles, ou même que la psychologie ou l'anthropologie pédagogique.

Dans l'étude de ces sciences comme dans l'art de les appliquer avec habileté et sagesse, il est nécessaire de prendre pour guides des hommes compétents, expérimentés et doctrinalement sûrs. Ne faisons fi d'aucun pédagogue : je ne parle que de ceux qui sont générale-

ment appréciés, et ils sont assez nombreux, dans le Nouveau Monde comme dans l'Ancien, aujourd'hui autant et plus encore que dans le passé. Mais n'oublions jamais que beaucoup d'entre eux sont tout au moins insuffisants quand il s'agit d'éducation complète, d'éducation chrétienne, et lions-nous de préférence aux chrétiens, aux prêtres, aussi estimables par leur doctrine religieuse que par leurs connaissances psychologiques et leur expérience personnelle. Lisons — pour ne citer que des noms récents et français — Gréard, Marion, Compayré, Buisson, Payot, même Marcel Prévost, etc.; lisons Fœrster, d'autres encore, aussi connus ou presque. Mais attachons-nous principalement aux travaux publiés par les catholiques, les prêtres et les congréganistes enseignants, par l'Alliance des maisons d'éducation chrétienne, les jésuites, les oratoriens, les dominicains, les frères des écoles chrétiennes, les religieuses vouées à l'enseignement ou à l'éducation. Dans les livres de NN. SS. Julien, Gouraud et Grente, des abbés Kieffer, Désers, Bouvier, H. Morice, René Bethléem (son *Catéchisme de l'éducation*, Paris, 1920, sera souvent mis à contribution dans cet article), des PP. de la Vaissière, Gillet, de M. Gaultier, etc., etc., comme dans les innombrables études publiées, sur la doctrine ou l'histoire de la pédagogie, par nos revues générales ou spéciales, il y a beaucoup à prendre. N'ignorons pas Rousseau, Pestalozzi, Frœbel; mais connaissons mieux encore Mme de Maintenon, Fénelon, Dupanloup. (Voir chacun de ces mots.)

II. Généralités : l'enfant a élever, ses éducateurs, l'éducation. — 1° Éduquer ou élever un enfant, c'est l'aider à tirer de lui-même (*educere*) ce qui y est en germe, en sommeil; l'aider à grandir, à se hausser (*elevare*), dans son corps et dans son âme, dans tout son être naturel et surnaturel; le préparer à vivre de lui-même, avec sa vie professionnelle, une vie humaine et chrétienne. D'une façon plus précise, *a*) c'est former, cultiver toutes ses activités, toutes ses énergies, dans la mesure qui est possible et convenable pour chacun. Viser pour tous à l'instruction intégrale, à l'éducation intégrale est une utopie dangereuse; mais l'éducation proprement « humaine », « libérale », « générale », n'est à refuser à personne. *b*) C'est le préparer plus directement, par l'éducation « pratique », « utilitaire », « spéciale », au travail de ménage ou professionnel auquel il devra se livrer. *c*) C'est l'apprendre à subordonner tout son être et toute sa vie présente à sa destinée éternelle; c'est, par exemple, écarter de sa culture humaine et de sa préparation professionnelle, comme du choix de sa carrière, tout ce qui mettrait en danger sa foi, sa vertu, le salut de son âme. Pour s'harmoniser, ces divers éléments demandent de l'intelligence et de la bonne volonté chez les éducateurs; mais une bonne éducation chrétienne doit les harmoniser. Nous ne pouvons pas insister, ici, sur l'éducation utilitaire et spéciale : on ne doit pas conclure, pourtant, qu'il n'y a pas lieu d'en tenir compte, et qu'il ne soit pas désirable d'associer le plus possible les deux grands aspects, libéral et utilitaire, de l'éducation complète. On peut plonger les enfants dans un « bain de réalité » (Bethléem) et, néanmoins, former en eux l'homme et le chrétien. — Du moment qu'il n'y a pas de préparation complète à la vie, d'éducation complète, d' « élèvement » complet sans tout cela, il est bien clair que réduire l'éducation à l'un ou à l'autre de ses éléments serait la mutiler ou la défigurer. Faire apprendre un bon métier à un jeune homme ou à une jeune fille, ou leur assurer une instruction solide et brillante, où les former à la politesse et aux manières élégantes, chacune de ces choses a son importance; mais, prises isolément ou même réunies, elles ne constituent pas l'éducation, toute l'éducation, toute l'éducation chrétienne.

Et c'est un enfant qu'il nous faut ainsi former, un être petit et grand tout à la fois, qui en lui résume le passé et annonce l'avenir, pétri tout ensemble de bonnes et de mauvaises tendances, fleur délicieuse et fragile, digne de pitié indulgente mais aussi de profond respect et d'amour dévoué. Bien plus, c'est *tel* enfant, avec son individualité, ses inclinations, ses capacités ou ses aptitudes spéciales, plus ou moins âgé, de sexe différent : autant de particularités dont aucune ne peut être négligée, bien que, dans l'éducation collective, il soit presque impossible de tenir entièrement compte de toutes. Chaque enfant a « sa courbure d'âme originale » (Bergson), son hérédité propre, il subit l'influence d'un milieu spécial; tous, comme le répétait fréquemment Dupanloup, ne sont donc pas à jeter absolument dans le même moule.

2° Pour mener à bonne fin cette tâche difficile, les éducateurs doivent unir leurs efforts, prêcher d'exemple et surveiller les contre-éducateurs qui se présentent.

Nous entendons ici par éducateurs tous ceux et ceux-là seuls qui agissent ou doivent agir délibérément pour former l'enfant chrétien. Les parents, la mère surtout mais aussi le père : « Comme le cœur et la vie, disait Dupanloup, manquent dans une éducation où une mère n'a pas assez de part! Et aussi qu'il y a d'hésitation et de faiblesse dans une éducation dont un père est absent! » Les prêtres : catéchistes, confesseurs, directeurs d'œuvres d'enfance ou de jeunesse, et leurs aides : dames catéchistes, directeurs et directrices de patronages, etc. Les maîtres : instituteurs et institutrices, professeurs et surveillants, précepteurs. De toute évidence, il importe que ces éducateurs multiples, loin de se combattre les uns les autres, s'accordent entre eux, sur les points essentiels tout au moins. Si le père s'oppose à la mère, si les parents et les autres éducateurs se critiquent mutuellement ou même simplement tirent, chacun de son côté, sans se concerter jamais, — que ce soit par négligence, par suffisance ou par faiblesse, peu importe! — le résultat sera déplorable généralement, surtout en ce qui concerne la formation morale et religieuse de l'enfant.

A cette mésentente que l'on joigne la funeste influence d'un milieu délétère, et l'on s'expliquera l'échec de l'éducation pour des milliers d'enfants chrétiens. Que de parents, de maîtres et même de prêtres détruisent ou diminuent leur œuvre par leurs exemples plus ou moins fâcheux! L'entraînement de l'exemple est grand sur les faibles, sur les enfants, principalement dans le sens du mal, auquel il est plus facile de se laisser aller. Si l'on y songeait davantage et qu'on eût le souci des responsabilités qu'on encourt, il en serait de l'éducation comme du catéchisme, de la prédication, de la direction des consciences : on se sanctifierait en s'y adonnant de toute son âme. Mais on ne veut pas se gêner, et l'on s'imagine trop aisément que les enfants ne voient pas, ne comprennent pas, n'enregistrent pas dans leur cerveau et dans leur mémoire l'image ou le souvenir de ce qu'ils entendent et observent. — On ne se surveille pas soi-même, on ne surveille pas non plus les personnes et les choses avec lesquelles l'enfant est en contact. Les personnes : membres de la famille, amis de la maison, invités, employés et domestiques, camarades. Les choses : travail et récréations, lectures, dépenses, exercices de piété... Comment ne sent-on pas qu'une surveillance attentive est nécessaire, quand tant de dangers s'offrent de tous côtés et que l'enfant, à dix-huit ans comme à cinq ou six, ignorant et faible, les affronte imprudemment! Sans doute, il faut que cette surveillance s'adapte à l'âge, au sexe, aux individualités si diverses; mais, toujours et pour tous, quelque défiance est de saison. La méfiance est mère de la sûreté, écrivait La Fontaine.

3° Mgr Dupanloup, on le sait, aimait à répéter que l'éducation est une œuvre d'autorité et de respect. Les éducateurs, quels qu'ils soient, doivent avoir conscience de leur pouvoir de commandement et aussi savoir l'exercer. L'autorité, qui est pour eux un droit et un devoir, est encore une science, une science difficile, de nos jours principalement. Voir AUTORITÉ. Sans jamais cesser d'être elle-même, l'autorité, avec les enfants qui grandissent et surtout avec certaines individualités, se fera persuasive et souple en même temps que ferme. Mais pour revendiquer cette autorité avec succès, les éducateurs assureront leur prestige sur les enfants, et se montreront dignes de leur respect. A cette condition seulement, l'enfant, qui ne peut pas être élevé « sans lui et malgré lui » (Dupanloup), sera docile, d'une docilité active, se laissera enseigner ou former, et collaborera effectivement à son éducation.

Est-il nécessaire d'ajouter que l'éducation est tout autant une œuvre de patience affectueuse? « Aimer l'enfant et se faire aimer de lui, sera toujours le grand secret de l'éducation » (Kieffer); l'enfant est vraiment la fleur humaine, et « la fleur humaine, a écrit Michelet, est celle qui a le plus besoin de soleil. » L'enfant est étourdi, léger, mobile; d'autre part, son éducation exige des efforts soutenus, prolongés, une constance que rien ne décourage, qui se remet au travail sans se lasser jamais pour tout de bon.

Quelle grande œuvre, et quelles hautes qualités elle suppose chez tous ceux qui, par devoir d'état ou par libre choix, s'y consacrent et s'y dévouent!

III. L'ÉDUCATION PHYSIQUE CHRÉTIENNE. — L'animal n'est pas tout dans l'homme : nous ne devons pas penser et laisser croire à l'enfant que la santé, la vigueur et la souplesse, la beauté, l'adresse physique passent avant le jugement droit et la conscience. Mais l'animal est quelque chose, et le *Mens sana in corpore sano* des anciens, bien compris, reste l'idéal à poursuivre. La santé de l'esprit et la santé du corps : ne sont-ce pas là des biens désirables pour tous, riches et pauvres, pères et mères, intellectuels et travailleurs manuels? Marion estimait que les « humbles questions de l'éducation physique » sont « plus graves au fond que toutes les questions de programmes historiques et littéraires ». Il parlait ainsi à propos des lycées de filles : il en eût dit autant sans doute au sujet des garçons. Peut-être exagérait-il quelque peu. Mais Dupanloup et tous nos éducateurs ne manquent pas d'attacher une grande importance à l'éducation physique, qu'il s'agisse des jeunes gens, ou de leurs sœurs, qu'on doive être soldat ou mère de famille, et à quelque profession qu'on se destine. Dans les maisons riches, ajoutait Dupanloup, et, à un degré presque égal, dans les familles moins fortunées, on ne s'en occupe que trop d'ordinaire, « mais on s'en occupe mal, » non moins pour ce qui concerne l'hygiène proprement dite que pour les mouvements propres à fortifier ou à assouplir l'organisme. D'un excès on tombe aisément dans l'excès contraire; on ne sait pas approprier les soins ou les exercices à l'âge, au sexe, aux individualités: on ne sauvegarde pas suffisamment la modestie chrétienne, à la maison et surtout au dehors, en public. Les sociétés d'éducation physique, les sociétés sportives, masculines et féminines, « agréées » ou non par le gouvernement, sont en honneur et prospèrent dans nos œuvres de jeunesse : nous ne le regrettons pas, nous souhaitons seulement qu'elles n'y prennent point le pas sur tout le reste et que tout s'y passe chrétiennement.

IV. L'ÉDUCATION INTELLECTUELLE CHRÉTIENNE. — Ce qui vient d'être dit de l'éducation physique serait à répéter en termes presque identiques de l'éducation intellectuelle. Son importance est grande pour les filles comme pour les garçons, et les excès, en sens opposé, sont ici encore à éviter avec soin.

Montaigne disait qu' « il vaut mieux avoir la tête bien faite que bien pleine » et qu'il aimait « mieux forger son âme que la meubler ». Mais on a fait remarquer que « les têtes bien pleines sont celles qu'il est le moins facile de faire tourner », et encore que « le pédantisme de la légèreté (le mot est de Mme de Staël) et la « bête oratoire » qui ne sait que s'épancher en phrases creuses et sonores ne sont pas moins à redouter que l'encyclopédisme » (Gaultier). On sait, au surplus, combien Fénelon et Dupanloup ont insisté sur la nécessité d'assurer aux femmes une instruction suffisamment développée et solide. Le but à poursuivre ici est tout ensemble : 1° de munir l'esprit de l'enfant de ce qu'il a besoin de savoir pour vivre sa vie morale et religieuse, sa vie matérielle et professionnelle, ou même de ce qui simplement peut orner son esprit sans risquer de le déraciner, de le déclasser ou de l'empêcher ensuite de remplir ses devoirs d'état; 2° de faire autant que possible de ces connaissances, nécessaires ou de luxe, le moyen de former, d'aviver ou de cultiver l'esprit lui-même, ses heureuses tendances et ses diverses facultés. Ce double but, ou ce but unique à deux faces, ne doit jamais être perdu de vue. En des proportions variables, il doit être visé dans les enseignements de tout degré et de toute nature, et l'on doit s'en préoccuper à la maison comme à l'école. La préparation de l'enfant à la vie qui l'attend, exige qu'on se soucie tout à la fois de sa culture « générale » et de sa culture « spéciale ». Que de misères d'ordres divers on s'épargnerait et on lui épargnerait, si on n'oubliait pas qu'il faut « vivre d'abord », *primum vivere*, et aussi qu'une bonne formation de l'esprit, d'un esprit droit, avisé, souple, peut y aider autant que l'acquisition de certaines connaissances techniques!

Quant aux moyens à employer pour atteindre le but, c'est aux gens de métier mais aussi à tous les hommes sages de les chercher et de les proposer, sans parti pris d'aucune sorte, en tenant compte de l'expérience du passé et pareillement de la différence des temps.

Les programmes actuels ne peuvent pas être de tout point semblables à ceux d'autrefois. Les sciences de la nature et l'histoire politique ou littéraire des peuples modernes doivent y tenir une bonne place. Que l'étude des langues et des littératures anciennes, de la langue et de la littérature latine surtout, soit toujours en honneur, rien de mieux; mais nous ne sommes plus au XIII^e^ ni même au XVII^e^ siècle, et nous ne pouvons tout ignorer du monde nouveau. Quelque attaché qu'il fût aux études classiques, Mgr Dupanloup déclarait net, *De l'éducation*, Paris, édit. 1923, t. I, p. 17, que la plupart des jeunes gens « sortent de rhétorique sans avoir même appris les éléments les plus vulgaires de ce triste latin, de ce triste grec, sur lesquels on les a condamnés à pâlir les dix plus belles années de leur vie. A Paris, disait-il, ce n'est guère moins de quatre-vingts ou de quatre-vingt-dix sur cent. » A Paris, et ailleurs aussi sans doute. L'enseignement « moderne », s'il est bien conçu, a donc cause gagnée parmi nous. Et pareillement, l'étude des sciences. On a mille fois raison de dénoncer l'orientation positiviste que les sectaires contemporains veulent donner à l'enseignement scientifique dans les écoles publiques. Mais ce danger, qui n'est que trop réel, peut être évité dans nos écoles, comme d'autres périls qu'on a également signalés. L'enseignement des sciences, mis en bonnes mains, peut contribuer à la culture « humaine » de l'esprit non moins qu'à sa préparation « utilitaire ». Mgr d'Hulst, qui était un fin lettré, ne pensait pas et nous ne pensons pas autrement.

Pas d'exclusivisme, non plus, dans les méthodes d'enseignement. On aura soin de s'adapter, pour elles comme pour les matières enseignées, aux capacités des enfants, et de suivre le développement, si nuancé

d'après le sexe, le milieu, etc., de leurs activités. On veillera à piquer toujours leur curiosité intellectuelle, leur attention, à éveiller leur intérêt. On s'appliquera dans les exercices multiples de l'école, à former les diverses puissances des élèves, petits ou grands. Autant dire que si la méthode intuitive a du bon, elle ne doit pas pourtant être employée seule, surtout quand l'enfant grandit.

Est-il besoin d'ajouter que, dans le choix de l'école et de l'enseignement, on ne songera qu'au bien de l'enfant, sans en faire une question de vanité ou de mode, et que toujours, à la maison, à l'école, au collège, à la Faculté, on se souviendra qu'il importe de lui apprendre à penser et à raisonner d'après les principes de la foi chrétienne non moins que conformément à la logique d'Aristote ou de Bacon?

V. L'ÉDUCATION MORALE CHRÉTIENNE. — Un organisme sain, gracieux même, un esprit bien fait et bien meublé, c'est beaucoup, mais ce n'est pas tout. C'est beaucoup, et cela peut même contribuer à l'éducation morale. Les exercices physiques peuvent habituer l'enfant à l'endurance ou à la discipline, combattre en lui une nervosité préjudiciable. Et il n'est pas d'étude ou d'exercice intellectuel qui ne soit apte à suggérer des idées ou à favoriser des dispositions morales; un esprit vigoureux et ferme est une précieuse ressource pour la pratique de la vertu. Ce n'est pas tout, cependant : l'histoire et l'expérience de tous les jours le montrent à l'évidence. « Science sans conscience, écrivait Rabelais, n'est que ruine de l'âme. » La santé du corps n'a pas toujours pour compagne la santé de l'âme. Bien plus, sans celle-ci celle-là est fort menacée; et tout autant le progrès intellectuel; sans l'honnêteté encore, le reste, vigueur physique, connaissances, souplesse de l'esprit, ne garantirait pas le succès professionnel. La vérité est que, si les diverses formes de l'éducation se soutiennent et doivent s'aider mutuellement, l'éducation morale, celle qui consiste à développer la conscience, le cœur, le libre arbitre de l'enfant, mérite toutefois une attention particulière.

1. La conscience. Comme il importe de connaître nos devoir avec certitude et vérité! « La mère doit être la première conscience de l'enfant qui n'a pas de conscience » encore (Cl. Bouvier), parce qu'il n'a pas atteint l'âge de raison. Mais il faudra lui apprendre, dès qu'il en sera capable, ce que, d'après la raison, l'Évangile, l'Église, sont et doivent être pour lui le devoir et ses devoirs, dans tel cas spécial, en certaines circonstances déterminées; lui apprendre qu'on n'a pas le droit de ruser ou d'ergoter avec sa conscience, qu'on doit se juger sans vaine complaisance comme sans scrupule, qu'on ne trompe pas Dieu, qui voit tout, jusqu'à nos plus secrètes pensées.

2. Le cœur. Qu'on apprenne à l'enfant à aimer son devoir; qu'on lui forme un cœur sensible sans sensiblerie, fort et réglé. Pour cultiver ses bonnes inclinations, le mieux sera, sans doute, de lui suggérer des pensées justes et élevées, puisque l'idée est une force; de lui faire pratiquer les vertus chrétiennes qui conviennent à son âge, à son sexe, à sa condition, puisque les inclinations sont fortifiées par les actes mêmes auxquels elles tendent. En fortifiant les bonnes inclinations de l'enfant on affaiblira du même coup ses mauvais penchants : ce sera double gain. Mais il faudra prendre garde, dans la culture de ses plus heureuses dispositions elles-mêmes, à écarter toute déviation fâcheuse. Non seulement on préviendra on l'on corrigera son égoïsme natif en l'exerçant à partager et à compter avec autrui, avec ses frères et ses sœurs ou avec ses camarades; mais dans son amour de Dieu et du prochain il se présentera des déformations qu'il importe de redresser. La sympathie, l'amitié, l'amour, la pitié sont à surveiller et à discipliner soigneusement; les affections de famille ne doivent pas dégénérer en un égoïsme à trois ou quatre; le dévouement à la classe sociale ou à la patrie ne doit pas être confondu avec un égoïsme collectif et un chauvinisme absurde et inique; l'amour vrai de l'Église et de Dieu se traduit en actes d'adorations sincère, d'obéissance prompte et joyeuse, d'apostolat effectif, de bonté et de charité pour tous.

3. La volonté libre. Il s'agit enfin de réaliser ce devoir que l'on connaît et qu'on aime, de ne pas se borner à ces bonnes intentions, à ces velléités dont on a dit que l'enfer est pavé. « Ce monde appartient à l'énergie » (de Tocqueville), et aussi le monde à venir. Que l'enfant, que le jeune homme, la jeune fille ne doute jamais de son pouvoir de faire le bien ou d'éviter le mal. On peut toujours se corriger et devenir meilleur, avec une bonne volonté réelle et la grâce de Dieu. Aidons l'enfant à réfléchir (sans la réflexion il n'y a pas de libre choix); à accomplir consciencieusement, sans répit, sans marchandage, jusqu'au bout, ses menus devoirs de tous les instants; à triompher des occasions dangereuses par la vigilance chrétienne et par la prière; enfin à se créer de bonnes habitudes. Ainsi se constituera l'homme ou la femme de caractère qui sait se décider à choisir le bien, puis à s'y tenir et à l'exécuter.

Comprend-on qu'on ne saurait entreprendre trop tôt une œuvre d'une telle gravité et d'une telle complexité? Les parents devraient y travailler même avant la conception de l'enfant, puisque l'hérédité psychologique n'est pas un vain mot, et la mère qui porte l'enfant dans son sein est responsable des dispositions physiques et morales qu'elle lui communique.

VI. L'ÉDUCATION DU SENS CHRÉTIEN. L'ÉDUCATION CIVIQUE, PATRIOTIQUE, SOCIALE DU CHRÉTIEN. — Cette section de notre article est, en grande partie, impliquée déjà dans ce qui a été dit, soit sur le but de l'éducation, soit sur l'éducation physique, intellectuelle et morale. Quelques mots seulement sont à ajouter.

1° Former le sens chrétien dans un enfant, c'est faire qu'il en arrive à penser, à aimer, à agir comme instinctivement, en chrétien. Dans ce que l'on fera pour développer ses énergies physiques et mentales, maintes occasions s'offriront où on lui apprendra à tout voir du point de vue de l'éternité et où on lui montrera en son corps ou en son âme le temple du Saint-Esprit. Mais l'instruction religieuse qu'on lui assurera dès la plus tendre enfance et jusque dans la jeunesse; les exercices de piété auxquels on l'initiera sans tarder et dont on s'efforcera, avec une discrète et intelligente sagesse, à lui inspirer l'estime, le goût, et comme le besoin; les sentiments de fierté, de docilité, d'amour filial qu'on travaillera opportunément à lui inculquer pour cette mère de nos âmes qu'est l'Église : voilà qui complétera l'œuvre commencée ailleurs, et aussi qui, tout en profitant des autres formes de l'éducation, garantit leur succès réel et durable.

2° De nos jours principalement, l'éducation patriotique, civique, sociale de l'enfant ne peut être négligée, ne fût-ce que pour le mettre en garde contre l'utopie et l'orgueil bête de l'égalitarisme ou contre la chimère périlleuse de l'humanitarisme. Mais il est clair que son éducation physique, son éducation intellectuelle, son éducation morale et religieuse comprennent déjà tout ce qui est nécessaire, théoriquement ou pratiquement, pour former en lui le bon patriote, le bon citoyen et le travailleur consciencieux, conscients de la solidarité professionnelle et aussi nationale qui nous relie tous les uns aux autres. Que, plus tard, l'homme public soit chrétien chez lui autant que l'homme privé, et que les enseignements ou les directions de l'Église règlent sa vie politique et sociale autant que ses mœurs familiales et individuelles.

VII. Défauts a corriger. Bonnes habitudes a créer. — Il est faux que l'homme naisse bon, sans mauvaises inclinations, par exemple, à redresser. Et il est absurde de mettre comme en opposition les principes et les habitudes. On entend ici par principes des règles de conduite nettes et fermes « qui se prêtent sans doute à la diversité des circonstances, mais qui ne laissent l'âme, s'il se peut, livrée à aucune indécision dans les cas graves » (Marion). La vérité est que l'éducation consiste, en grande partie, — surtout l'éducation morale, — à corriger les défauts de l'enfant, et à lui donner en même temps, autant que son âge le comporte, des habitudes et des principes.

1° C'est un devoir grave que de corriger l'enfant, car l'enfant gâté non seulement est voué au malheur, mais d'ordinaire est un danger pour autrui. Il n'y a pas d'enfants sans défauts : les parents qui pensent ou parlent autrement, sont « des aveugles, des prétentieux, des faibles » (Bethléem). Il n'y a pas qu'à laisser faire; au jugement de tout homme sensé, il faut intervenir. Or, pour bien accomplir ce devoir nécessaire de la correction, trois conditions sont à remplir : connaître les défauts de l'enfant dont on est chargé, l'observer et en croire ceux qui savent; vouloir vraiment les corriger, sans retard et avec persévérance; autant que possible, faire vouloir à l'enfant sa propre correction. Ce dernier point n'est guère moins important que les précédents : sans quelque collaboration de l'enfant sa correction véritable est, en effet, impossible, et l'obtenir de lui se confond presque avec le bien élever. Mais c'est un art délicat, et la manière de s'y prendre diffère quand l'enfant est petit, quand il grandit, quand il résiste. De même, dans la pratique de la correction, il est des règles générales à observer qui varient suivant qu'on les applique avant ou après l'âge de raison, avant ou après l'adolescence et la jeunesse. De même aussi, pour les sanctions à utiliser, comme, par ailleurs, pour les récompenses à accorder. Le sexe, le caractère, le milieu sont également à prendre en considération. Mais toujours l'éducateur devra agir avec calme, avec tact, avec doigté, en même temps qu'avec fermeté et bonté.

Un traitement particulier s'impose pour chacun des défauts ou « péchés capitaux » à attaquer et à vaincre. On ne peut ici, évidemment entrer dans le détail. Voir Bethléem, *op. cit.*, p. 363-416, 241-246. Je me borne à noter que la première chose à faire, c'est d'éviter tout ce qui peut exciter ou entretenir dans l'enfant le défaut qu'on entreprend de déraciner : que d'éducateurs sont assez maladroits pour, inconsciemment, cultiver en lui l'orgueil ou la vanité, l'avarice, la sensualité ou la luxure, la gourmandise, l'envie, la colère, la paresse; j'entends : une ou plusieurs de ces tendances mauvaises! Puis, il faudra l'aider à produire des actes de la vertu contraire et à fuir les occasions qui l'entraîneraient dans de nouvelles chutes.

2° Quant aux heureuses habitudes à créer en lui, on n'y parviendra pas sans une intelligence et une volonté égales. On s'y prendra de bonne heure; on lui fera faire les mêmes actions, souvent, aux mêmes heures, de la même manière, avec attention, en prenant soigneusement garde de ne pas lui inspirer ennui et dégoût, en l'exerçant, au fur et à mesure qu'il en sera capable, à consolider en lui-même les traditions et les principes, l'autorité et la réflexion personnelle. Le domaine de l'habitude étant coextensif, ou presque, à celui de l'action, l'enfant devra acquérir de bonnes habitudes intellectuelles et même, s'il est permis de parler ainsi, de bonnes habitudes physiques, comme de bonnes habitudes morales et religieuses. Mais laissons ce qui a été déjà plus ou moins suggéré dans les colonnes précédentes, pour nous borner à mentionner quelques habitudes, même d'aspect bien modeste, qu'il importe de faire contracter aux enfants, garçons ou filles. N'aurait-on pas fait beaucoup pour leur bonheur, leur succès, leur perfectionnement moral, si on leur avait inculqué l'estime, le goût, le besoin de la propreté, de la bonne tenue et des bonnes manières, de la politesse, du respect de soi et d'autrui, de la distinction chrétienne; l'estime, le goût, le besoin de la simplicité en toutes choses, de l'ordre, de la régularité et de la ponctualité dans les plus minimes affaires; l'estime, le goût, le besoin de l'amabilité, de la sincérité et de la probité dans quelque matière ou avec quelque personne que ce soit. A tout cela, qui ne va pas sans nécessiter de constants sacrifices, joignez un vif esprit de foi, et toute la vie se trouve réglée et haussée de la façon la plus heureuse et la plus enviable.

VIII. L'idéal « moderne » et l'idéal chrétien. — Beaucoup de pédagogues récents, qui, fussent-ils relativement convenables et mesurés dans leur langage, ne laissent pas de combattre, sur bien des points, nos principes et nos pratiques d'éducation, se complaisent à opposer leur conception de la vie humaine à la nôtre, leur « idéal tout rationnel et démocratique » à notre « idéal théocratique », et, comme ils disent encore, « l'idéal moderne de liberté et de raison » à notre « éducation autoritaire et négative » qui intime « des ordres et des défenses sans explication ». On se demande comment des gens sérieux et honnêtes, qui ont lu pourtant Fénelon et Dupanloup, peuvent se permettre de pareilles exagérations.

Quel est donc l'idéal dit « moderne », l'idéal, non pas de certains déséquilibrés et de certains démoralisés absurdes autant que méprisables, mais des Gréard, des Marion, des Compayré et autres éducateurs, universitaires ou non, qui se vantent fort de faire mieux que l'Église? Comme, pour eux, il n'y a que la raison qui compte, une raison indépendante de toute révélation et de toute autorité surnaturelle, la pédagogie n'a à se soucier que des sciences purement humaines, et l'enfant doit être habitué à écarter de sa pensée et de sa vie toute « hétéronomie », toute ingérence prétendument divine. Comme encore, pour eux, la démocratie est ou est devenue le seul régime qui soit vraiment conforme au droit naturel et qu'il convient d'assurer son triomphe progressif sur les terrains civil, politique et social, l'éducateur doit s'inspirer de ces principes pour préparer l'enfant à user, sagement mais hardiment, de la liberté et de l'égalité auxquelles tout être humain a droit.

Selon nous, le rationalisme et le démocratisme — je ne dis pas : tout usage de la raison ou tout gouvernement démocratique — sont des erreurs condamnables et condamnées. Notre idéal chrétien ou catholique est que la raison soit complétée par la révélation que l'Église garde et interprète avec autorité, et cela dans tout le champ de l'activité humaine, spéculative et pratique, privée et publique. Notre idéal rejette tout excès et veut que les justes autorités civiles ou sociales ne soient pas à la merci d'une masse aveugle et passionnée. Qu'on ne vienne donc pas nous conseiller de faire abstraction, dans la formation de l'enfant, des enseignements ou des directions de notre foi, des droits de notre autorité paternelle ou éducatrice. Pour son plus grand bien, nous entendons sans doute le traiter avec respect, usant avec lui d'une douceur persuasive et toute pénétrée de raison, l'habituant à vivre d'après sa conscience et en libre enfant de Dieu; mais, d'autre part, nous repoussons les excès périlleux de ce qu'on a appelé la méthode anglo-saxonne, la méthode américaine, la méthode de sentiment-raisonnement. Ce qu'il y a de bon dans ces méthodes, nous le pratiquons depuis longtemps, et nous n'avons nulle envie d'y renoncer jamais. Mais nous maintiendrons ce qui fait notre force, en éducation comme

dans tout le reste, des « points fixes » que rien ne puisse ébranler ou déplacer, un sage tempérament fait de raison et de foi, de liberté et d'autorité, des principes et des règles accrédités par l'expérience des siècles.

IX. Œuvre difficile mais féconde. — De tout temps, l'éducation a été une œuvre difficile, tant elle suppose de qualités chez les éducateurs, tant elle exige de connaissances et, plus encore, d'intuition, d'expérience, de sagesse et de dévouement! Mais peut-être n'a-t-elle jamais été aussi malaisée que de nos jours. Le milieu est défavorable : tout y est tentation de désobéissance et d'immoralité pour l'enfant, devenu si orgueilleux, et comme dépourvu de tout sentiment ou de tout respect de l'autorité; d'autre part, les divers éducateurs ne s'accordent plus qu'assez peu et qu'avec peine, et bon nombre d'entre eux se désintéressent trop volontiers d'une partie au moins de leur tâche. L'éducation est tellement difficile que certains, la déclarant impossible pour la plupart des parents, voudraient la remettre entièrement aux mains de l'État, c'est-à-dire de professionnels choisis par lui. Mais cette solution est inadmissible de tout point. D'abord, de quel droit enlèverait-on aux parents et à l'Église la liberté d'accomplir leur devoir à l'égard de ceux qui sont proprement leurs enfants? Et puis, comme le disait M. Clemenceau, si j'ai bon souvenir, l'État aurait vraiment trop d'enfants, pour les bien élever. Si les enfants étaient réunis en grand nombre, l'éducation ne serait pas assez particulière, assez appropriée à chacun; et si on ne les groupait qu'en petits paquets, où trouverait-on alors tant d'éducateurs et d'éducatrices de vocation, compétents, qualifiés, dévoués...? Où trouverait-on de quoi suppléer au cœur de tant de mères? Ce qu'il faut, c'est apprendre à un nombre, toujours plus grand, de parents, de maîtres, de prêtres, et les décider efficacement à remplir de mieux en mieux leur devoir sacré d'éducateurs. Il faudrait aussi, et en même temps, leur inspirer une souveraine confiance, fondée sur l'aide certaine de Dieu et soutenue par le vif espoir qu'ils obtiendront de bons résultats.

En éducation pas plus qu'ailleurs, on ne fait œuvre parfaite; mais en éducation comme ailleurs, on peut faire et l'on fait œuvre féconde. N'exagérons pas comme d'aucuns, selon qui l'inégalité de la plupart des êtres humains, corps et âmes, tiendrait à l'inégalité des éducations. Des enfants de la même famille, élevés pareillement, donnent des résultats fort différents; parfois même, un enfant bien élevé ne produit rien de bon, et inversement. Il faut compter avec le fond inné de chacun, son hérédité propre, sa liberté, les circonstances, le milieu, etc. L'inégalité est partout dans les choses créées. Il n'en reste pas moins que l'éducation peut corriger et corrige maintes natures défectueuses, même anormales, qu'elle peut développer et développe maintes natures bien douées. Que d'églises, d'écoles, de foyers, où ces consolantes et encourageantes constatations ont été faites aujourd'hui comme autrefois! « Qui a l'éducation a l'avenir, » a dit un philosophe, et c'est pour cela même que les luttes les plus acharnées et les plus obstinées se livrent sur ce terrain entre les croyants et les athées. Accordons que ce mot est un peu excessif; mais les éducateurs, quels qu'ils soient, sont à même de constater que, quand on s'en donne la peine et qu'on ne se décourage pas malgré les échecs apparents, en éducation comme dans toute autre œuvre, aucun effort n'est absolument stérile. Dans le monde moral autant que dans le monde matériel, rien ne se perd.

J. Bricout.

2. ÉDUCATION ET ENSEIGNEMENT (Société générale d'). — Cette Société, 14 *bis*, rue d'Assas, Paris (6e), a été fondée en 1868, l'année même où Jean Macé fixait à Paris le siège de sa Ligue de l'Enseignement. La Société d'Éducation s'organisait pour opposer à la thèse de l'État éducateur et maître des âmes la doctrine chrétienne de la liberté de l'enseignement, des droits des pères de famille et de la mission de l'Église.

Elle « se voue, disait en 1881 son secrétaire général, à la défense des œuvres et des droits de l'enseignement à tous ses degrés. Elle a ainsi un double caractère et poursuit un double but : un but matériel et pratique, qui consiste à fonder et encourager des écoles; et un but moral et général, celui d'étudier toutes les questions relatives à l'éducation, de publier les résultats de ses recherches et d'éclairer les pouvoirs publics dans la défense des intérêts de la liberté religieuse. »

La Société d'Éducation, qui, dès ses premières années, a groupé des catholiques tels que le P. Olivaint, le P. Captier, Chesnelong, de Melun, Cochin, Keller, est dirigée par un Conseil général, dans lequel figurent des ecclésiastiques et des laïques très compétents. Le travail et l'action se partagent entre quatre comités, qui, suivant les circonstances, confient, quand il y a lieu, à des commissions temporaires des études ou des initiatives à buts limités : comité du contentieux (voir Défense religieuse), comité de l'enseignement primaire, comité de l'enseignement secondaire et supérieur, comité de l'enseignement secondaire et supérieur des jeunes filles (depuis 1911). Elle a, dans chaque département, dans chaque arrondissement, des membres correspondants, qui la tiennent au courant de la situation de l'enseignement libre dans la région et des difficultés particulières qui peuvent y naître. Elle est en rapports constants avec les directeurs diocésains de l'enseignement libre et se tient à leur disposition pour toutes les questions juridiques, contentieuses et pédagogiques sur lesquelles ils veulent bien la consulter. Elle entretient également des relations suivies avec l'Alliance des maisons d'éducation chrétienne.

Son *Bulletin*, qui est mensuel, donne, dans chacun de ses numéros, des arrêts de jurisprudence sur des questions scolaires et souvent des études complètes et approfondies, soit sur des questions d'enseignement et d'éducation, soit sur des points importants de droit scolaire. Les cinquante volumes in-8°, qui en forment aujourd'hui la collection, constituent une véritable encyclopédie de l'enseignement libre.

Non seulement, donc, la Société générale d'éducation et d'enseignement n'a cessé de défendre l'école chrétienne, mais elle a constamment travaillé à sa propagation et à son perfectionnement.

Pour plus amples détails, voir *Nouvelles religieuses*, 18 novembre 1918.

J. Bricout.

ÉGALITÉ. — 1. C'est l'Église qui, la première, proclama dans le monde l'*égalité des hommes devant Dieu*. La divine parole « Vous êtes tous frères » bouleversa tous les préjugés qu'avaient enracinés des siècles de paganisme. Ajoutez-y l'idée de l'autorité devenant désormais un service et un « ministère »; à cette orientation nouvelle, ajoutez enfin l'exemple d'un Dieu fait homme et venant, non pour être servi, mais pour servir et donner son âme en rédemption pour plusieurs, et vous pourrez juger de la transformation profonde opérée par le christianisme.

Cette idée nouvelle d'égalité devait tôt ou tard passer de l'ordre religieux dans l'ordre civil et politique et avoir son contre-coup dans les législations humaines. « La parole de Dieu est une semence. »

2. C'est par l'*égalité civile* qu'il fallait commencer. L'abolition de l'esclavage fut la première étape. Quand Constantin déclara coupable d'*homicide* le maître qui tue son esclave, il marquait le premier pas dans la reconnaissance officielle de l'égalité foncière des

hommes. Un autre décret porte cette prescription : Si un maître ose mutiler son esclave, ce dernier sera affranchi et les biens du maître confisqués. Les jeux de gladiateurs étaient une des causes de la servitude : Constantin les supprime. L'affranchissement des esclaves était soumis à de longues et difficiles formalités : il permet d'affranchir les esclaves dans l'église en présence du peuple et des évêques.

Le code de Justinien force les esclaves à accepter la liberté. Des portions de terre sont concédées à vie à charge d'une rente annuelle : c'est la transition de l'esclavage à la propriété.

« Les améliorations continuent dans cette voie, dit l'historien Cantu, au point que la richesse des vilains, tant ils possèdent de biens-fonds, cause de l'ombrage aux propriétaires nobles. » Le mouvement des Communes et les croisades abolissent les derniers vestiges du servage.

C'était peu à peu l'égalité devant la loi humaine comme devant la loi divine.

3. Un pas de plus va être fait par la conquête de l'*égalité politique*.

Elle commença par les libertés communales et provinciales.

C'est dans les cloîtres ou dans les églises que se font, au Moyen Age, les élections des magistrats des communes; c'est au son des cloches qu'ils sont appelés, c'est sur les saints Évangiles qu'ils doivent prêter serment, au point qu'Augustin Thierry reconnaîtra que « la municipalité fut un régime à la fois ecclésiastique et civil où l'Église paroissiale était le centre de l'administration et où le conseil de fabrique remplissait l'office de conseil communal ».

De l'égalité communale, on allait passer lentement à l'égalité politique complète, dans les assemblées nationales.

Qu'est-ce que les États généraux, sinon la reconnaissance du droit de la nation et de toutes ses classes à prendre part aux affaires publiques? Maintes fois ils s'assemblèrent pour traiter des grands intérêts du pays. Le tiers état, d'abord dédaigné, peu à peu s'instruisait, s'éduquait, organisait les affaires, le commerce et l'industrie et acquérait ainsi une valeur et une influence toujours grandissantes, malgré l'opposition jalouse des grands.

Un curieux incident qui se passa aux États généraux de 1614 est, à ce point de vue, significatif. Un député du tiers avait dit que les trois ordres étaient frères, fils d'une seule famille, la France, le clergé l'aîné, la noblesse le puiné, et le tiers-état le cadet. C'était vouloir faire reconnaître en droit ce qui était devenu un fait. Un orateur de la noblesse s'indigna : « J'ai honte, sire, osa-t-il déclarer, de vous dire les termes qui de nouveau nous ont offensés; ils comparent votre État à une famille composée de trois frères. En quelle misérable condition sommes-nous tombés si cette parole est véritable? » Et un autre ajouta : « Nous ne voulons pas que des fils de cordonniers et de savetiers nous appellent frères; il y a de nous à eux autant de différence comme entre le maître et le valet. » Le lendemain, quand le tiers se rendit à la salle des séances, on lui déclara que la session était close, jusqu'en... 1789.

On ne retourne pas à l'absolutisme païen sans soulever tôt ou tard des consciences que le christianisme a libérées, affinées et ennoblies.

« Les rois sont seigneurs absolus, osait écrire Louis XIV dans ses *Mémoires*, et ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens qui sont possédés aussi bien par les gens d'Église que par les séculiers... Tout ce qui se trouve dans l'étendue de leurs États... leur appartient au même titre, et les deniers qui sont dans leur cassette, et ceux qui demeurent entre les mains de leurs trésoriers, et ceux qu'ils laissent dans le commerce de leurs peuples. » Quand Louis XV, le 3 mars 1766, disait au Parlement : « C'est en ma personne seule que réside l'autorité souveraine. C'est à moi seul qu'appartient le pouvoir législatif sans dépendance et sans partage. L'ordre public tout entier émane de moi... », lui aussi, il reniait tout un passé glorieux et préparait un avenir prochain de troubles et de révolutions.

Ainsi les États généraux de 1789 furent sur ce point un retour aux vraies traditions nationales. C'étaient Louis XIV et Louis XV qui avaient fait une révolution en les abandonnant. De nos jours, la démocratie, le suffrage universel ne sont que les formes modernes — d'ailleurs perfectibles — de ces incompressibles aspirations vers l'égalité politique. Voir DÉMOCRATIE, SUFFRAGE UNIVERSEL.

Pour l'égalité des sexes, voir FÉMINISME.

4. Mais ce serait une erreur grave de pousser plus loin cette égalité religieuse, civile et politique, et de l'étendre jusqu'à l'*égalité des conditions sociales*.

Léon XIII, dans son encyclique *Humanum genus*, nous l'a rappelé en termes formels : « Si l'on considère, dit-il, que tous les hommes sont de même race et de même nature, et qu'ils doivent tous atteindre la même fin dernière, et si l'on regarde aux devoirs et aux droits qui découlent de cette communauté d'origine et de destinée, il n'est pas douteux qu'ils ne soient tous égaux. Mais comme ils n'ont pas tous les mêmes ressources d'intelligence, et qu'ils diffèrent les uns des autres, soit par les facultés de l'esprit, soit par les énergies physiques, comme enfin il existe entre eux mille distinctions de mœurs, de goûts, de caractères, rien ne répugne tant à la raison que de prétendre les ramener tous à la même mesure, et d'introduire dans l'organisation de la vie civile une égalité rigoureuse et mathématique. » Voir CLASSES SOCIALES.

Paul SIX.

ÉGLANTINE. — Ce nom est une déformation de *Valentine* (*Valentina*).

Sur une martyre de ce nom, l'historien Eusèbe, au livre VIII, c. VIII de ses Martyrs de Palestine, donne les détails suivants : « Au cours de la persécution (de Dioclétien), la sixième année depuis le déchaînement de la tempête, sous le gouverneur Firmilien, des confesseurs de la foi, arrêtés à Gaza, furent mis à l'épreuve et assujettis aux plus cruelles tortures. Tandis que les bourreaux s'acharnaient sur une chrétienne, une autre femme, qui avait assumé le labeur de la virginité, d'apparence chétive, mais à l'âme courageuse, interpella le juge : « Jusques à quand, lui cria-t-elle, feras-tu souffrir ma sœur aussi cruellement? » Aussitôt on entraîne cette dernière au milieu du tribunal, on l'exhorte à sacrifier, et, comme elle refuse, on la tire de force près de l'autel. Sans trembler et avec audace, elle donne un coup de pied à l'autel, renverse ce qui était dessus avec le brasier qui s'y trouvait. Le juge irrité fait infliger à cette audacieuse des blessures aux flancs telles que personne n'en avait enduré jusque-là. Ensuite il fait réunir les deux victimes et les condamne à mourir par le feu : la première était, dit-on, du pays de Gaza; quant à l'autre, elle était sortie de Césarée de Palestine où beaucoup la connaissaient : *Valentine* était son nom. » Elle est mentionnée au 25 juillet dans le martyrologe romain avec un éloge qui est le résumé du récit d'Eusèbe.

J. BAUDOT.

1. ÉGLISE (Apologétique et théologie). — Société religieuse formée par les fidèles du Christ. I. Notion de l'Église. II. Problème général de l'Église.

I. NOTION DE L'ÉGLISE. — Du grec ἐκκλησία. Église signifie littéralement réunion. La racine grecque ἐκκαλέω, qui suggère l'idée d'appel, permet même d'attribuer à ce mot la nuance d'assemblée régulière,

c'est-à-dire celle qui résulte d'une convocation, par opposition à un groupement de hasard ou à un meeting séditieux.

En effet, c'est dans ce sens que le mot était couramment employé par la langue profane. Oligarchiques ou démocratiques, les cités grecques étaient toujours dirigées, au moins en théorie, par l'assemblée populaire. C'est elle qui nommait et contrôlait les magistrats, décidait de la paix et de la guerre, exerçait, en un mot, tous les pouvoirs législatifs, administratifs et, au besoin, judiciaires. L'ἐκκλησία des citoyens était l'organe par excellence du gouvernement politique de la cité. Voir G. Glotz, art. *Ekklesia*, dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. II², p. 511-527.

Ce terme était d'ailleurs susceptible d'une double application : il se disait, au propre, de l'assemblée effectivement réunie et pouvait également se dire, au figuré, du corps social susceptible de se réunir. Il ne semble pas cependant que la langue profane ait jamais dépassé la première acception.

On la retrouve également dans la langue biblique. Il y a dans Act., XIX, 32, 39, 40, un exemple d'ἐκκλησία profane; mais le sens qui revient le plus souvent et qui est propre à l'Écriture est celui d'assemblée à fins religieuses. Les Septante traduisent régulièrement par ce mot les réunions consacrées à la prière publique chez les Juifs. Voir surtout Ps., XXI, 23, 26; XXXIV, 18; CVI, 32. Cf. Judith, VI, 21; III Reg., VIII, 14. Tout naturellement les chrétiens adoptèrent le même vocabulaire, v. g. Act., XIV, 27. Ainsi faut-il entendre également I Cor., XI, 18, 22; XIV, 19, 28, 34, et non pas au sens moderne de local qui est beaucoup plus tardif.

Mais de cette signification toute matérielle le mot ἐκκλησία allait progressivement s'élever à un ordre tout différent de réalités. On le rencontre parfois au sens moral de groupe. Si « l'assemblée des saints », Ps. CXLIX, 1, peut encore se comprendre, suivant une fiction littéraire bien connue, de tous les Israélites indistinctement, on ne saurait en dire autant de « l'assemblée de ceux qui font le mal », Ps. XXV, 5. Enfin c'est le peuple entier d'Israël, en tant que bénéficiaire de l'alliance divine, qui maintes fois dans l'Ancien Testament est appelé *Ecclesia Domini*. Num., XX, 4; Deut., XXIII, 1-4; I Par., XXVIII, 8; Mich., II, 5; Neh., XIII, 1. Du sens concret de réunion on passe de la sorte au sens idéal de société.

Or les premiers chrétiens puisaient dans leur foi la claire conscience d'être le nouveau peuple de Dieu. Gal., III, 29; IV, 22-31. Pour l'exprimer, le terme ἐκκλησία leur convenait d'autant plus que le lien qui les unissait était d'ordre purement spirituel. Il y avait bien à la rigueur le terme « synagogue », assez analogue par son étymologie et sa signification; mais celui-ci était trop exclusivement réservé aux Juifs. Aussi ce mot n'est-il employé dans le Nouveau Testament que dans un sens péjoratif. Apoc., II, 9; III, 9. Plus tard on observa subtilement que, par sa racine συνάγειν, ce mot avait un sens passif, qui pouvait être de mise sous la loi de crainte, mais ne convenait plus à l'économie du libre amour. Quoi qu'il en soit, c'est le terme ἐκκλησία, encore exceptionnel dans l'Ancien Testament, qui allait désormais devenir normal dans le Nouveau pour désigner le peuple chrétien.

Dès l'âge apostolique, il a pris toute la plénitude de sa signification. Tantôt il s'applique à la chrétienté locale, telle que « l'Église de Dieu qui est à Corinthe », I Cor., I, 2; II Cor., I, 1; Act., V, 11; Apoc., II, 1 etc., ou même aux petits groupes domestiques qui se formaient dans les grandes maisons. Rom., XV, 5; I Cor., XVI, 19. Dans ce sens il est susceptible de pluriel. Rom., XV, 4, 16; I Cor., XVI, 1, 19; II Cor., VIII, 1, 23; XI, 28; Apoc., I, 11, 20. Mais il s'applique aussi, au singulier, à la vaste corporation que forme l'ensemble de ces petites ou grandes unités. Matth., XVI, 18; Act., XX, 28; I Cor., XV, 9; Eph., V, 23-32. C'est dans ce sens que saint Paul voit dans l'Église le corps mystique du Christ, I Cor., XII, 27-28; Col., I, 24. Ainsi disons-nous encore aujourd'hui : l'Église de Rome ou de Paris, l'Église de France ou d'Angleterre; mais la réunion de ces diverses Églises forme à nos yeux l'Église tout court.

Sous ce nom désormais usuel, tout le monde entend, quand il ne s'y ajoute pas d'autres déterminations, la société spirituelle qui groupe les chrétiens dispersés dans le monde. Concept qui suppose la perception d'un double fait historique : que le Christ a communiqué aux hommes un certain message religieux, qu'une partie notable de l'humanité organise sa pensée et sa vie d'après les principes de cet Évangile. Unis par cette communauté de foi, les chrétiens forment un groupement, au moins idéal, qui s'appelle l'Église. Réalité qui se présente elle-même sous un double aspect : aspect social et corporatif, qui place l'Église à côté des autres groupes dans lesquels s'encadre l'activité humaine et qui permet de la spécifier suivant les formes que prend la pratique religieuse dans les diverses confessions chrétiennes; aspect spirituel et mystique, où l'Église devient un système de vie et se caractérise par le rôle qu'elle revendique à cette fin. De toutes façons, l'Église proprement dite répond à l'idée précise d'une institution ayant pour but l'organisation du christianisme sur la terre.

En faisant passer au premier plan l'élément spirituel dont l'organisme social est l'enveloppe, la langue mystique a donné au concept d'Église une double extension dans le temps et dans l'espace. Avec les chrétiens vivant en ce monde on y peut comprendre ceux qui ont atteint déjà le terme et l'on a ainsi les trois branches de l'Église : militante, souffrante et triomphante. D'autres fois on y veut insérer tous les hommes qui ont pratiqué la vraie religion, même avant l'avènement du Christ. Réunissant dans une seule formule ces diverses acceptions, stricte et large, le P. de Condren écrivait : « Dans l'unité de l'Église il y a trois Églises : la judaïque, la chrétienne et la céleste. » *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, édit. 1901, p. 110.

Au sein de l'Église historique, on distingue, suivant les fonctions, la hiérarchie et le corps des fidèles. La première reçoit souvent le nom d'Église enseignante, qui exprime une de ses principales missions, et l'autre devient alors l'Église enseignée. Mais, sans autres précisions, l'Église désigne toujours la collectivité chrétienne dans les limites de son existence ici-bas. Tel est le sens propre d'où tous les autres sont venus par dérivation, le seul, par conséquent, autour duquel la théologie puisse et doive concentrer son effort.

II. Problème général de l'Église. — Il est peu de doctrines qui offrent plus de complexité. C'est moins la spéculation désintéressée des théologiens que l'action des circonstances ou le choc des erreurs adverses qui en ont progressivement, au cours des siècles, soulevé les divers aspects.

De bonne heure, la famille chrétienne connut l'infortune d'être déchirée par les sectes. La plupart furent restreintes ou éphémères. Quelques-unes réussirent cependant à s'organiser en Églises rivales, telles que le marcionisme et le montanisme au IIe siècle, le novatianisme au IIIe, et surtout, au IVe, le donatisme africain. Voir ce mot. Bien que peu redoutable dans l'ensemble, cette concurrence ecclésiastique commençait à poser la question de la véritable Église. Aussi les Pères ont-ils déjà esquissé les principales notes qui permettent de la distinguer.

Pendant le Moyen Age, le rayonnement triomphal

de la puissance ecclésiastique sur tous les domaines dispense les théologiens d'en faire la théorie. A peine le schisme oriental qui achevait alors de se consommer donnait-il lieu à quelques polémiques en vue d'établir la primauté du pontife romain. Cependant l'Église était alors intimement unie à l'État, qui n'acceptait pas toujours pacifiquement sa tutelle et finit par la secouer entièrement. Or des principes étaient en jeu dans les longues querelles du Sacerdoce et de l'Empire : celui de l'indépendance de l'Église et de son autorité en matière temporelle. Voilà pourquoi, avec Grégoire VII et Innocent III, mais surtout à partir de Boniface VIII et de Jean XXII, s'ouvrent dans l'école les grandes controverses sur les rapports de l'Église et de l'État.

Ce n'étaient là, malgré tout, que problèmes de surface. La vraie crise du dogme ecclésiastique se déchaîna avec les XV^e^ et XVI^e^ siècles.

D'une part le grand schisme d'Occident, en obligeant l'Église à chercher en elle-même la sauvegarde de son unité contre deux ou même trois papes obstinément rivaux, menaçait d'ébranler toute la constitution ecclésiastique. Le gallicanisme en fut le fruit, qui ne cessa plus de réduire l'autorité pontificale dans l'ordre de l'enseignement et de la discipline, pour la subordonner en théorie au concile œcuménique ou aux anciens canons, en pratique au particularisme des épiscopats et des souverains nationaux.

Au XVI^e^ siècle, c'est le principe même de l'autorité ecclésiastique qui allait être mis en cause. Reprenant, en effet, les vues les plus hardies des Albigeois et autres pseudo-mystiques médiévaux, la Réforme déclarait la guerre, non seulement à la papauté, mais à l'idée même de sacerdoce et de hiérarchie. A toute forme de christianisme autoritaire elle substituait un individualisme radical qui n'admettait plus d'autre règle en matière de vérité que le libre examen, d'autre source en matière de vie spirituelle que la conscience et la foi de chacun. Sur ces bases, sans parler d'innombrables sectes, elle parvint à établir des communautés puissantes, qui, généralement grâce à la protection intéressée des pouvoirs politiques, prirent figure d'Églises établies et ont irrémédiablement rompu en Occident ce qui restait encore de l'antique chrétienté.

Par leur violence même, ces oppositions du dedans et du dehors ont amené les théologiens à mettre en lumière, à défendre et à systématiser les principes traditionnels qui fondent l'autorité de l'Église et en règlent la constitution. De tous ces matériaux s'est formé, au XVII^e^ siècle, le traité classique *De Ecclesia*, tel à peu près qu'il n'a plus cessé de se maintenir depuis.

A partir du XIX^e^ siècle, le gallicanisme n'a plus fait que perdre du terrain, jusqu'à ce que le concile du Vatican en ait achevé la déroute en proclamant à nouveau la primauté du pape et la couronnant par la définition de son infaillibilité. En revanche, le protestantisme consolidait plus que jamais ses positions anti-ecclésiastiques. Ses préventions persistantes contre le catholicisme ont trouvé un double renfort, tout d'abord dans le libéralisme doctrinal, qui oppose « les religions de l'autorité et la religion de l'esprit », puis dans la critique historique dont il fut l'inspirateur. Ce n'est plus seulement la papauté ou la hiérarchie épiscopale qui seraient le résultat d'une évolution adventice : l'idée même d'Église organisée serait inconnue aux premiers temps apostoliques, étrangère surtout à la pensée de Jésus. Toutes objections qui imposent aux théologiens l'obligation, devant laquelle ils ne se sont pas dérobés, d'ajouter à la dogmatique traditionnelle de l'Église, une enquête historique sur ses origines et son développement.

Une double étude s'impose donc à nous, suivant le cadre reçu où peuvent s'insérer tous les problèmes actuels non moins que les anciens : étude apologétique en vue de chercher où est la véritable Église, étude théologique en vue de montrer ce qu'elle est.

I. APOLOGÉTIQUE DE L'ÉGLISE. — Du moment qu'il y a division entre les confessions chrétiennes, division profonde qui crée entre elles une irréductible hostilité, division tenace qui a résisté jusqu'ici aux efforts du temps et de la controverse, la question se pose inévitablement de discerner la vraie ou, plus exactement, de justifier les prétentions de celle qui taxe hardiment toutes les autres d'erreur. Problème pratique pour éclairer ou confirmer l'option qui s'impose à tout fidèle du Christ, mais aussi problème spéculatif pour établir entre les confessions rivales un principe objectif de discernement.

Le seul critérium décisif en la matière est évidemment la volonté du Christ et la preuve de l'Église catholique ne peut être considérée comme faite que si on la montre, sur tous les points essentiels, conforme aux intentions du fondateur. C'est dire que l'étude théologique est ici particulièrement indispensable pour achever l'étude apologétique. En attendant cette investigation interne du catholicisme, il n'en est pas moins certain que l'examen global de ses caractères généraux peut fournir de l'extérieur une première preuve en faveur de sa divinité. Preuve qui suffit aux exigences des chrétiens ordinaires et qui, pour les autres, vaut au moins à titre de préparation.

On peut toujours à cet égard utiliser avec succès les notes classiques de la véritable Église, après avoir, au préalable, résolu contre la critique protestante le problème historique de sa fondation.

1. Origine de l'Église. — « C'est Dieu qui par son Fils unique a institué l'Église. » Il suffisait au concile du Vatican de cette simple phrase pour rappeler incidemment les positions traditionnelles de la foi. Const. *Dei Filius*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1793. Avec la cause première de l'Église, qui est Dieu, elle en exprime la cause seconde, savoir le Christ, et celle-ci est pour nous le seul moyen de reconnaître celle-là. De ces deux affirmations connexes qui allaient alors de soi et du fait qu'elles tendent à établir, la preuve est aujourd'hui à faire par tous les moyens d'information dont dispose l'historien. — I. Positions des adversaires. II. Anticipations de l'Ancien Testament. III. Œuvre personnelle de Jésus : Prédication du royaume. IV. Destinataires du royaume. V. Institution de l'Église. VI. Développement historique de l'Église.

I. Positions des adversaires. — Sous cette forme, le problème de l'institution de l'Église est nouveau. Les anciens hérétiques, même et surtout les premiers protestants, ne niaient pas que le Christ ait fondé une Église : ils s'appliquaient seulement à retrouver dans ses paroles le type doctrinal ou disciplinaire qu'ils en avaient conçu.

Cependant la tentation se présentait assez naturellement à l'esprit des rationalistes, pour qui le Christ comptait encore comme une sorte de grand initiateur, d'opposer son œuvre à celle de ses disciples. « Le catholicisme, écrivait Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, p. XVI, a été fondé en partie par Jésus, mais aussi en partie malgré Jésus. » Plus que tous les autres, les protestants y étaient exposés, qui aimaient se réclamer de Jésus à l'encontre de la tradition ecclésiastique. Aujourd'hui la critique historique se croit en mesure d'enlever au Christ cette partie de responsabilité que le rationalisme dogmatique lui reconnaissait encore.

En effet, l'attention s'est portée d'une manière aiguë sur les toutes premières origines du christianisme. On s'est donc appliqué à saisir sous sa forme la plus primitive le message de Jésus et, dans ce but, à dis-

tinguer entre les Évangiles et les écrits apostoliques, le postulat de la méthode historique étant que ceux-ci reflètent un christianisme postérieur et déjà largement évolué. Dans les Évangiles mêmes, la critique interne croit pouvoir démêler les parties authentiques, où s'affirme la pensée personnelle de Jésus, et les parties rédactionnelles, qui seraient seulement les projections rétrospectives de la foi de leurs auteurs. Au total, ce n'est plus sur tel ou tel détail mais sur l'ensemble même de sa doctrine et de son œuvre qu'il y aurait, suivant le mot de Harnack, entre l'Évangile de Jésus et l'Église chrétienne, « un infranchissable fossé ».

Deux systèmes généraux se partagent aujourd'hui l'opinion incroyante en vue de restituer l'exacte physionomie de l'Évangile selon l'histoire : celui des théologiens libéraux et celui des historiens eschatologistes.

Les premiers situent l'Évangile sur les plus hautes cimes de l'ordre spirituel. Ad. Harnack s'est fait l'interprète éloquent de leurs conceptions dans ses célèbres conférences sur *L'essence du christianisme*, données à Berlin en 1900, traduction française en 1902 et 1907. D'après lui, le christianisme historique, celui de l'Église, est comme un fruit gâté, mais qui recèle encore, à condition de l'éplucher avec soin, un noyau d'éternelle valeur. Jésus, en effet, ne se serait pas donné d'autre mission que d'être le révélateur du Père qui est aux cieux et de susciter à son égard ce sentiment d'amour filial dont il était lui-même si hautement pénétré. Tout ce qui dans l'Évangile déborde le cadre de ce mysticisme ne saurait être qu'une adaptation momentanée aux conceptions caduques du temps ou une végétation parasite qui trahit déjà les déformations infligées par les disciples à l'œuvre du Maître.

Car cette pure essence n'a pas tardé à se pervertir sous la triple invasion du dogme, du culte et de la hiérarchie, qui commence dès l'âge apostolique et allait rapidement s'accentuer. Le christianisme tournait ainsi progressivement au catholicisme; à l'Évangile avait succédé l'Église. Celle-ci n'est donc pas autre chose qu'une corruption humaine de l'idéal évangélique, due à la faiblesse et à la médiocrité de ses représentants successifs.

En regard de ce mysticisme aux contours vaporeux l'école eschatologique dresse une conception d'apparence plus positive, qui consiste à rabattre l'Évangile sur le plan du judaïsme contemporain. Né en Allemagne, avec Jean Weiss, le système a été importé en France, sous couleur de réfuter Harnack, par Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, puis vulgarisé à l'usage des milieux primaires par les diverses publications de Ch. Guignebert.

Le point de départ est ici ce royaume de Dieu dont les Juifs attendaient l'avènement. Or, parmi les contemporains de Jésus, cette espérance aurait pris une forme exclusivement eschatologique. De plus en plus mauvais et irrémédiablement voué au mal, le monde actuel serait détruit d'un seul coup par une intervention retentissante de Dieu et sur ses ruines s'ouvrirait pour les élus une ère d'ineffable bonheur. Gagné à cette espérance, Jésus y ajoute de plus l'illusion de se croire le Messie qui présiderait à cette œuvre lors de son prochain retour glorieux. C'est pourquoi il se mit à prêcher le royaume et la nécessité de s'y préparer par un changement de vie. « Faites pénitence, parce que le royaume de Dieu est proche. » Matth., IV, 17. En cette formule tient tout son Évangile, à condition de bien entendre que le royaume signifie uniquement la fin imminente du monde.

Dans ces perspectives, ce qu'il demande c'est la pauvreté réelle, le détachement effectif et absolu. Il ne saurait être question de réorganiser les idées morales et religieuses d'un monde censé près de sa fin, moins encore d'y établir un organisme social capable de durer. Tous les textes relatifs à l'institution ecclésiastique ne peuvent être que d'introduction postérieure.

Cependant le monde ne finit pas, et c'est alors que peu à peu l'Église s'est formée pour adapter aux conditions présentes de l'existence la prédication d'un royaume désormais indéfiniment reculé. « Jésus, a-t-on dit, a prêché le royaume et c'est l'Église qui est venue. » Celle-ci serait donc une sorte de compensation, issue elle-même d'une évolution tout à la fois providentielle et spontanée, qui s'est substituée à la chimère du royaume et a rendu viable pour l'humanité l'idéal moral et religieux qu'il représentait.

Opposés par leurs principes et leurs conclusions, ces deux systèmes ont pour commun le résultat de couper l'Église de ses racines évangéliques. Ils dictent au croyant sa première tâche, qui est de s'appliquer à les rétablir.

II. Anticipations de l'Ancien Testament. — Bien que l'Église soit une création proprement chrétienne, l'économie de l'ancienne Loi en fut jusqu'à un certain point la préparation.

Rien ne semble tout d'abord plus hétérogène que le judaïsme au concept d'Église. Car la religion du Dieu unique y est enfermée dans les limites d'une race. Tel est l'objet de la vocation d'Abraham, Gen., XII, 1-3; XIII, 14-17, et qui prend plus tard une forme précise dans le pacte d'alliance, Exod., XXIV, 4-8, en vertu duquel, à l'exclusion de tout autre, Israël est le « peuple » de Iahveh. Il semble donc que par là le judaïsme fût condamné à se mouvoir dans le cadre des grandes religions nationales de l'antiquité.

Déjà pourtant ce nationalisme même suggère l'idée d'un plan providentiel qui s'enracine en pleine histoire humaine pour y établir la connaissance et le service du vrai Dieu. Au surplus, Iahveh est un Dieu saint, auteur et gardien de l'ordre moral; un Dieu universel, créateur du monde et maître de tous. C'est pourquoi les faveurs qu'il réserve à son peuple sont subordonnées à la fidélité qu'il déploie à son service et doivent finalement profiter à tous. « Toutes les races de la terre, est-il dit à Abraham, seront bénies en toi. » Gen., XII, 3. Dès ses périodes les plus anciennes, il apparaît que la vocation spéciale du judaïsme est d'être, au sens le plus large, le peuple de Iahveh, en ce sens que Iahveh veut d'abord régner sur lui, puis, par lui, sur tous les autres. Ce qui évoque à l'esprit l'idéal d'une sanctification de l'ordre humain par le règne de Dieu.

Jamais cette mission nationale ne fut plus consciente et plus développée que chez les prophètes. Elle inspire toute leur conception du messianisme.

Le royaume de Dieu qu'ils annoncent doit évidemment se traduire tout d'abord en bénédictions pour Israël; tous promettent la réunion des tribus, plus tard le retour de l'exil, toujours la gloire de Jérusalem et la destruction de ses ennemis. Mais les plus grands s'ouvrent à un large universalisme. Ils aiment présenter Israël sous la figure d'une montagne élevée vers laquelle se dirigent tous les peuples, Isaïe, II, 2-3, et Jérusalem comme un foyer lumineux qui rayonne sur l'univers entier, *ibid.*, LX, 1-10. Le royaume du Messie doit être universel comme celui de Dieu même. Ps. II, 8; LXXII, 8 sq.

Dans sa nature ce royaume se présente souvent sous l'aspect de la puissance politique et de la prospérité matérielle. Mais il s'agit aussi de péchés pardonnés et d'âmes régénérées par une sincère conversion : seul le « petit reste d'Israël » qui en sera capable obtiendra les promesses divines. Même dans le cadre de la nation, le messianisme est subordonné à des conditions morales. Jérémie, XXXI, 37-40, et Ézéchiel, XI, 17-20 et XXVI, 24 sq. vont jusqu'à prévoir la transformation de l'antique alliance en une autre de caractère plus

spirituel. Malachie, I, 11, décrit le nouveau culte qui s'élève de partout. De même pour le rayonnement universel du royaume, sous des images temporelles s'affirment de hautes réalités religieuses. Si le peuple élu domine sur les autres, c'est pour y détruire les idoles et y faire régner la loi de Dieu.

Cette économie divine se réalise au sein de l'histoire. Sauf dans quelques textes apocalyptiques plutôt tardifs, les prophètes risqueraient plutôt d'absorber dans la face présente du royaume son avenir transcendant. Et ce trait de leur doctrine, qui est à d'autres égards une lacune, est ici à retenir comme un avantage. Il prouve à quel point le judaïsme a nourri l'espoir d'un règne de Dieu visible en ce monde, dont le principal bienfait serait d'associer tous les peuples aux bénédictions religieuses d'Israël.

On ne saurait guère contester, dans l'ensemble, les traits généraux de cette prédication des prophètes, ni en méconnaître la portée. La valeur de ses représentants permet de la considérer comme le meilleur produit de la foi juive et leur autorité ne pouvait que lui assurer dans la suite une large influence.

Cependant le judaïsme postérieur ne devait pas se maintenir sur ces hauts sommets. Rien n'est plus notoire que la déviation subie par l'espérance messianique, pendant les derniers siècles d'Israël, dans un sens de plus en plus national et matériel. Les épreuves croissantes du peuple augmentaient dans la masse le désir de compensations terrestres et plusieurs, l'absence de perspective chez les prophètes aidant, croyaient les lire dans leurs écrits. Aussi les descriptions du royaume messianique dans la littérature apocryphe ne font-elles intervenir le plus souvent que des traits de félicité plantureuse. D'autres, comme désespérant d'un siècle à jamais perverti, n'en souhaitaient plus que la ruine et s'attachaient à la catastrophe eschatologique qui devait y mettre fin.

Il s'en faut du reste que ces espérances politiques ou apocalyptiques fussent les seules formes du messianisme. Les Juifs pieux, dont le cantique de Zacharie, Luc., I, 68-79, et celui du vieillard Siméon, *ibid.*, II, 29-32, reflètent les sentiments, identifiaient avec le service de Dieu « dans la sainteté et la justice », I, 75, le royaume attendu, qui devenait ainsi une économie de salut, *ibid.*, 77, pour la gloire d'Israël sans doute, mais également pour le profit spirituel des nations, II, 32. A côté des apocalypses qui annonçaient une destruction foudroyante du monde actuel, d'autres écrits, surtout d'origine pharisaïque ou alexandrine, en promettaient la transformation par la connaissance progressive de la Loi.

De fait, au cours du dernier siècle avant l'ère chrétienne, le judaïsme avait inauguré un mouvement intense d'apostolat et s'était agrégé un noyau plus ou moins flottant, mais par endroits considérable, de prosélytes venus des milieux païens. Il est vrai que ces derniers restaient à un rang inférieur, tant qu'ils ne consentaient pas à devenir proprement juifs. La synagogue ne renonçait pas à l'antique privilège national, et c'est ce qui l'empêcha de devenir jamais une Église; mais on ne peut méconnaître qu'en commençant à élargir ses cadres elle préparait les voies à la venue de celle-ci.

Au total, les espérances traditionnelles d'Israël à l'époque du Nouveau Testament se présentent dans un état inextricable de confusion. Ce qui interdit à l'histoire d'admettre une sorte de transition naturelle du judaïsme au christianisme : il fallut pour cela l'impulsion nouvelle qui vint du Christ en vue d'interpréter et de réaliser l'attente séculaire du peuple élu.

Il n'en est pas moins vrai que la vocation du judaïsme fut d'annoncer et d'esquisser même, jusqu'en l'étroitesse de son nationalisme, un règne social de Dieu dans le monde. Telle est, dans l'ensemble, la signification incontestable de son histoire. Et ce fait, où le croyant voit l'indice d'un plan providentiel, s'impose tout autant à l'historien comme un trait caractéristique du milieu où s'est formé et développé l'Évangile.

« La notion nette de société universelle, qui fait de toutes les communautés chrétiennes un tout, une seule communauté, une sorte de nation spirituelle recrutée chez tous les peuples, apparaît, écrit A. Loisy, en ce que Paul dit de l'Israël nouveau, de l'Israël spirituel qu'il oppose à l'Israël selon la chair, I Cor., XI, 18; Rom., IX, 6; Gal., VI, 16, tout en le concevant uni comme ce dernier l'est dans sa dispersion et qu'il institue lui-même à l'instar de l'ancien. » Et l'auteur d'ajouter en propres termes : « L'idée d'Église vient de la tradition biblique; le sens de l'Église vient du judaïsme. » *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 266-267. Cf. p. 345.

Rien n'est plus exact, ni, au fond, plus important, à condition de reconnaître que cette vue, au lieu d'être propre à saint Paul, a son principe dans l'enseignement authentique de Jésus.

III. Œuvre personnelle de Jésus : Prédication du royaume. — Il est certain que le royaume forme l'objet central de la prédication évangélique.

Les Juifs en attendaient avec impatience la manifestation. Luc., II, 25, 38; XIV, 15; Marc., XV, 43. Déjà le précurseur l'avait annoncée comme prochaine, Matth., III, 2. Jésus à son tour inaugure son ministère par le même message, *ibid.*, IV, 17; Marc., I, 14-15, et ne cesse plus de le reprendre dans la suite, Matth., IV, 23; Luc., IV, 43; VIII, 1; IX, 11, 60, ou de le confier à ses collaborateurs. Matth., X, 7; Luc., IX, 2; X, 9-11. La plupart de ses paraboles sont conçues en fonction du royaume; il en parle encore à la dernière cène, Marc., XIV, 25; Luc., XXII, 16, et jusqu'à la veille de l'Ascension, Act., I, 3, 6. Qu'il s'agisse, suivant la forme hébraïque, retenue de préférence par le premier Évangile, du « royaume des cieux », ou, comme le disent les autres, du « royaume de Dieu », l'idée est toujours la même. La prédication du royaume représente, à n'en pas douter, la forme historique prise par l'œuvre personnelle de Jésus.

D'après le protestantisme libéral, il s'agirait là uniquement du règne intérieur de Dieu dans les âmes. L'école adverse y voit, au contraire, une transformation eschatologique du monde juif, qui doit être inaugurée par la parousie prochaine. Au nom de ce critère exclusif, tous écartent les parties de l'Évangile qui n'entrent pas dans le moule du système et par là entendent surtout fermer la porte à l'institution de l'Église.

La place même que tient dans l'Évangile la prédication du royaume suggère d'en chercher une notion assez complexe pour justifier cette importance. Au lieu de soumettre les textes au cadre rigide d'idées préalablement conçues comme régulatrices, une saine méthode prescrit de les recueillir d'abord dans leur teneur intégrale, quitte à éprouver ensuite par la critique les garanties de fidélité que présentent les divers aspects de leur contenu.

On peut dire *a priori* qu'il serait paradoxal de ramener l'Évangile au-dessous du niveau constaté dans le meilleur judaïsme, comme aussi de prétendre l'arracher entièrement au milieu de ses origines. Et déjà ce critérium autorise à se tenir en garde contre les systèmes trop exclusifs. La solution des théologiens libéraux a contre elle tout l'enseignement biblique sur le règne mondial de Dieu. Inversement celle des historiens eschatologistes a le tort de négliger tout ce qui dans l'Ancien Testament annonce la transformation spirituelle des âmes et du monde dès ici-bas.

De fait, le royaume prêché par l'Évangile réunit sans effort l'un et l'autre de ces deux éléments. Il se présente à la fois comme un but à poursuivre, Matth., VI, 33, un idéal dont il faut souhaiter et promouvoir la réalisation, *ibid.*, 10, ce qui le situe dans l'ordre des catégories morales accessibles à notre effort, et comme un don de Dieu qui s'annonce à l'humanité, *ibid.*, IV, 17, comme le suprême bienfait où se résument tous les « mystères » de sa Providence, *ibid.*, XIII, 11.

Pas plus dans un sens que dans l'autre, ce royaume n'a jamais rien de terrestre ou de politique. Il est indépendant de la race, puisqu'il sera donné aux païens de préférence aux Juifs infidèles. Matth., VIII, 11-12; XXI, 31; Luc., XIII, 28-29. Pour y accéder, il n'y a pas d'autre condition que la pratique des vertus évangéliques : observation parfaite de la loi divine, Matth., V, 19-20; œuvres effectives, *ibid.*, VII, 21; humilité et simplicité de l'enfant, *ibid.*, XVIII, 1-4; XIX, 14; chasteté, *ibid.*, XIX, 12; renoncement et sacrifice, *ibid.*, X, 32-39; XVI, 25. Il s'agit donc d'une réalité toute spirituelle et coordonnée à notre bon vouloir : Dieu l'accorde « à qui en fait les fruits », Matth., XXI, 43.

Telle étant la nature générale du royaume, il s'offre sous trois principaux aspects.

C'est tout d'abord un état présent, déjà réalisé par la prédication de l'Évangile, soit dans l'ensemble du monde où les méchants lui font violence, Matth., XI, 12, où il s'affirme contre les démons, *ibid.*, XII, 26-28, où il s'avance en un mot sans bruit, Luc., XVII, 20-21; soit dans l'intime des âmes, pour lesquelles il se confond avec la recherche de la justice, Matth., VI, 33, et l'accomplissement de la volonté divine, *ibid.*, 10, où il commence par la pratique consciencieuse de la Loi, Marc., XII, 34, et se termine par l'acceptation de l'Évangile, Matth., XI, 11 et XXIII, 13.

A ce double point de vue, le royaume doit avoir un développement progressif, comme la semence qui croît lentement jusqu'à la moisson, Marc., IV, 26-29, comme le grain de sénevé qui devient un grand arbre, *ibid.*, 31-32, et Matth., XIII, 31-32, comme le levain qui soulève la pâte, Matth., XIII, 33, et Luc., XIII, 20-21. Ce qui suppose une phase terrestre du royaume. Elle est encore mieux marquée par le fait qu'il doit, comme le champ du père de famille, comme le filet du pêcheur, comprendre des bons et des méchants, jusqu'au jour du grand triage. Matth., XIII, 24-31, 36-43, 47-51. A cet égard, le royaume devient parfois une institution sociale dont Pierre détient les clefs et où il y a lieu pour lui de lier et délier avec une puissance dont le ciel même ratifie les arrêts, *ibid.*, XVI, 19.

Enfin le royaume apparaît comme la récompense transcendante que Dieu réserve à ses élus depuis la création du monde, *ibid.*, XXV, 34. Bien assez considérable pour compenser toutes les afflictions d'ici-bas, Matth., V, 3, 10, 12; VI, 1, 18, 20, et Luc., VI, 20, mais assez précieux pour être recherché au prix des plus grandes peines, Matth., XIII, 44-47. De ce chef, le royaume est imprévu dans son échéance, comme l'arrivée de l'époux dans la nuit ou le retour du père de famille, Matth., XXV, 13-14 et XXIX, 43-51, et précédé d'une sévère reddition de comptes, *ibid.*, XXV, 19; XVIII, 23; Luc., XVI, 1. La parabole des talents atteste qu'il a le caractère d'une récompense, Matth., XXV, 14-30 et Luc., XIX, 12-26, tandis que celle des ouvriers de la vigne en souligne la souveraine gratuité. Matth., XX, 1-16. Il n'est pas douteux que, dans ce sens, le royaume ne soit identique à la béatitude céleste. En plusieurs endroits, l'expression est synonyme de vie éternelle, à propos, par exemple, du jeune homme riche, Marc., X, 17-30 et du scandale des petits, *ibid.*, IX, 42-46 et Matth., XVIII, 8-9, des sanctions qui suivent le jugement, Matth., XXV, 34 et 36.

D'un mot, l'Évangile comporte des réalisations terrestres et des promesses éternelles. Le terme de royaume s'applique également à ces deux faces connexes de l'économie divine. Il est même des endroits où ces deux acceptions sont rapprochées dans le même contexte, par exemple Matth., XIII, 41-43, ou encore Marc., X, 15 et Luc., XVIII, 16-17.

Cette notion vaste et souple du royaume, telle qu'on peut aujourd'hui la relever dans l'Évangile, représente-t-elle la pensée même de Jésus ? On n'en peut sérieusement douter devant des relations aussi concordantes et aussi fermes. Seule, du reste, elle permet de comprendre comment Jésus a pu tout à la fois s'adapter aux dispositions de ses contemporains, en leur annonçant la réalisation de leurs antiques espérances, et en même temps les élever aux perspectives supérieures de son Évangile.

Au regard de la critique interne, la fidélité de la tradition synoptique est garantie par l'archaïsme même dont elle témoigne. Cette prédication du royaume ne pouvait être comprise que par des Juifs et c'est à peine si le mot se rencontre dans les livres postérieurs du Nouveau Testament. L'harmonie qu'elle présente dans sa complexité exclut l'hypothèse de combinaisons artificielles ou de retouches tendancieuses, et la transcendance qui la caractérise par rapport au judaïsme commun accuse la haute personnalité de son auteur.

Du reste, la relation des évangélistes est confirmée par la doctrine des Apôtres. Bien que rare sous leur plume, l'expression « royaume de Dieu » y revient assez souvent pour qu'on puisse voir comment ils ont compris et traduit la promesse évangélique. Les Actes les représentent, sans autre explication, comme prêchant la bonne nouvelle du royaume, VIII, 12; XIX, 8; XX, 25; XXVIII, 23, 31. Mais on voit par ailleurs qu'ils exprimaient par là tout le présent et tout l'avenir de l'Évangile. Car, si le royaume du Christ n'est pas de ce monde Joa., XVIII, 36, on y entre dès maintenant par la régénération dans l'eau et l'Esprit, III, 3, 5, exactement comme ailleurs la connaissance de Dieu et de son Christ est déjà la vie éternelle par anticipation, XVII, 3. De même dans l'Apocalypse il est question de royaume avant la parousie, I, 5-6, comme après, XI, 15 et XII, 10. Pour saint Paul également, le royaume désigne la récompense céleste, I Cor., VI, 9-10; XV, 50; Gal., V, 21; Eph., V, 5; II Thess., I, 5; II Tim., IV, 18, mais aussi l'état actuel du peuple chrétien régénéré par la foi au Christ, Col., I, 13; IV, 11; Rom., XIV, 17; I Cor., IV, 20. Cf. I Petr., II, 1-10.

A la double lumière du témoignage évangélique et du commentaire qu'il a reçu des Apôtres, on peut restituer à la notion de royaume toute sa plénitude. Elle exprime au sens le plus large cette œuvre divine que le Christ est venu prêcher et réaliser, depuis ses humbles commencements sur la terre jusqu'à son épanouissement futur dans le ciel. Peu importe que les perspectives ne soient pas toujours nettement tranchées entre les deux phases : cette indécision même ne fait que mieux ressortir la continuité qui les unit. Loin d'exclure l'Église, la prédication du royaume l'autorise et l'appelle comme organisation spirituelle de la vie présente en vue des fins de l'éternité.

IV. Œuvre personnelle de Jésus : Destinataires du royaume. — On a voulu infliger à l'œuvre historique du Christ une autre et non moins grave restriction en niant qu'elle ait eu dans sa pensée une destination universelle.

Tel est, bien entendu, le postulat de l'école eschatologique : la fin du monde et l'avènement du royaume glorieux qui doit la suivre ne pouvaient avoir de sens que dans les horizons juifs. Mais Ad. Harnack, tout en ayant une idée à bien des égards plus haute de l'Évangile, voudrait pareillement que Jésus l'ait tout

d'abord réservé à ses compatriotes. Ce sont les disciples seulement qui, sous la poussée de son esprit, auraient envisagé plus tard d'y appeler aussi les païens.

Et ceci rentre dans une conception générale des origines chrétiennes, accréditée par Baur et reprise aujourd'hui sous d'autres formes, d'après laquelle le christianisme primitif n'aurait été qu'un mouvement au sein du judaïsme, avant de devenir peu à peu, grâce principalement à saint Paul, une économie de salut ouverte à tous. Dès lors, les quelques textes qui semblent restreindre la portée de l'Évangile sont seuls retenus comme décisifs et les autres éliminés comme autant d'infiltrations postérieures.

A ce système on peut tout d'abord opposer les inductions historiques les plus certaines. D'une part, en effet, l'universalisme est une des caractéristiques incontestables des grands prophètes, spécialement de la deuxième partie d'Isaïe, où il s'affirme sous sa forme la plus purement morale et religieuse. Le serviteur de Iahveh qui en constitue le principal objet n'y est plus représenté que comme le missionnaire humble et souffrant de Dieu en vue de répandre sur la terre la connaissance de son nom. Dès lors, n'est-il pas souverainement invraisemblable de prêter une conception plus étroite à Jésus, qui s'est visiblement nourri de la tradition des prophètes et qui aimait en particulier se référer à Isaïe, Luc., IV, 16-21 et XXII, 37, pour exposer le programme de son messianisme ?

D'autre part, c'est un fait que, dès la première heure, la prédication évangélique a débordé le judaïsme pour atteindre la Samarie, puis les prosélytes et les Gentils eux-mêmes. Le livre des Actes raconte cette expansion progressive du christianisme naissant et il est unanimement reconnu aujourd'hui, contre Baur, que, si saint Paul a beaucoup fait pour développer cette propagande, il n'en fut pas l'initiateur. Pierre l'avait précédé dans cette voie en baptisant le centurion Corneille, Act., X, 23-48, et tout autant ces inconnus qui prêchèrent l'Évangile aux païens d'Antioche, où pour la première fois les nouveaux convertis reçurent le nom de « chrétiens », *ibid.*, XI, 20-26.

Or cette admission des Gentils comportait la vanité des observances mosaïques, le caractère superflu de la Loi, bref la caducité du judaïsme que marquait déjà le diacre Étienne, Act., VI, 13-14; VII, 51-53. Révolution religieuse profonde qui doit avoir une cause en proportion. Étant donné ce que l'on sait des disciples, il serait psychologiquement inexplicable qu'elle leur fût venue à l'esprit si elle ne répondait pas à la pensée du Maître, à plus forte raison s'il était vrai qu'elle y fût contraire. L'attitude des Apôtres postule celle de Jésus.

Elle est d'ailleurs formellement attestée dans l'Évangile par maints traits convergents que rien ne permet d'écarter. Déjà le caractère du royaume annoncé, qui est de nature toute morale et ne demande pas d'autre condition que la conversion du cœur, est une profession implicite d'universalisme. Aussi bien Jésus s'adresse-t-il à tous ceux qui peinent et souffrent, Matth., XI, 28, à « quiconque fait la volonté du Père », *ibid.*, XII, 50. Il faudrait, pour réduire la portée de ces paroles, des preuves positives qui n'existent nulle part.

Tout au contraire, Jésus prononce équivalemment la déchéance de l'économie judaïque quand il met son Évangile au-dessus de la Loi, Matth., V, 21-45 et XIX, 3-10; quand il viole le sabbat, *ibid.*, XII, 1-13, et prédit la destruction du temple, *ibid.*, XXIV, 2 et XXVI, 61; cf. Joa., II, 19-21. Il annonce que les Juifs infidèles seront réprouvés et que le royaume passera à de plus dignes, *ibid.*, VIII, 11-12; XXI, 31-32, 43; XXII, 1-14. Lui-même accueille le centurion païen et fait l'éloge de sa foi, *ibid.*, VIII, 5-10; il évoque le souvenir significatif de Jonas et des Ninivites, *ibid.*, 41-42. S'il restreint son ministère aux « brebis perdues de la maison d'Israël », X, 6, il sait que son Évangile sera répandu dans le monde entier, Marc., XIV, 9 et XIII, 9-10. De ses disciples il veut faire « le sel de la terre » et « la lumière du monde », Matth., V, 13-14. Toutes indications dispersées au cours de son ministère et qui se résument dans les suprêmes instructions qui précèdent son entrée dans la gloire. Matth., XXVIII, 18-20; Marc, XVI, 15; Act., I, 8. Celles-là sont trop mêlées à la trame historique de l'Évangile pour qu'on puisse contester la fidélité de celles-ci.

On n'opposera pas la dureté qu'il semble témoigner à la Cananéenne. Matth., XV, 21-28 et Marc., VII, 24-30. C'est un procédé de pédagogie pour mieux faire ressortir la foi de cette femme, mais qui ne comporte aucune signification dogmatique. Il ne faut d'ailleurs pas confondre la vocation personnelle qu'il s'attribue et qu'il veut restreindre à ses seuls compatriotes, Matth., XI, 20-25, ou les missions temporaires qu'il donne aux Apôtres, Matth., X, 6, avec la conception intégrale de son œuvre et le mandat définitif qu'il laisse aux siens à cet effet.

Pas davantage on ne saurait invoquer la tendance judaïsante des premiers chrétiens ou les résistances que saint Pierre est obligé de vaincre en abordant les païens. Act., X, 9-17, 28; XI, 2-18. Ces faits s'expliquent de reste par les préjugés persistants de la race et par une intelligence encore imparfaite de l'Évangile. En montrant combien était lourd chez les meilleurs le poids du particularisme juif, ils attestent ce que dut être l'impulsion de Jésus qui seule leur donna l'idée et la force de le soulever.

V. Institution de l'Église. — Non seulement on doit dire que tout ce que nous savons de son œuvre historique, si on l'interprète sans parti pris, rend possible et même probable la fondation de l'Église par Jésus, mais on en peut rattacher l'institution à ses volontés les plus formelles.

Déjà le *Schema de Ecclesia* soumis au concile du Vatican contenait un projet de déclaration sur ce point. *Coll. lacensis*, t. VII, col. 568, 579. En tout cas, la foi traditionnelle se reflète incidemment dans la constitution *Dei Filius* et le prologue de la constitution *Pastor æternus*. Denzinger-Bannwart, n. 1793, 1821. Il ne s'agissait d'ailleurs que de rappeler un enseignement dogmatique alors à peu près incontesté. Mais, depuis, le problème a été vraiment soulevé par la critique incroyante, le but et le terme de tous les systèmes sur l'essence de l'Évangile étant d'en exclure toute vue sur l'Église. Elle n'apparaîtrait qu'après la résurrection, c'est-à-dire dans des textes sans garantie; ceux qui lui font une place pendant la carrière terrestre de Jésus ne seraient pas authentiques.

Contre ce système radical le magistère ecclésiastique a pris position en condamnant l'erreur suivante : « Il fut étranger à la pensée du Christ de constituer l'Église comme une société destinée à durer sur la terre une longue série de siècles. » Décret *Lamentabili*, 52, Denzinger-Bannwart, n. 2052. Le serment antimoderniste précise en ces termes la doctrine à tenir : « Je crois d'une foi ferme que l'Église... a été instituée d'une manière prochaine et directe par le Christ vrai et historique, en personne, pendant qu'il vivait parmi nous. » Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, n. 262.

Le but de toutes ces précisions accumulées est de fermer la porte aux échappatoires du modernisme. Quelques-uns, en effet, acceptant comme acquises les conclusions négatives de la critique, se fussent contentés de rattacher l'Église au Christ mystique, c'est-à-dire, en réalité, à la foi des Apôtres qu'inspirait son esprit. « Pour l'historien, écrivait A. Loisy, l'Église fait suite à l'Évangile de Jésus; elle n'est pas

formellement dans l'Évangile. » Cependant « l'Église a été réellement instituée par le Christ, parce qu'elle n'est, en un sens très vrai, que l'Évangile continué et le royaume des cieux réalisé. » *Autour d'un petit livre*, p. XXVI-XXVII. S'il y a autre chose dans les documents évangéliques, « c'est un témoignage de foi qui présente à la foi le Christ immortel et la volonté du Christ sur l'Église », p. 169. Et encore, p. 172-173 : « Pour l'historien qui se borne à la considération des faits observables, c'est la foi au Christ qui a fondé l'Église; au point de vue de la foi, c'est le Christ lui-même, vivant pour la foi, et accomplissant par elle ce que l'historien voit réalisé. »

Il est indéniable que ce système captieux laisse subsister un profond hiatus entre la pensée du Christ et l'œuvre que les Apôtres auraient accomplie en son nom. A la base de celle-ci, l'Église revendique une action immédiate et personnelle de Jésus, que du reste les « faits observables » permettent largement d'établir.

Tout d'abord on peut en demander la preuve indirecte à une induction fondée sur la conduite même des Apôtres. Il est reconnu que ceux-ci, premièrement à Jérusalem, puis dans les principaux centres de la Palestine et du monde grec, groupèrent les croyants en petites communautés dont ils assumaient la direction par eux-mêmes ou par leurs représentants. Et l'ensemble de ces Églises locales formait à leurs yeux l'Église, dont des communications régulières faisaient une réalité sociale tandis que saint Paul en dégageait théologiquement le concept.

Or, ce faisant, les Apôtres agissaient au nom du Christ dont ils ne voulaient être que les lieutenants, II Cor., v, 20. C'est à lui qu'ils rapportaient expressément l'origine de l'Église, Eph., v, 25, et des divers ministères qu'elle comporte, *ibid.*, IV, 11 et I Cor., XII, 5. On est d'autant plus en droit d'accepter leur témoignage que rien n'expliquerait sans cela comment ils ont pu concevoir et accréditer une telle innovation. Si on peut admettre qu'ils aient développé l'enseignement de Jésus, il est psychologiquement et historiquement inadmissible de leur attribuer l'initiative d'une institution dont, par hypothèse, celui-ci n'aurait pas eu l'idée.

Il est d'ailleurs possible de faire la preuve directe que l'Église a été préparée, prévue et voulue par le Christ de son vivant. On ne conteste pas qu'il ait groupé autour de lui un premier noyau de disciples. C'est un « petit troupeau » dont il est le pasteur, Luc., XII, 32; Marc., XIV, 27; Joa., X, 9-16, mais dont les Apôtres sont déjà par lui constitués les chefs. Troupeau choisi qu'il distingue de la masse du peuple juif, Matth., XXIII, 37 et Luc., XIII, 34; il y a ceux qui lui appartiennent et ceux qui sont « en dehors », Marc, IV, 11. Or ceci doit se continuer, puisque les Apôtres seront « des pêcheurs d'hommes », *ibid.*, I, 17, que « beaucoup viendront d'Orient et d'Occident » prendre la place laissée vide par l'infidélité des Juifs. Matth., VIII, 11. Toute cette phase terrestre du royaume n'est qu'une autre manière de désigner l'Église. Aussi le regard prophétique de Jésus entrevoit-il déjà dans l'avenir ces petits groupes « réunis en son nom », dont il assure qu'il sera « au milieu d'eux », Matth., XVIII, 20.

Rien d'étonnant, dès lors, à ce que le mot même d'Église soit venu à ses lèvres. Il l'applique, en effet, incidemment aux petites communautés futures, *ibid.*, XVIII, 17, mais surtout, dans un texte célèbre, à la société formée par l'ensemble de ses fidèles, *ibid.*, XVI, 18. C'est au moment de cette confession de Césarée qui marque un tournant décisif dans son ministère. Jésus vient de constater par le témoignage de Pierre que quelques-uns au moins de ses disciples ont déjà la véritable notion de sa personne : il est tout naturel que cette circonstance l'amène à s'expliquer sur l'avenir de son œuvre. Et si l'on se rappelle qu'Israël s'appelait déjà l' « Église de Iahveh », pourquoi Jésus n'aurait-il pas pu parler de son « Église » à lui, alors que la foi de Pierre lui mettait sous les yeux le fondement sur lequel il pourrait désormais la bâtir ?

Naturellement la critique s'est acharnée contre un texte aussi important. La seule objection sérieuse, du point de vue positif, est qu'il figure dans le seul évangile de saint Matthieu, alors que la confession de Pierre se lit également dans les deux autres synoptiques. Cette difficulté s'atténue quand on sait que chacun des évangélistes, loin de vouloir tout dire, a choisi dans la catéchèse primitive ce qui allait à son but. On ne voit d'ailleurs pas quand ou sous quelles influences une interpolation aurait pu se produire, ni pourquoi elle ne serait pas entrée dans les autres Évangiles. L'unicité du témoignage est ici plutôt une garantie, que la tournure araméenne de son contenu vient confirmer. Ce texte n'est, du reste, pas tellement isolé qu'on n'en trouve quelques échos, par exemple dans Luc., XXII, 32 et Joa., XXI, 15-18.

D'une manière plus générale, on oppose à l'institution de l'Église le monde d'idées dans lequel se meut l'Évangile. Il n'est besoin que de ne pas le rétrécir par des systèmes préconçus pour reconnaître que le royaume comporte une perspective d'avenir et de développement terrestre dans laquelle l'Église vient très à propos s'insérer. Et il n'y a pas lieu d'insister que la parousie y est souvent annoncée comme prochaine. Car ces paroles peuvent s'entendre d'une proximité relative. Son échéance indéterminée, Marc., XIII, 32-35, laisse, en tout cas, place à un institut dont la fonction est précisément de préparer les hommes à la recevoir.

Non pas qu'il faille aussitôt charger ce texte de toutes les notions qu'évoque pour nous aujourd'hui le concept d'Église. Il suffit que l'organisme ecclésiastique y ait son germe pour qu'on puisse et doive dire que Jésus en est l'auteur.

VI. Développement historique de l'Église. — Toute institution qui veut vivre est soumise à la loi du développement. A plus forte raison en est-il ainsi de l'Église qui doit adapter l'esprit évangélique à la diversité des civilisations humaines.

1° *Période primitive.* — L'âge apostolique, qu'on peut faire coïncider en gros avec le I^er^ siècle, est caractérisé par la formation de l'Église.

Née au sein du judaïsme, elle s'en détache rapidement pour conquérir son autonomie sociale et religieuse. Au début, la distinction des deux économies était à peine marquée : l'Église se recrutait parmi des Juifs et ceux-ci, comme on le voit dans les premiers chapitres des Actes, associaient à la foi chrétienne la plus scrupuleuse observance de la Loi. Mais bientôt se formèrent des chrétientés de païens convertis et l'assemblée de Jérusalem consacra cette entière liberté à l'égard des observances légales, Act., XV, 1-31, dont saint Paul fut toujours l'ardent défenseur. En même temps l'Apôtre appliquait hardiment aux chrétiens les promesses faites aux Juifs, Gal., IV, 21-31 : l'ancien peuple était absorbé par le nouveau La seconde génération chrétienne, poussant ces principes à l'excès, vit même se former une sorte d'antisémitisme doctrinal dont témoigne l'épître du pseudo-Barnabé.

Au service de cette foi s'ébauchait une hiérarchie nouvelle, avec un culte dont l'eucharistie était le centre et une catéchèse où l'on devine déjà les traits du symbole. Les organes vitaux de l'Église étaient constitués.

2° *Période romaine.* — A partir du second siècle on les voit accentuer leur croissance et l'Église devient une puissante société spirituelle dans les cadres de l'Empire romain,

Désormais le judaïsme ne compte plus pour elle; sa pensée et son action s'exercent à peu près exclusivement dans le monde païen. Pour encadrer la masse croissante des fidèles, la hiérarchie complète ses cadres locaux et le corps épiscopal s'organise en un système régulier de métropoles et de patriarcats, auquel préside l'évêque de Rome. Le symbole apostolique maintient parmi tous l'unité substantielle de la foi, dont les conciles précisent, au besoin, les traits contre l'hérésie, cependant que les écoles théologiques en défendent et développent le contenu, que les institutions disciplinaires et liturgiques en assurent pratiquement l'efficacité.

Cette cité spirituelle ne pouvait manquer d'entrer en rapports avec la cité temporelle qui l'entourait de toutes parts. D'abord entièrement séparée de l'Empire, elle connut, à partir de Constantin, un régime de reconnaissance, puis bientôt de faveur officielle. Elle y gagna honneur, richesse et protection, mais faillit y perdre son indépendance, que cependant les efforts de l'épiscopat et surtout l'autorité des pontifes romains parvinrent à sauvegarder.

3° *Moyen Age.* — Jusque-là l'évolution de l'Église restait sensiblement uniforme. Les invasions barbares et la dislocation du vieil Empire allaient amener une différenciation de plus en plus grande entre l'Orient et l'Occident.

Superficiellement unifié sous le régime impérial, l'Orient allait trouver dans le christianisme un aliment à ses instincts particularistes. Dès le v^e^ siècle, la constitution des Églises nestoriennes et monophysites, où la race eut au moins autant de part que la doctrine, faisait une brèche grave à l'antique unité. L'Église grecque elle-même marquait une tendance progressive à s'éloigner de Rome pour se grouper autour des Césars byzantins. Mouvement séparatiste qui aboutit au schisme définitif de Photius et de Michel Cérulaire, en attendant que cette Église d'État, entraînée par la chute de l'Empire oriental, se décomposât à son tour en Églises particulières dans le cadre des nouvelles nationalités.

En Occident, au contraire, la main ferme de Rome assurait l'autonomie de la société spirituelle, qui devenait peu à peu une véritable suprématie. L'Église était assez vigoureuse pour convertir et assimiler les envahisseurs germains. Dans ces divers États, le corps épiscopal était une puissance sociale et souvent même politique. Leur ensemble constituait cette chrétienté médiévale, dont les papes avaient la haute direction et à laquelle la réforme de Grégoire VII valut quelques siècles d'incomparable rayonnement dans tous les domaines de la vie publique et privée.

4° *Temps modernes.* — A cet édifice grandiose l'avènement des temps modernes allait imprimer de redoutables secousses.

C'est d'abord la politique, avec la constitution des monarchies nationales depuis le XIV^e^ siècle, qui échappe toujours davantage à la tutelle de l'Église. Puis la Renaissance inaugure l'émancipation de la pensée, tandis que le corps ecclésiastique souffre de divisions intestines et présente souvent un état de trop réelle corruption. Sous prétexte de réforme, le protestantisme aggrave le mal en déchaînant contre l'autorité de la foi la puissance redoutable du libre examen et sacrifie l'unité de l'Église au particularisme des confessions et des sectes.

Pour résister à ces forces adverses, l'Église catholique s'est livrée à un triple travail de consolidation doctrinale avec le concile de Trente et la théologie qui en est issue, de concentration hiérarchique dont le concile du Vatican marque le terme, de réforme intérieure qui ravivait en ses membres l'idéal chrétien et les rendait capables de le répandre au dehors. En un mot, ramenée par le mouvement providentiel de l'histoire au domaine de la vie religieuse, elle s'applique à y exercer de plus en plus profondément son action.

Sous ces modalités diverses l'Église n'a pas cessé d'accomplir dans le monde l'œuvre du Christ. Cette constatation extérieure peut suffire à l'histoire profane; mais le croyant doit la dépasser. Puisque dans l'Église le cours des temps a créé différents types d'Églises, ce serait renoncer pratiquement à la divinité du christianisme que de les considérer comme indifférentes ou équivalentes. Tenir pour normale la contradiction des croyances humaines ou seulement s'y résigner serait faire preuve de scepticisme : quiconque croit en une révélation doit croire aussi en l'existence d'un plan de Dieu pour en conserver au monde le bienfait. De même que la diversité des religions invite à déterminer la vraie, la division des Églises chrétiennes impose l'obligation de chercher laquelle représente auprès de nous la tradition authentique du fondateur divin.

2. Discernement de la véritable Église. — Pas plus qu'il n'est nécessaire, pour conclure légitimement à la divinité du christianisme, d'avoir préalablement discuté les titres éventuels des autres religions, nous ne sommes obligés ici d'examiner l'une après l'autre les diverses confessions chrétiennes. Le doute méthodique n'est pas de mise pour qui croit détenir la solution, et la vérité doit pouvoir s'établir par elle-même, indépendamment des erreurs qui s'y opposent.

C'est pourquoi l'apologiste est autorisé à se mettre directement en présence de l'Église catholique, dont les prétentions sont notoires et les garanties particulièrement fermes, en vue de montrer qu'elle réalise toutes les conditions requises pour être la véritable Église du Christ. — I. Le problème des notes de l'Église. II. Doctrine catholique. III. Justification théologique des notes traditionnelles. IV. Application : l'Église catholique et la loi d'unité. V. L'Église catholique et la loi de sainteté. VI. L'Église catholique et la loi d'universalité. VII. L'Église catholique et la loi d'apostolicité. VIII. Conclusion : Divinité de l'Église catholique.

I. Le problème des notes de l'Église. — Devant le fait douloureux de la désunion qui règne dans la famille chrétienne, une première difficulté surgit, qui peut dégénérer pour les âmes faibles en une tentation de découragement. N'est-il pas impossible de s'orienter au milieu de confessions rivales dont les dissensions ont défié jusqu'ici l'effort des siècles, et, dès lors, inutile, sinon dangereux, de l'entreprendre ? Au contraire, ne serait-ce pas l'indice que l'œuvre du Christ, si elle n'a fait entièrement faillite, est à jamais compromise par l'insuffisance ou l'obstination de ses enfants ?

Rien ne serait moins légitime que cette conclusion. Pour grave qu'elle soit au regard de notre sensibilité, la difficulté présente n'est qu'un cas particulier de ce grand problème du mal qu'on retrouve sur toutes les voies de la Providence. « Il n'y a de fausses religions, notait Pascal, que parce qu'il y en a une vraie. » *Pensées*, petite édition Brunschwicg, p. 707. De même que la multiplicité des erreurs humaines n'ébranle pas chez le philosophe la foi en la raison et en ses conquêtes, de même la diversité des religions n'enlève pas au croyant l'espoir de découvrir la véritable. En ce qui concerne le christianisme, c'est le cas de se rappeler que le royaume de Dieu est toujours ici-bas comme un champ où « l'homme ennemi » peut venir semer l'ivraie, Matth., XIII, 24-30, et que le Christ a prédit l'avènement des faux prophètes, *ibid.*, VII, 15; XXIV, 4-5, 24. S'abandonner au doute serait, par consé-

quent, se ranger dans la catégorie des « hommes de peu de foi ».

Tout ce qu'on peut raisonnablement demander, c'est que la véritable Église soit marquée de signes suffisants pour la faire reconnaître. La sagesse de Dieu y est doublement intéressée, puisqu'il s'agit pour lui de ne pas laisser confondre son œuvre avec les corruptions ou les contrefaçons d'origine humaine et de fournir aux âmes le moyen d'accéder à l'économie normale du salut. On retrouve donc ici, en fonction de l'Église, la question générale des motifs de crédibilité. Voir Apologétique.

Comme pour le fait même du christianisme, ces notes de la véritable Église doivent présenter des caractères tels qu'elles puissent autoriser devant la raison un acte de foi.

A cette fin elles doivent tout d'abord être objectives : les impressions subjectives sont nécessairement sujettes à toutes les variations individuelles, tandis que des faits indépendants de nous sont susceptibles d'un examen rationnel. Il faut, en second lieu, qu'elles soient suffisamment décisives pour aboutir à des conclusions certaines, dans les conditions de certitude morale qui sont de règle en matière religieuse. Pas plus qu'à la démonstration chrétienne on ne peut demander à la démonstration catholique une de ces évidences contraignantes qui suppriment jusqu'à la possibilité du doute; mais elle ne remplirait pas son rôle si elle ne dépassait le domaine de la simple probabilité.

Il importe aussi de ne pas perdre de vue que la foi en l'Église est une de ces démarches fondamentales qui dominent toute la vie et qui s'imposent à tous. Dès lors, les raisons qui la fondent doivent être faciles à saisir, et non pas seulement par les esprits cultivés, mais par tout homme de moyenne réflexion. On est donc en droit de conclure que toutes les notes trop difficiles, à plus forte raison les notes plus obscures que l'objet même qu'il s'agit de découvrir, manqueraient leur but et doivent, de ce chef, être exclues du plan providentiel.

Ce sont ces notes claires, simples et convaincantes, que l'Église catholique revendique avec raison pour elle-même au concile du Vatican. « Pour que nous puissions satisfaire au devoir d'embrasser la foi et d'y persévérer constamment, Dieu par son Fils unique a institué l'Église et lui a donné des marques manifestes de son institution, afin qu'elle pût être reconnue par tous comme gardienne et maîtresse de la parole révélée. » Const. *Dei Filius*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1793. Il reste à déterminer quelles sont ces « marques manifestes » dont aucun croyant ne saurait contester l'existence ni la nécessité.

II. Doctrine catholique des notes de l'Église. — Une des conséquences de la scission du corps ecclésiastique fut de faire naître de bonne heure l'esprit de controverse, qui s'est à peine ralenti depuis lors. Chacune des parties en présence avait à cœur de justifier ses propres positions et de critiquer les confessions adverses. Mais il fallait pour cela disposer d'un critérium. C'est ainsi que la question de la véritable Église s'est logiquement étendue à celle des notes qui permettent de la discerner.

Non moins naturellement les Églises fraîchement séparées de l'Église mère cherchaient avant tout des motifs propres à légitimer leur séparation. De ce chef, grecs schismatiques et protestants étaient essentiellement voués à la polémique et ils n'ont pas cessé d'y être fidèles. Quant aux marques positives qu'ils ont entrepris de s'appliquer, elles ne sont le plus souvent que les postulats de leur propre système.

L'Église catholique a sur ce point l'immense avantage de pouvoir s'établir en dehors de toute controverse : elle n'est pas condamnée à la tâche de ruiner d'abord les autres Églises; il lui suffit de se justifier elle-même. Dans ce but, au lieu de recourir à des a mes de circonstance tendancieusement forgées pour les besoins de la cause, elle dispose d'une doctrine traditionnelle, formulée paisiblement en ces époques de paix primitive dont tous les chrétiens sont d'accord pour se réclamer et qui reste d'autant mieux applicable aux circonstances actuelles qu'elle ne leur doit pas son origine.

Une place est déjà faite à la « sainte Église » dans les plus anciennes rédactions du symbole. Les recensions latines des IVe et Ve siècles y ajoutent l'épithète de « catholique ». En Orient, le texte donné par saint Cyrille de Jérusalem énonce, en outre, qu'elle est tout d'abord « une », et celui de saint Épiphane précise qu'elle est encore « apostolique ». Denzinger-Bannwart, n. 2-14. La formule actuelle, dite de Nicée-Constantinople, qui résulte de cette commune élaboration, réunit ces divers éléments dans la tétralogie bien connue : *Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*, qui, plus tard encore, ouvre la fameuse bulle de Boniface VIII. *Ibid.*, n. 468.

Il ne faut du reste pas entendre que cette énumération ait rien de limitatif. C'est pourquoi les controversistes catholiques ont parfois allongé la liste des marques de l'Église : Bellarmin en compte encore quinze, après d'autres qui allaient jusqu'à cent. Mais elles peuvent toutes se ramener aux quatre groupes traditionnels, qui synthétisent, sans prétendre les épuiser, les principales propriétés que doit présenter l'Église et peuvent devenir, en cas de besoin, des signes pour la reconnaître. Aussi la démonstration catholique est-elle communément distribuée dans ce cadre : il est assez vaste et assez souple pour recevoir tous les matériaux utiles qui peuvent se rencontrer ailleurs.

Ces quatre notes, en effet, se réfèrent à des faits extérieurs et, comme tels, susceptibles d'observation. Elles sont assez importantes, soit isolées, soit surtout réunies, pour établir une véritable transcendance en faveur de l'Église qui les possède. Sans doute elles portent sur les aspects secondaires de l'Église et demandent, de ce chef, à être complétées. Mais par là-même elles sont à la portée de tous, sans rien perdre de leur valeur pédagogique et logique comme premier moyen de discernement. Et c'est tout ce que l'on peut demander à l'apologétique, en attendant que la théologie de l'Église la vienne renforcer.

Longtemps les grecs séparés conservèrent les quatre notes du symbole. Mais, depuis le XVIIe siècle, ils y ont de plus en plus substitué l' « orthodoxie », au sens spécial où ils prétendent la revendiquer. Pour Théophane Prokopovitch (1681-1736) et son école, la note suprême est « la profession intégrale de la vraie foi » et la pratique efficace de la pénitence. Au XIXe siècle, Macaire Boulgakov (1816-1882) précise le point de vue oriental en disant que la véritable Église est celle « qui conserve en réalité et sans aucun changement la doctrine de l'ancienne Église. » Mais, pour ne rien dire de leur caractère moderne et tendancieux, il est évident que ces notes n'en sont pas. Elles énoncent tout au plus le but à atteindre, non le moyen d'y parvenir.

Il faut en dire autant des notes imaginées par les apologistes de la Réforme. Elles se résument d'ordinaire en deux principales : la prédication du pur Évangile et l'administration des sacrements en conséquence. Notes extrêmement vagues par elles-mêmes et qui sont moins des arguments démonstratifs que la thèse même à démontrer. Aussi les protestants modernes recourent-ils plutôt au critérium de l'expérience individuelle : ce qui est une manière de renoncer à la discussion.

En conservant avec l'Église catholique les quatre notes du symbole, on reste fidèle tout à la fois à une

tradition de tous points vénérable et aux exigences de la clarté.

III. Justification théologique des notes traditionnelles. — De ces notes affirmées en gros il s'agit maintenant de vérifier en détail le bien-fondé.

En vain y chercherait-on l'exposé d'un système : il faut les prendre pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour l'énumération de propriétés diverses et sans lien organique, mais certainement indispensables à l'Église du Christ et propres éventuellement à la discerner. On a parfois essayé, d'ailleurs sans résultat, d'établir entre elles une corrélation logique. L'intérêt de l'apologétique coïncide avec la vérité des faits pour faire une loi d'en respecter le caractère disparate, qui permet de les considérer comme autant de voies indépendantes aboutissant au même but. Car chacune dans son ordre, en même temps qu'elle répond à une des intentions fondamentales du Christ, représente une valeur sociale et religieuse appréciable au regard de la raison. Double critérium rationnel et positif dont les données convergent pour marquer ce que doit être une Église digne de Dieu et conforme à ses plans.

1° *Unité.* — Qui dit unité ne dit pas seulement indivision, mais cohésion intime d'un être par la concentration de ses diverses parties. L'Église, étant une société et qui s'adresse à tous les hommes, enveloppe nécessairement la multiplicité dans son concept, mais en la subordonnant à la loi supérieure de l'unité.

Jésus parle de « son Église » au singulier. Il la compare à une maison, à un royaume, à un troupeau : toutes images de groupements unifiés. Et il assure cette unification en confiant son unique doctrine à l'unique ministère de ses Apôtres. Matth., xxviii, 20. C'est pourquoi il propose à ses fidèles comme idéal d'unité ce le qui l'unit au Père, Joa., xvii, 21-22, et il la fonde en se donnant lui-même comme le principe de leur vie spirituelle, *ibid.*, xv, 4-5. A la limite, c'est l'humanité entière qu'il aperçoit comme « un seul troupeau » dont il serait « le seul pasteur », *ibid.*, x, 16.

Interprètes de sa pensée, les Apôtres ne manquent pas de faire planer par-dessus les communautés particulières l'idée de l'Église universelle, dont saint Paul surtout développe la théorie dans sa doctrine du corps mystique, et des mesures communes faisaient de cette foi une effective réalité. Dans chaque chrétienté, miniature de la chrétienté totale, ils condamnent les divisions, I Cor., i, 10-12, et réclament l'unité des sentiments entre les fidèles au nom de l'unité de leur foi, Eph., iv, 3-6. La primitive Église apparaît à l'histoire comme un corps dont la solidarité est entretenue par de perpétuelles relations. De cette unité déjà saint Irénée se fait une arme contre la division des sectes gnostiques et saint Cyprien en développe expressément la nécessité à l'adresse du schisme novatien.

Au point de vue théologique, l'unité du corps ecclésiastique est appelée par l'unité du Christ qui en est l'auteur et en reste l'animateur invisible. Et il est à peine besoin d'observer comment l'unité est devant la raison un principe d'excellence, comment surtout elle devient une force efficace de résistance et d'action.

Il reste que l'unité peut être conçue d'une manière plus ou moins stricte. On peut l'entendre d'une union organisée dans la profession de la même foi et la soumission au même gouvernement, comme aussi on peut la réduire à un système fédératif, à une vague unité spirituelle qui laisse subsister tous les particularismes de la pensée et de la vie. Seule la première forme peut devenir une note distinctive de l'Église, tandis que les autres ne sont qu'un voile pour couvrir d'irrémédiables divisions. On ne fait qu'appliquer aux Églises la loi commune des êtres en jugeant de leur perfection à la mesure de leur unité.

2° *Sainteté.* — Une dans son essence, l'Église doit être sainte dans son action, c'est-à-dire se distinguer par une haute valeur dans l'ordre moral et religieux.

Il est certain que le Christ ne s'est pas proposé d'autre but que la sanctification des âmes et qu'il a donné aux siens le mandat de continuer son œuvre sur ce point. C'est pourquoi il veut qu'ils se distinguent par une justice surabondante, Matth., v, 20, 46-48, en particulier par une parfaite charité qui les fera reconnaître comme ses disciples, Joa., xiii, 35. D'un mot, c'est à leurs fruits qu'on doit juger les doctrines, Matth., vii, 16, 20, et, parmi les « fruits » de la sienne, il ne craint même pas de proposer les dons préternaturels, Marc., xvi, 17-18; Joa., xiv, 12. En vue de cette œuvre de sanctification il laisse à son Église, avec le capital de son Évangile, la promesse de sa perpétuelle assistance pour le mettre en valeur. Matth., xxviii, 20.

L'honneur des premiers chrétiens fut de recevoir le titre de « saints », Phil., i, 1; I Petr., ii, 9, et de le mériter largement par leurs vertus. Sans être jamais à la hauteur de la mystique épouse « sans rides ni taches », Eph., v, 27, l'Église naissante n'en formait pas moins « un peuple agréable à Dieu par son assiduité à toutes les œuvres de bien », Tit., ii, 14. Cette sainteté était assez saillante et paraissait assez décisive pour qu'un saint Irénée pût s'en prévaloir contre la corruption ou la stérilité des sectes gnostiques, tandis que les Pères apologistes l'exploitaient à l'envi pour convaincre les païens.

Rien n'est, du reste, plus rationnel que de demander la sainteté à l'Église de Dieu. A la différence des autres sociétés qui poursuivent des fins terrestres, c'est son unique raison d'être dans ce monde. Et réciproquement rien ne saurait mieux montrer son origine divine que de faire ici-bas les œuvres du trois fois saint.

La note de sainteté peut prendre une forme individuelle ou sociale, suivant qu'on pense aux membres de l'Église ou bien à l'institution ecclésiastique elle-même. Celle-ci est normalement faite pour entraîner celle-là. Mais autant la première est aléatoire et difficile à contrôler, autant la seconde est un fait susceptible d'observation et un principe de valeur dont les effets arrivent à se répercuter de l'ordre proprement religieux jusque dans l'ordre social.

3° *Catholicité.* — D'après son étymologie, catholicité est synonyme d'universalité : cette note s'applique, par conséquent, à l'extension de l'Église.

C'est le cas de se rappeler que l'universalisme religieux s'affirme dès les plus belles pages de l'Ancien Testament et constitue le programme essentiel de l'Évangile. Aussi les Apôtres présentent-ils la nouvelle foi comme applicable à tous, sans distinction de race ni de caste, Rom., x, 12; I Cor., xii, 13; Gal., iii, 28, et l'ont-ils effectivement prêchée à tous, « aux Juifs d'abord, mais aussi aux Gentils », Rom., i, 16. Premier apostolat dont saint Paul pouvait dire que le bruit s'en est répandu dans toute la terre, *ibid.*, x, 18; Col., i, 6, et qui faisait déjà venir sous la plume de saint Ignace le mot même d'Église catholique. *Ep. ad Smyrn.*, 8. Cette catholicité apparaît, dès le second siècle, à saint Justin comme le plus beau triomphe du Christ, *Apol.*, i, 39-42, 49, en attendant que saint Irénée l'oppose aux gnostiques, saint Cyprien aux novatiens, que saint Augustin surtout en fasse son argument de choix contre les donatistes.

En dehors de toute considération révélée, la notion de Dieu exige qu'une Église qui se réclame de lui s'adresse à tous les hommes indistinctement et en comprenne un assez grand nombre dans son sein pour ne pas être un flagrant démenti aux plans de sa Providence mondiale. Nécessaire comme propriété de l'Église, cette universalité peut à son tour en devenir

une note; car elle est, à n'en pas douter, un signe tout à la fois et une cause de puissance.

Comme toute force, on peut l'envisager, soit dans ses virtualités, soit dans ses réalisations. Du simple point de vue de l'observation, on doit convenir que l'esprit est ici de beaucoup le principal et que souvent il n'est pas besoin d'autre signe pour caractériser l'œuvre de Dieu. Encore faut-il qu'il se vérifie suffisamment dans les faits pour que la raison puisse y trouver un point d'appui. A ce double titre la catholicité est bien faite pour distinguer les Églises en largeur comme la sainteté les classe en profondeur.

4° *Apostolicité.* — Tandis que les notes précédentes répondent à des qualités absolues, celle d'apostolicité vise la révélation de l'Église avec ses origines.

Elle repose sur ce fait que Jésus, qui est la source unique de la vérité et de la vie chrétiennes, Joa., x, 1-2, 9, en a confié le dépôt à ses Apôtres, *ibid.*, xx, 21. De fait, ceux-ci ne veulent être que les témoins du Christ, Act., III, 15, et se préoccupent d'assurer par une judicieuse cooptation la transmission fidèle de ce témoignage, *ibid.*, I, 21-22.

Le plus personnel d'entre eux, saint Paul, ne fait pas exception. Non seulement il ne veut que prêcher la catéchèse commune, I Cor., xv, 3, et xi, 23, mais l'inspiration de l'Esprit qui l'anime ne l'empêche pas de rattacher sa mission aux anciens d'Antioche, Act. XIII, 3, et d'en soumettre les résultats aux « colonnes » de l'Église apostolique, pour ne pas s'exposer à « courir en vain », Gal., I, 18; II, 1-10. C'est dans ce sens qu'il prêche « la parole de Dieu », I Thess., I, 13, et qu'il veut qu'elle soit prêchée : « Les choses que tu as apprises de moi par beaucoup de témoins, confie-les à des hommes fidèles qui soient capables d'en instruire aussi les autres, » II Tim., II, 2. D'une manière générale, cette première phase de l'Église, où abondent pourtant les charismes individuels, donne l'impression d'un corps organisé, qui a souci d'une tradition doctrinale à maintenir, I Tim., VI, 20, et qui en attend la sauvegarde des Apôtres ou de leurs légitimes représentants.

Quand la mort eut fait disparaître cette génération privilégiée, l'Église reporta le même respect sur ceux qui l'avaient connue et qui en détenaient les pouvoirs. Rien n'est plus notoire que le prestige dont jouissaient en général les « anciens » et tout spécialement les sièges vénérables où l'un des grands apôtres revivait en la personne de ses successeurs. Contre les fantaisies de la gnose, saint Irénée et Tertullien dressent comme un invincible rempart la double autorité de la tradition apostolique et de la chaîne hiérarchique par laquelle elle en est assurée la transmission.

Au point de vue rationnel, l'apostolicité répond au principe de continuité sociale. Indispensable à toute société qui veut sauvegarder sa vie propre, il offre par lui-même une garantie et permet, à l'occasion, d'apprécier la valeur relative des initiatives individuelles ou collectives qui peuvent survenir au cours des temps.

Dans une société religieuse comme l'Église, la conservation fidèle de la doctrine est évidemment l'essentiel. Aussi toutes les Églises prétendent-elles détenir l'esprit et la pensée des Apôtres, avec la conviction et l'assurance d'être par là d'accord avec le Christ. Mais, précisément parce qu'elle est en cause, cette apostolicité doctrinale ne saurait être un argument. Elle est, au contraire, le point à établir et rien ne peut y servir d'une manière plus utile que l'apostolicité hiérarchique. La transmission régulière des pouvoirs est un fait extérieur qu'il est possible de vérifier et qui autorise, du double point de vue psychologique et juridique, à préjuger la conservation fidèle du dépôt doctrinal.

C'est ainsi que les quatre notes du symbole appartiennent logiquement, chacune à sa manière, au concept intégral du christianisme traditionnel. Et parce qu'ils se traduisent en réalités observables, ces caractères fondamentaux de l'Église idéale fournissent à l'esprit autant de normes pour se reconnaître au milieu des confessions rivales qui revendiquent l'honneur de la représenter. Quoi qu'il en soit des autres, l'Église catholique les réalise suffisamment pour offrir de ce chef tous les titres raisonnables à être retenue comme la véritable Église du Christ.

IV. Application des notes traditionnelles : L'Église catholique et la loi d'unité. — D'un commun accord, le catholicisme incarne éminemment le type d'une Église unitaire, à tel point qu'il faudrait presque le défendre contre le reproche d'y insister à l'excès.

La loi d'unité y est érigée en principe sous sa forme la plus complète et avec la plus ferme rigueur. Bien loin de favoriser ou de tolérer les caprices de l'individualisme, elle entend encadrer tous ses membres dans la double unité de doctrine et de gouvernement. Non pas que tout y soit uniformisé sous cette sorte de discipline militaire qu'on se figure parfois du dehors. Il y a place en elle pour toutes les variétés légitimes d'action et de pensée, mais à condition qu'elles restent subordonnées aux règles invariables où s'expriment les exigences de l'intérêt général.

En fait, les droits de la révélation divine sur l'intelligence y sont fermement proclamés et précisés en articles de foi qui s'imposent à tous. Aussi la diversité des opinions sur les points accessoires, la bienfaisante émulation des systèmes et des écoles dans les matières disputées, la franche investigation des problèmes nouveaux restent-elles contenues dans les limites unanimement respectées de la foi commune et de la charité fraternelle qui en doit être le fruit, suivant l'adage : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.*

De même en est-il dans l'ordre de la vie chrétienne. Chaque pays garde ses usages et son tempérament. Au sein de la grande famille, les ordres religieux et les congrégations ont pour rôle de répondre aux tendances particulières des âmes. Mais, au lieu de se disperser en autonomies divergentes, ces divers organismes sont fondus dans la vie générale du corps par l'acceptation d'une même législation canonique et la soumission à une même hiérarchie.

Au surplus, cette cohésion des esprits et des volontés n'est pas seulement un état de fait. Elle est assurée en droit par des institutions capables de la maintenir. Il y a dans l'Église catholique un magistère reconnu apte à trancher les controverses, un gouvernement qualifié pour prendre les mesures jugées nécessaires, et les détenteurs subalternes de cette double autorité sont eux-mêmes soumis à un chef et docteur suprême devant qui tous font profession de s'incliner. L'épiscopat et la papauté sont dans le catholicisme les organes officiels et permanents de l'unité.

Sur ce point la valeur des principes est largement confirmée par le témoignage des faits. La constitution forte et souple de l'Église catholique lui a permis de surmonter des crises graves, telles que la division du grand schisme et le particularisme gallican qui en fut la suite, ou, dans un autre ordre d'idées, la poussée du rationalisme et du modernisme, qui eussent été fatales à un organisme moins bien équilibré. Ces expériences du passé garantissent sa résistance et sa vitalité pour l'avenir.

Le moins qu'on doive dire, c'est que, de ce chef tout extérieur, l'Église catholique apparaît comme une institution grandiose et donne une impression de force qui s'impose à ses ennemis. Et quand on pense que cette concentration des énergies chrétiennes a été conquise sur l'anarchie spontanée des égoïsmes collectifs ou individuels, qu'elle doit encore perpétuel

lement se défendre contre leur retour offensif, que d'ailleurs elle s'affirme au milieu d'une activité religieuse intense dans tous les domaines, une pareille unité n'est pas loin d'apparaître comme un phénomène transcendant. Tout le monde reconnaît ce que le catholicisme y gagne en puissance d'action sociale; mais il n'est pas inutile d'observer que la vie spirituelle y trouve elle-même son profit par la sécurité que donne aux âmes une autorité ferme et la joie que leur procure le sentiment d'appartenir à tel corps.

V. L'Église catholique et la loi de sainteté. — Autant est facile la vérification de l'unité dans l'Église catholique, autant celle de la sainteté semble tout d'abord l'être peu. Non seulement cette note est par elle-même d'un ordre particulièrement ténu, mais il est clair que la réalité est loin de répondre aux exigences de l'idéal. Les « corruptions » de l'Église sont toujours le principal argument de ses adversaires et parfois quelques-uns mêmes de ses enfants ne surent pas résister au scandale de ce qui leur paraissait être son insuffisance ou sa médiocrité. Sans nier la part de la misère humaine que la vie d'ici-bas laisse inévitablement subsister, il est certain, pour qui n'est pas incapable de s'élever à un regard d'ensemble, que l'Église catholique réalise largement la mission sainte et sanctifiante dont le Christ a investi les siens.

Il est à peine besoin de la défendre contre le reproche banal qui lui est si souvent adressé de chercher la domination terrestre. Car la fin essentielle qu'elle poursuit, même quand elle sollicite ou accepte le concours politique des États, n'est jamais que le salut des âmes. Les sacrifices matériels qu'elle consent quand sont en jeu les principes éternels dont elle a reçu la garde, comme, par exemple, devant la loi française de séparation, montrent qu'elle n'hésite jamais à tout sacrifier aux intérêts spirituels.

Au développement de ceux-ci elle contribue d'abord par sa doctrine. En elle et par elle l'idéalisme évangélique, avec l'ensemble de ses préceptes et de ses conseils, continue à baigner les âmes. A l'encontre des Églises orientales, elle affirme la pleine indépendance du pouvoir spirituel et le règne social de Dieu. Par opposition au protestantisme, elle enseigne la vie surnaturelle effective qui appelle les œuvres; elle la crée ou l'entretient par un système de sacrements qui saisissent l'homme à tous les tournants de son existence; elle la favorise par un rituel extérieur, par le culte de la Vierge et des saints, qui associent au service de Dieu le meilleur de la sensibilité humaine. Ses dogmes ont tous une valeur de vie que les besoins de l'heure présente portent à mettre davantage en relief.

Une action appropriée tend à la réalisation de ce programme. La législation officielle dans l'ordre canonique et liturgique est tout entière dirigée en vue d'extirper ou de prévenir les abus et de promouvoir l'esprit chrétien. Elle organise pour tous les fidèles un service public de pénitence et de prière. A leur tête elle place un clergé que la loi du célibat entretient dans un état de perfection, tandis que des ordres religieux assurent le fonctionnement des œuvres plus spéciales de piété, de prosélytisme, d'instruction ou de charité.

Cette activité aux multiples aspects se traduit par des fruits visibles. Le moins contestable, et qui en résume quantité d'autres, est la création de cette civilisation chrétienne dont vit encore un monde qui voudrait se croire laïcisé. Respect de la dignité humaine jusque dans les enfants et les faibles, lutte contre la souffrance sous toutes ses formes et préoccupation spéciale des classes laborieuses, discipline des mœurs publiques et privées, affirmation de la liberté de conscience contre la tyrannie de l'État, notion du droit des gens et de la fraternité universelle : tous ces biens la société moderne les doit à l'Évangile, mais, à n'en pas douter, par les mains de l'Église.

Dans l'ordre individuel, elle assure un minimum de vie spirituelle aux masses, qui sans elle en auraient à peine le soupçon. Elle a produit au cours des âges et continue à produire un nombre respectable de saintes âmes, grâce auxquelles l'esprit chrétien ne cesse pas d'être une réalité dans le domaine, soit du mysticisme, soit de l'action. Par-dessus tout cela se détache une élite de saints aux vertus héroïques. Autour d'eux ou dans les grands foyers de vie catholique tels que Lourdes, on voit même fleurir, à l'occasion, les dons surnaturels.

En regard de faits aussi patents, les misères qu'on lui reproche ne pèsent que d'un faible poids. Quand elles ne sont pas exagérées par la passion polémique, elles se ramènent à des défaillances individuelles qui n'entament pas la valeur même de l'Église ou à des crises momentanées dont elle est victorieusement sortie. Pour qui se met au point, ces taches ne font que mieux ressortir la splendeur générale du tableau. La faiblesse persistante des hommes servirait plutôt à prouver l'existence dans le corps catholique d'une force d'en-haut, pour que, malgré tout, s'accomplisse par lui l'œuvre divine dont ses membres restent chacun les instruments trop imparfaits.

D'un mot, la sainteté de l'Église catholique, comme du reste celle de tout homme vivant en ce monde, est un perpétuel devenir. Autant il serait chimérique d'attendre qu'elle ignore ou supprime le mal autour d'elle et en elle, autant il est remarquable de constater qu'elle est armée pour le combattre et qu'elle s'y emploie de tous ses moyens, qu'elle se révèle, dans l'ensemble, comme une puissance efficace de sanctification, avec des ressources indéfinies de progrès et, quand il le faut, de splendides redressements.

VI. L'Église catholique et la loi d'universalité. — Ici le nom même d'Église « catholique » est à lui seul une présomption. Saint Augustin observait déjà que ses adversaires eux-mêmes ne savaient pas la désigner autrement. *De vera religione*, VII, 12, *P. L.*, t. XXXIV, col. 128; *Cont. epist. fundamenti*, IV, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 175. Ce titre est resté depuis lors son incontestable monopole : il n'en est pas de plus mérité, ni de plus significatif.

Dans sa doctrine elle affirme hautement l'idéal du règne universel de Dieu et de son Christ. Elle enseigne, au surplus, qu'il doit se faire, non par une vague fédération d'Églises indépendantes, mais par le rayonnement d'une société spirituelle unique sur tout le genre humain. La loi d'unité qu'elle proclame et réalise est évidemment la condition *sine qua non* de la catholicité. Un programme aussi bien défini n'est déjà pas commun. Et ce qui est mieux encore, c'est que l'Église qui le propose est en mesure d'en promouvoir l'exécution.

Elle ne peut sans doute pas se soustraire aux contingences du temps et de l'espace. Mais, ce qui est important, c'est que, ni dans son concept, ni dans ses éléments essentiels, elle ne comporte aucune espèce de particularisme. Elle se destine, en théorie, à tous les hommes de toutes les races et de tous les pays : les principes de sa doctrine et les cadres de son gouvernement sont faits pour convenir à tous.

De fait, toute son histoire est marquée par un esprit d'apostolat sans cesse en éveil, au service duquel elle met une rare puissance d'adaptation. Se sentant, comme l'Apôtre, Rom., I, 15, redevable à tous de l'Évangile, elle l'a porté, d'un infatigable effort, à tous les peuples et à tous les milieux. Les missions catholiques ont marché de pair avec l'exploration même du globe. En évangélisant le judaïsme, l'Empire romain et les pays limitrophes, l'ancienne Église

s'était établie dans le monde méditerranéen. Successivement les invasions barbares, puis les grandes découvertes géographiques des XV^e^ et XVI^e^ siècles lui ouvrent dans le Nouveau Monde et dans l'Extrême-Orient de vastes champs d'action qu'elle s'empresse d'aborder. Au XIX^e^ siècle, elle a souvent précédé, toujours suivi, les explorateurs de l'archipel océanique et du continent noir. Évidemment il ne saurait être question d'exiger que la conquête du monde fût effective dès le premier jour ou seulement qu'elle soit jamais achevée. Il suffit que l'Église catholique l'ait conçue et qu'après l'avoir vaillamment entreprise elle se montre capable de la mener à bonne fin.

Actuellement elle apparaît largement assise en Europe et en Amérique. Elle entame de jour en jour davantage le reste du monde et, pour lents qu'ils puissent être au gré de notre impatience, les progrès de son apostolat se révèlent pleins de promesses. Toujours est-il que, jamais restreinte au cadre d'une nation, l'Église catholique est aujourd'hui plus internationale encore que dans le passé. Grande sans doute est la tâche qui lui reste à réaliser et le calcul brutal des chiffres risquerait de faire passer pour inaccessible le terme rêvé. C'est le cas de se souvenir que la catholicité de l'Église, comme sa sainteté, est surtout d'ordre dynamique : dans l'un et l'autre cas, les lois de la Providence nous invitent et le témoignage de ses œuvres nous autorise à lui faire un large crédit.

Si on la compare aux autres confessions chrétiennes, les statistiques lui accordent une manifeste supériorité. On compte généralement de 260 à 280 millions de catholiques, contre quelque 160 ou 180 millions de protestants et environ 130 millions d'orthodoxes orientaux. Mais la majorité numérique n'est ici que le moindre élément. Car les autres Églises sont divisées en une multitude de sectes, tandis que l'Église catholique forme un bloc compact. Elle domine le monde religieux, autant que la masse de nos cathédrales les autres édifices de nos cités.

Il est aisé de comprendre quelle faculté d'assimilation et quelles ressources d'action révèle un tel fait. On n'oubliera d'ailleurs pas, pour lui donner tout son prix, que la catholicité de l'Église non moins que son unité fut toujours menacée par le particularisme : ce qui indique la transcendance de l'esprit qui lui a permis de vaincre cet instinct. Est-il besoin d'ajouter ce que les âmes gagnent de dilatation et de force à se savoir incorporées dans l'Église de tous et de partout ?

VII. L'Église catholique et la loi d'apostolicité. — De toutes les notes traditionnelles, celle d'apostolicité est sans doute celle qui fut le plus âprement contestée à l'Église catholique par la controverse de tous les temps. Grecs et protestants, croyants dogmatiques et historiens évolutionnistes s'accordent à parler de ses « innovations ». La commune prétention des autres Églises, quelles que soient d'ailleurs leurs divergences, est d'avoir gardé ou rétabli contre elle le type original.

Mais il est facile de se rendre compte qu'à la base de ces attaques il y a une équivoque fondamentale. Dominés par un conservatisme étroit, ses adversaires ont dans l'esprit une sorte d'apostolicité matérielle, dont la restitution est d'ailleurs parfaitement arbitraire. L'Église catholique, au contraire, entend continuer celle des Apôtres, mais à la manière du vivant qui développe ses organes constitutifs, et qui ne change de forme que pour mieux sauvegarder le fond. Dans ce sens on peut aisément faire la preuve qu'elle possède une véritable apostolicité.

Et d'abord elle en professe nettement le principe. Dans l'ordre de la doctrine, la révélation est pour elle un dépôt dont elle a reçu la garde; ses définitions ne veulent jamais que préciser un donné traditionnel. Voir Dogme. Même dans l'ordre nécessairement plus souple de la vie pratique, elle entend appuyer ses institutions ou ses réformes sur l'autorité des Pères. Cette conviction, avec la psychologie qu'elle révèle, n'est-elle pas déjà par elle-même une première garantie ?

Une autre s'y ajoute du chef de la continuité hiérarchique, qui vient renforcer la précédente et la rendre vérifiable du dehors. L'Église catholique est un corps organisé, où les initiatives des fidèles doivent être contrôlées par la hiérarchie. Or non seulement celle-ci repose tout entière sur l'idée de la succession apostolique, mais des règles précises assurent la transmission des pouvoirs. Il n'y eut jamais en elle de pasteur légitime que celui qui fut admis et conservé par ses pairs, sous le contrôle plus ou moins immédiat de l'autorité suprême. Rien n'est mieux fait pour mettre à l'abri des évolutions trop brusques le patrimoine commun d'une société que la solidarité obligatoire entre ses éléments dirigeants, parmi lesquels dominent normalement les représentants du passé. A cet égard la constitution de l'Église catholique la désigne *a priori* comme un parfait instrument de conservation.

En fait, la régularité de la succession apostolique dans son sein est chose qui saute aux yeux. Il n'est pas nécessaire de la vérifier en détail pour chacune de ses parties. Du moment que la communion avec le siège de Rome est chez elle une règle qui ne souffre pas d'exceptions, l'apostolicité notoire de celui-ci s'étend à tous les autres, comme dans un arbre les plus lointains rameaux participent à la sève qui vient du tronc.

Cette homogénéité manifeste de la chaîne hiérarchique à travers les siècles ne donne-t-elle pas, avant tout examen, l'assurance que le dépôt confié par le Christ à ses Apôtres s'est fidèlement transmis ou que ses développements éventuels ont dû se produire dans la droite ligne de la tradition ? En tout cas, un fait aussi manifeste impose, à ceux qui accusent l'Église catholique de discontinuité, l'obligation de faire la preuve, et le moins qu'on puisse dire c'est qu'il ne leur rend pas la tâche facile. Au contraire, il fournit au croyant une base ferme sur laquelle il peut attendre en paix les vérifications positives de l'histoire pour le détail de ses dogmes et de ses institutions.

En plus de sa valeur apologétique et doctrinale, cette préoccupation de continuité sociale qui distingue l'Église catholique prend, elle aussi, une portée dans l'ordre religieux. De même que la catholicité étend la communion mystique des âmes à travers l'espace, l'apostolicité la prolonge à travers le temps.

VIII. Conclusion apologétique : Divinité de l'Église catholique. — En synthétisant ces divers faits, on peut dès maintenant conclure que la seule application des notes traditionnelles à l'Église catholique est suffisamment décisive pour autoriser rationnellement un acte de foi en l'origine divine dont elle se prévaut.

Tout le monde rend hommage à son excellence humaine. Par son unité catholique et son éminente sainteté, par son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens, par son admirable propagation et son invincible stabilité, pour reprendre les traits si fortement ramassés par le concile du Vatican, Denzinger-Bannwart, n. 1793, elle se classe au premier rang parmi les grandes institutions de ce monde. Elle en impose aux penseurs par la fermeté de sa doctrine, aux moralistes par la variété et l'intensité de son action, aux hommes politiques par la puissance de sa discipline et le rayonnement mondial de son apostolat. Il n'est pas jusqu'à son internationalisme qui ne lui confère aujourd'hui un nouveau prestige d'actualité.

De cette première constatation on peut s'élever à la divinité du catholicisme. Le fait que l'Église l'affirme

avec la plus intransigeante énergie est déjà une présomption. Il est vrai que son témoignage est non moins fermement contredit par les Églises rivales; mais il trouve une incontestable garantie dans la continuité qui l'unit au christianisme primitif.

L'Église catholique la revendique en droit comme nécessaire; elle la réalise en fait par la succession ininterrompue de ses pasteurs. Malgré les modifications de surface, elle est en toute réalité la suite vivante de l'Église des premiers siècles et des temps apostoliques. Ce fait est de plus en plus reconnu par les historiens les plus indépendants : il est facile à chacun de le vérifier en gros en constatant la permanence du triple système dogmatique, hiérarchique et liturgique, où se résume actuellement l'originalité religieuse du catholicisme. De ce chef, non seulement l'Église catholique peut capter à son profit tous les grands faits qui caractérisent les origines chrétiennes et qui forment des motifs si puissants de crédibilité, mais elle apparaît, sans qu'il soit besoin d'autre preuve, comme le christianisme lui-même continué jusqu'à nous.

A cette donnée fondamentale elle ajoute nombre de traits divins qui lui sont propres. Chacune des notes qu'elle présente offre à qui l'examine de près un caractère surhumain : à plus forte raison la réunion de toutes. Elle associe l'unité à la souplesse, le mysticisme à l'action sociale, l'esprit de conservation au sens du développement et de la vie; elle s'adresse aux foules comme aux élites; elle garde le capital de la vieille civilisation et s'adapte aux peuples les plus neufs. Comme le fait religieux et le fait chrétien, le fait catholique accuse de toutes parts l'intervention d'une cause supérieure à l'humanité. Et ceux à qui ce miracle diffus ne suffirait pas pour admettre l'action de Dieu dans l'Église peuvent trouver à toutes les pages de son histoire les traces du surnaturel proprement dit dont elle n'a jamais laissé prescrire la tradition.

Tout comme pour le christianisme lui-même, la considération du fait intérieur vient ici confirmer celle du fait extérieur. Non seulement l'Église catholique incarne pratiquement la religion et le christianisme pour un nombre incalculable de générations humaines, mais, au regard de la raison, elle représente la religion idéale, le christianisme le plus achevé, où rien ne manque de la vérité qui nourrit les intelligences, des règles pratiques qui guident et stimulent les volontés, des sentiments qui échauffent les cœurs. Elle participe donc à l'éternelle valeur de l'une et de l'autre. De fait, les plus nobles esprits ont trouvé la lumière dans ses doctrines, les âmes les plus délicates ont puisé ou développé leur vie spirituelle dans ses institutions. C'est à elle que sont dus les meilleurs fruits de l'Évangile. On ne saurait concevoir qu'une satisfaction si adéquate donnée aux plus hautes aspirations religieuses de l'humanité résulte d'une erreur ou d'une illusion. La foi en l'Église catholique est solidaire de la foi au Christ, comme la foi au Christ l'est de la foi en Dieu.

Ce double raisonnement complémentaire par la causalité et la finalité pourra être corroboré par un argument de transcendance lorsqu'on aura établi que les autres Églises lui sont notablement inférieures à tous les points de vue et trahissent à maints indices l'imperfection de l'œuvre humaine. Voir Églises orientales séparées, Protestantisme. Mais il suffit de la prendre en elle-même pour y voir resplendir à travers bien des misères, comme l'âme à travers le corps, les signes certains de sa divinité. C'est la confiance même que nous avons dans les lois de notre raison qui nous porte et nous oblige à lui reconnaître la mission divine qu'elle ne craint pas de revendiquer. Il n'y a pas d'autre explication plausible à l'ensemble de perfections qu'elle met sous les yeux de qui sait réfléchir, à la somme de valeurs qu'elle met aux mains de qui veut vivre et faire vivre l'Évangile de vérité.

II. THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE. — Après avoir envisagé le catholicisme du dehors et fait ressortir tout ce qui dans ses traits les plus apparents atteste qu'il vient de Dieu, il faut, si l'on ne veut rester à la surface du problème, en justifier de plus près les principes constitutifs.

C'est à l'Église catholique elle-même qu'il convient ici de s'adresser pour voir comment elle se définit, soit dans la réalité concrète de son action, soit dans son enseignement formel. Le concile du Vatican avait projeté une constitution complète *De Ecclesia*, dont la partie finale concernant le pontife romain a seule été promulguée. On peut du moins en retenir les indications à titre officieux. Jointes à quelques enseignements antérieurs du magistère, elles précisent la physionomie, au demeurant bien caractérisée, du catholicisme traditionnel. Il appartient à la théologie d'en établir le bien-fondé sur la double base des données positives où s'énonce le plan de la révélation divine et des données rationnelles qui en peuvent montrer la convenance ou l'harmonie.

Des articles spéciaux seront consacrés à quelques points d'une particulière importance. Voir Évêques, Infaillibilité, Magistère, Pape. Il ne reste à étudier ici que le fondement commun de ces diverses monographies, savoir l'Église dans son concept le plus général, pour en éclairer, à la lumière de la doctrine catholique, la nature et les fonctions.

1. Nature de l'Église. — Parce qu'elle est au centre de toute la vie chrétienne, l'Église constitue moins un dogme, même fondamental, qu'un ensemble de dogmes, et qui se relient par mille attaches à tous les autres.

De cet ensemble complexe un trait essentiel se dégage néanmoins, qui est la place obligatoire et prépondérante d'un organisme socialement constitué, d'une autorité humaine investie de pouvoirs divins, dans l'interprétation du christianisme et la pratique de ses lois, en un mot dans l'économie entière de la vie religieuse du croyant. Il n'est besoin que de voir à quel point cette interposition du corps ecclésiastique est combattue par ses adversaires pour y reconnaître l'essence du catholicisme, et, par conséquent, le point vital qui doit avant et par-dessus tout retenir l'attention de ses défenseurs. — I. Le problème dogmatique de l'Église. II. Forme sociale de l'Église. III. Constitution hiérarchique de l'Église. IV. Rôle de l'Église dans la vie spirituelle. V. Nécessité de l'Église. VI. Membres de l'Église.

I. Le problème dogmatique de l'Église. — Pour quiconque croit au Christ, la question se pose de savoir comment prendre pratiquement contact avec celui qu'il sait être « la voie, la vérité et la vie ». Deux systèmes antagonistes sont ici en présence, dont le dogme de l'Église est l'enjeu.

« Toute Église qui n'est pas catholique est protestante, » a écrit J. de Maistre, *Du pape*, l. IV, c. I, édition de la Bonne Presse, p. 306. Et cette observation est parfaitement vraie du point de vue polémique; mais, du point de vue dogmatique, il serait non moins juste de retourner le paradoxe et de dire : Toute Église qui n'est pas protestante ou qui cesse de l'être est catholique ou en train de le devenir. La raison en est que tous les chrétiens, quelles que soient par ailleurs leurs divergences, doivent, en fin de compte, se partager entre deux conceptions fondamentales du christianisme : conception autoritaire d'une révélation divine que l'Église a mission de garder; conception mystique d'une foi que chacun peut assimiler à sa guise. Or cet

individualisme radical est la caractéristique de la Réforme.

Non pas que le protestantisme ait manifesté dès le premier jour tous ses fruits. Les diverses confessions de foi qui tâchaient d'exprimer ses doctrines officielles conservent des dogmes et des sacrements, affirment contre l'anarchie des anabaptistes l'existence de l'Église et, dans son sein, font une place au ministère régulier des pasteurs. Mais ces déclarations, inspirées par une prudence toute politique ou une réaction contre d'évidents excès, étaient en contradiction avec des principes essentiels qui devaient rapidement l'emporter.

Au milieu de leurs divisions doctrinales et disciplinaires, tous les protestants, en effet, étaient d'accord pour s'opposer à l'Église catholique. C'est ainsi qu'ils avaient successivement éliminé la papauté, l'épiscopat de droit divin, le sacerdoce, comme des institutions de tyrannie. A la place de cette hiérarchie ils prônaient la « liberté chrétienne », qui autorise chaque fidèle à puiser directement la doctrine révélée dans l'Écriture, à trouver la paix de l'âme dans le sentiment personnel de sa justification par la seule foi. D'après eux, l'Évangile avait brisé le joug de la loi et fait de tous les chrétiens autant de prêtres dans l'ordre spirituel.

Ce mysticisme individualiste ne pouvait que réduire à rien l'organisme ecclésiastique. Les Églises n'étaient plus que des groupements accidentels, où les fidèles s'aidaient et s'édifiaient en commun dans la pratique de l'Évangile; l'Église du Christ devenait l'entité purement idéale, nécessairement invisible, qui réunit devant Dieu toutes les âmes qui le servent avec fidélité. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que cette logique intérieure du principe protestant était favorisée par l'émiettement des sectes, entre lesquelles l'intervention du pouvoir civil put seule établir un semblant d'unité.

Le cours des siècles n'a fait que rendre plus conscientes et plus fermes ces positions de la première heure. Plus attachées à la tradition ancienne, plus préoccupées de conserver un minimum de révélation positive, quelques Églises ont entrepris de rétablir une autorité doctrinale et hiérarchique, autant du moins que pouvaient le permettre les habitudes invétérées du libre examen. A cet égard, l'Église anglicane est un type de « compromis », G. Brunhes, *Christianisme et catholicisme*, p. 140, et la Haute Église luthérienne d'Allemagne paraît tendre à s'en rapprocher. Mais la plupart, les progrès du libéralisme aidant, affirment de plus en plus, en théorie comme en pratique, l'individualisme religieux qui en fait l'antithèse du catholicisme.

D'un point de vue rationnel, l'Église catholique — et aussi bien toute Église qui s'en inspire tant soit peu — est dénoncée comme un système d'esclavage pour les intelligences et les âmes. Au joug d'une autorité passivement reçue on oppose l'autonomie de la conscience, avec tous les bienfaits qu'elle entraîne pour l'indépendance et la profondeur de la vie chrétienne.

On relève aussi dans l'Écriture, par contraste avec les traditions humaines, tous les passages qui exaltent l'autorité suprême de la parole de Dieu ou du « maître unique » qui est le Christ, Matth., XXIII, 8-10. Par la voix de Jérémie, XXXI, 31-35, l'Ancien Testament est censé promettre la pure religion individuelle; Jésus la réalise par le don de l'Esprit, Joa., XV, 26; XVI, 13, et la réprobation de toutes les prétentions hiérarchiques, Matth., XX, 25-28; les Apôtres la reprennent et la consomment par un ministère tout de charité et la promulgation du sacerdoce universel, I Petr., II, 9; Apoc., I, 6 et V, 10. Textes disparates où les théologiens orthodoxes croient lire l'expression même de la volonté divine et que les historiens les moins croyants exploitent encore aujourd'hui, soit comme arguments *ad hominem*, soit comme indices d'un état primitif d'où l'Église aurait dévié.

A l'encontre de cet individualisme, l'Église catholique s'affirme, en paroles et en actes, comme un corps social visible, avec une hiérarchie préposée par Dieu même à toutes les formes de la vie spirituelle. Les Églises orientales séparées sont d'accord avec elle sur ce dogme des dogmes et les parties saines du protestantisme, sans lui donner encore la même ampleur, semblent en voie d'y revenir. Système d'autorité en matière de christianisme qu'il faut d'autant mieux justifier qu'il est davantage combattu.

II. Forme sociale de l'Église. — Non seulement l'Église catholique se présente, en fait, comme un corps organisé, où les manifestations et obligations de la foi chrétienne sont réglées comme le sont dans les autres sociétés humaines les intérêts corporatifs qu'elles poursuivent, mais elle pose en principe que cette organisation sociale de l'Évangile est le but direct et premier du plan divin.

« Car tel n'est pas le caractère de la loi évangélique, enseignent les théologiens du concile du Vatican, que, en dehors de tout lien social, les vrais adorateurs du Père l'adorent chacun à part et pour son compte personnel en esprit et en vérité. Mais notre Rédempteur a voulu tellement unir sa religion à la société par lui instituée qu'elle en fût entièrement inséparable et fît pour ainsi dire corps avec elle, de sorte qu'il n'y eût plus en dehors d'elle de vraie religion chrétienne. » *Schema de Ecclesia*, c. II; cf. can. 1. En conséquence, tout en conservant aux fidèles le droit à de légitimes initiatives, le catholicisme professe comme règle essentielle qu'elles soient soumises au contrôle de l'autorité.

Au contraire, le protestantisme pose au premier plan la souveraine liberté de la vie individuelle, dans tous les ordres de la pensée et de l'action, sous la seule sauvegarde de la conscience et de l'esprit de Dieu. D'où il suit que l'Église, puisque, malgré tout, les textes forcent à la faire entrer dans l'économie du christianisme, ne saurait représenter qu'un épiphénomène. Soit qu'on la ramène aux groupements de fait que les nécessités de la vie créent entre les fidèles, soit qu'on la relègue dans un monde tout spirituel comme la mystique cité qui unit les âmes sous le regard divin, elle n'est jamais qu'un produit secondaire de la vie religieuse, sans grande importance pour elle ou, en tout cas, de nulle efficacité sur son développement.

Tandis que les théologiens de la Réforme n'avaient jadis, pour établir cette doctrine, que les ressources précaires de l'exégèse allégorique, ses historiens émettent aujourd'hui la prétention de reconstituer sur cette base toutes les origines chrétiennes. On veut donc que Jésus n'ait jamais eu l'idée de grouper en corps ses fidèles, pas même de modifier le moule religieux du judaïsme : il n'aurait donc songé qu'aux âmes pour les tourner vers l'amour et le service de Dieu. De fait, les premières communautés chrétiennes traduiraient le mysticisme le plus ardent, mais aussi le plus inorganique. On y obéissait surtout aux poussées fugitives de l'Esprit et les écrits apostoliques eux-mêmes se présentent encore comme des exhortations pieuses, non comme des documents administratifs. L'évolution vers le catholicisme aurait commencé avec le concept paulinien de l'Église. Notion d'abord tout idéale et transcendante, mais qui peu à peu serait descendue dans l'ordre du réel et, favorisée par le refroidissement progressif de la première ferveur, s'y serait rapidement implantée.

Rien n'est moins conforme que cette métaphysique tendancieuse aux réalités de l'histoire. Non pas qu'on doive s'attendre à rencontrer dès le premier jour une

Église constituée de toutes pièces suivant un modèle officiel. Il n'en est pas moins vrai que, sous les formes souples qui conviennent à un corps naissant, on trouve tous les éléments d'une première organisation.

On ne perdra pas de vue qu'Israël réalisait déjà l'idée d'un organisme social constitué pour la pratique en commun de la religion de Iahveh. Le christianisme a laissé tomber l'élément national qui était ici prépondérant; mais du judaïsme il a retenu le cadre avec l'esprit corporatif qui l'avait inspiré. C'est ainsi que la religion évangélique est, à n'en pas douter, personnelle en son fond, mais non moins certainement sociale dans son expression et sa vie. Jésus parle de son œuvre future comme d'une maison, d'un royaume, d'un troupeau, et déjà réunit autour de sa personne un premier essaim de fidèles. C'est le noyau parfaitement terrestre et visible de l'Église future.

Il se développe avec la prédication des Apôtres. A Jérusalem et ailleurs, les nouveaux croyants se forment en groupes, déjà distincts du judaïsme par la foi au Christ ainsi que par la pratique du baptême et de la Cène qui en sont l'affirmation. Les Apôtres président à ces petites communautés, obéis comme des chefs et assez connus des autorités juives pour être rendus responsables de la propagande qui les inquiète. A mesure que le christianisme étend ses conquêtes dans le monde païen, son autonomie s'affirme davantage à l'égard du judaïsme et c'est ainsi que se constituent un peu partout les Églises locales avec les premiers organes nécessaires à leur direction.

Entre elles, un échange perpétuel de lettres et d'envoyés assure la vie commune. Act., xv, 22, 30, 41; I Cor., xv, 5-12; Eph., vi, 21-22; Col., iv, 7-9, 16. Une organisation régulière des aumônes, I Cor., xvi, 1-4; Rom., xv, 26-27; Phil., iv, 14-18, affirme pratiquement la solidarité fraternelle de tous leurs membres. Des délibérations comme celle dont témoigne la conférence apostolique de Jérusalem pourvoient aux affaires d'intérêt général. Telle est la manière dont le christianisme s'est établi. Ces faits bien connus montrent que l'Église était une réalité sociale, dont la foi des Apôtres a seulement dégagé la signification spirituelle, en y voyant avec saint Paul le corps mystique du Christ, I Cor., xii, 27 et Col., i, 18, 25, ou, avec saint Pierre, I Petr., ii, 9, le nouveau peuple selon le cœur de Dieu. Dans cet embryon primitif tous les développements ultérieurs de la société chrétienne ont leur germe : le mysticisme des protestants est une fiction de leur esprit sans racines dans le passé.

La raison, de son côté, le condamne tout autant. Il est, en effet, dans la nature de l'homme, comme en témoignent la psychologie et l'histoire, non seulement de mettre en commun avec ses semblables ses sentiments les plus profonds, mais d'en demander à leur concours la protection et l'épanouissement. Pourquoi la foi religieuse ferait-elle exception ? Ce serait particulièrement paradoxal pour le christianisme, qui porte si haut l'esprit de fraternité et fait à ses membres l'obligation d'en imprégner toute leur conduite.

Profondément naturelle, l'association n'est pas moins bienfaisante pour soutenir, régler et développer la vie intérieure des individus, affirmer et, au besoin, défendre la vie générale du corps. Nulle part cette loi ne se vérifie mieux que pour la foi chrétienne, si riche et en même temps si peu déterminée dans son contenu, si facilement exposée aux perversions du dedans et aux attaques du dehors. Une organisation sociale avec l'autorité qu'elle implique apparaît normalement nécessaire pour garantir la conservation, l'action et la durée de l'idéal évangélique dans le monde.

Au contraire, il est aisé de prévoir que l'individualisme ne peut être ici qu'une source de désordre et de faiblesse. C'est ce que vérifie surabondamment l'histoire du protestantisme. En dépit de ses principes, il aboutit de bonne heure à constituer des Églises : ce qui est un hommage involontaire au principe catholique, sauf que ces Églises, par un flagrant démenti à la « liberté chrétienne », furent presque toujours des Églises d'État. Mais l'individualisme mal contenu qui continuait à vivre dans leur sein n'a pas cessé d'agir comme un principe de désagrégation dont les conséquences les plus visibles sont la multiplication des sectes, l'affaissement de la foi, la dispersion anarchique des pensées et des efforts

Tout ce qu'on peut dire des bienfaits que procurent les initiatives individuelles n'est vrai qu'en admettant un cadre social pour les recevoir et les garder. Ainsi en est-il dans l'Église catholique. Et s'il fallait, au total, excéder dans un sens, l'expérience et la raison seraient d'accord pour faire choisir le sens de l'autorité. Celle-ci, en effet, porte en elle-même le remède à ses excès éventuels, tandis que l'individualisme sans frein ne saurait être qu'une puissance de dissolution.

Devant l'histoire comme devant la raison tout s'accorde à justifier la forme sociale donnée par l'Église catholique au principe chrétien. De cette prémisse essentielle la visibilité et l'unicité de l'Église découlent naturellement à titre de conclusion. Voir *Schema de Ecclesia*, c. iv et v; Pie IX, Lettre aux évêques d'Angleterre, du 16 septembre 1864, Denzinger-Bannwart, n. 1685-1687, et Léon XIII, Encycl. *Satis cognitum*, du 29 juin 1896, *ibid.*, n. 1954-1955.

III. Constitution hiérarchique de l'Église. — On ne peut concevoir d'organisation sociale sans une diversité de fonctions. Encore est-il que celle-ci peut être présentée comme un simple état de fait ou consacrée par le droit divin.

De la liberté des chrétiens les protestants logiques ont conclu à leur égalité. En conséquence, tous les privilèges accordés à l'Église sont déposés dans le peuple chrétien, encore que celui-ci en doive pour le bon ordre remettre l'exercice à des délégués. Mais ceux-ci tiennent leur pouvoir des fidèles qui peuvent toujours leur en demander compte. Cette démocratie spirituelle, qui est particulièrement affirmée dans les Églises calvinistes et presbytériennes, a pris dans la langue théologique le nom de système multitudiniste.

Sous une forme atténuée, mais issue du même principe, quelques gallicans et jansénistes extrêmes enseignaient que le peuple est la source première de l'autorité religieuse comme de l'autorité politique et que c'est de lui que la hiérarchie tient au fond ses pouvoirs. De nos jours le modernisme aboutissait également à faire de l'autorité ecclésiastique la seule expression de la volonté collective.

A l'encontre de ces diverses erreurs l'Église catholique se pose comme une société hiérarchique. Le concile de Trente a déjà rejeté le mysticisme radical des protestants, qui accorde à tous les chrétiens une entière égalité de pouvoirs spirituels, sess. xxiii, c. iv et définit le droit divin de la hiérarchie, *ibid.*, can. 6, Denzinger-Bannwart, n. 960, 966. Plus tard, Clément XI contre Quesnel, *ibid.*, n. 1440; Pie VI contre le synode de Pistoie, bulle *Auctorem fidei*, *ibid.*, n. 1502, ont démasqué la tendance janséniste et Pie X a repris leur enseignement contre le modernisme, encycl. *Pascendi*, *ibid.*, n. 2091-2092. Une définition formelle était préparée par le concile du Vatican. « L'Église du Christ, lit-on dans le *Schema de Ecclesia*, c. x, n'est pas une société d'égaux, comme si tous les fidèles avaient chez elle les mêmes droits. Elle est, au contraire, une société inégale, et cela non seulement parce que, de fait, les uns sont clercs, les autres laïques, mais surtout parce que dans l'Église il y a un pouvoir institué par Dieu en vue de

sanctifier, d'enseigner et de gouverner, que les uns possèdent et les autres pas. » Cf. can. 11.

Ce système hiérarchique s'appuie sur le fait décisif que le Christ a transmis ses pouvoirs aux Apôtres seuls. Dans l'Église naissante, ceux-ci les exercent en réalité au nom de Dieu, Act., xx, 28; II Cor., v, 20. Leur compétence s'étend jusqu'à régler les charismes, I Cor., xiv, 26-38, et condamner les faux docteurs, I Tim., i, 3-4, 18-20. Nulle part on ne trouve la trace de l'élection populaire ni du referendum qui sont les points fondamentaux d'un système démocratique. Les textes relatifs au sacerdoce universel n'ont qu'une signification mystique, tandis que la régularité des fonctions s'exprime nettement ailleurs, I Cor., xii, 29; I Tim., v, 22; II Tim., ii, 2; Tit., i, 5. Si les fidèles sont consultés pour l'élection d'un Apôtre ou des diacres, c'est sous le contrôle des douze, Act., i, 23-26 et vi, 3. De même, si Pierre s'explique devant la communauté de Jérusalem sur sa conduite à l'égard des païens, c'est sans abdiquer les droits qu'il tient de Dieu, *ibid.*, xi, 2-18.

Au regard de la raison, le système démocratique repose sur le postulat de l'universelle conscience et de l'universelle compétence. Fiction déjà contestable dans l'ordre des intérêts temporels et qui devient ruineuse lorsqu'il s'agit d'une doctrine et d'une vie religieuse à sauvegarder. L'hypothèse d'une délégation populaire ne fait elle-même que reculer le problème, si l'on admet, comme l'exige la théorie, que le peuple garde le droit et le devoir de contrôler ses mandataires après les avoir nommés.

Tout au contraire, le système hiérarchique porte en lui-même des garanties humaines de capacité. Il est en harmonie avec l'origine de la révélation : quand il s'agit d'une doctrine qui vient de Dieu, rien de plus normal que de la voir confiée à des représentants de Dieu. Du point de vie pratique, il n'est pas de meilleur moyen pour assurer l'ordre dans la société chrétienne et la protéger contre ses ennemis. Sous cette sauvegarde, l'action personnelle de ses membres peut ensuite librement s'épanouir, sans risquer de compromettre l'intérêt collectif.

Quant à vouloir conserver la hiérarchie tout en la dérivant en somme des consciences individuelles, ce n'est qu'une manière d'en affaiblir la valeur, sans autre fondement que des analogies politiques qui ne sont pas de mise dans l'ordre surnaturel ou des prétentions subjectivistes qui en seraient la perversion. Selon le plan divin de la révélation chrétienne, de même qu'il faut une autorité sociale dans l'Église, il n'en saurait être de légitime et d'efficace que celle qui vient d'en-haut.

IV. Rôle de l'Église dans la vie spirituelle. — Par cette forme sociale et cette structure hiérarchique l'Église catholique n'entend pas seulement offrir à la contemplation du monde, suivant le mot de l'Écriture qui lui est souvent appliqué, Cant., vi, 3, le spectacle d'une armée spirituelle aux rangs bien ordonnés. De tout cet organisme elle veut faire l'agent par excellence de l'œuvre divine, et c'est cette fonction qui lui est âprement contestée par l'individualisme protestant.

Étant donné que le but incontestable du chrétien est l'assimilation de la vérité et de la vie surnaturelles contenues dans l'Évangile, l'Église catholique revendique le droit de s'interposer à tout instant dans ces voies du salut. « D'où, comme l'expose le *Schema de Ecclesia*, c. iv, ce magistère visible qui propose publiquement la foi qu'il faut croire au dedans et professer au dehors; ce ministère visible qui gère par le moyen d'une charge publique les mystères visibles de Dieu en vue de procurer aux hommes leur sanctification intérieure et à Dieu le culte qui lui est dû; ce gouvernement visible qui règle la communion des membres entre eux, dispose et dirige dans l'Église toute la vie extérieure et publique des fidèles. » Voir de même Léon XIII, encycl. *Satis cognitum*, Denzinger-Bannwart, n. 1956-1959. Qu'il s'agisse de la vérité à connaître, de la grâce à recevoir, de la vie à pratiquer, on rencontre dans le catholicisme l'intermédiaire de l'Église, tandis que le protestantisme est fondé sur la prétention d'établir une communication directe entre les âmes et Dieu.

De cette médiation surnaturelle de l'Église, on trouve déjà l'esquisse dans l'économie de l'Ancien Testament. Moïse et les Prophètes à titre extraordinaire, la Loi et ses rites, puis l'institution de la synagogue à titre ordinaire, sont autant de voies normales par où s'établit le contact vital entre Iahveh et son peuple. Dans l'avenir attendu, c'est le Messie qui est chargé de tenir le même rôle. Les paroles mystiques de Jérémie, xxxi, 31-35, ne sont qu'une manière d'exprimer la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne et ne sauraient effacer ce qui est dit à maintes reprises du Messie prophète, législateur et sanctificateur.

C'est bien ainsi que se présente le Nouveau Testament. Si la foi chrétienne ne reconnaît plus qu'« un seul médiateur », elle en connaît du moins un, savoir « Jésus-Christ homme », I Tim., ii, 5. Car c'est dans et par son humanité qu'il fut historiquement « la voie, la vérité et la vie », Joa., xiv, 6, « l'auteur et le consommateur de notre foi », Hebr., xii, 2. Or ce même ministère il l'a confié à ses Apôtres, Joa., xx, 21, et ceux-ci le remplissent en son nom, II Cor., v, 20. Par où l'on voit combien l'Église catholique, en continuant cette chaîne de médiations, s'insère profondément dans la trame du plan providentiel.

D'autant que cette continuité historique découvre au théologien une haute convenance de l'ordre religieux : l'Incarnation personnelle du Fils de Dieu ne saurait avoir de plus harmonieux prolongement que son Incarnation sociale. Cette médiation de l'Église correspond d'ailleurs à l'ordre de la Providence, qui associe toujours à son œuvre les causes secondes et ne devait dès lors pas dédaigner pour la vie religieuse de l'humanité la force bien connue de l'organisme social. De cette utilisation découlent toutes sortes de bienfaits pratiques : les hommes en sont grandis jusqu'à devenir « les collaborateurs de Dieu », I Cor., iii, 9, et le surnaturel y gagne le concours de la nature, toujours utile pour lui servir de rempart ou de renfort.

Au contraire, l'individualisme protestant laisse l'œuvre surnaturelle dans un isolement dangereux et rétrécit d'autant les horizons théoriques ainsi que les ressources pratiques du plan divin. Sous prétexte de développer la vie personnelle, il ruine certainement la vie commune et risque même de compromettre l'autre, soit par l'orgueil chez les âmes qui se croient honorées des communications divines, soit par l'angoisse chez celles qui désespèrent de jamais les ressentir.

Deux philosophies du christianisme et de l'humanité sont ici en présence : l'une qui concentre sur l'individu toute l'action de la Providence, l'autre qui met au premier plan les institutions. Parce qu'elle est contraire à l'ordre rationnel des valeurs, la conception protestante offre le double inconvénient de renoncer au règne social de Dieu et de mal assurer son règne individuel, tandis que la conception catholique, en réalisant d'abord le premier, a par surcroît l'avantage de mieux garantir le second.

V. Nécessité de l'Église. — En raison de cette fonction médiatrice, l'Église devient un organe nécessaire du plan surnaturel. C'est ce qu'exprime l'adage classique : « Hors de l'Église point de salut. »

On le trouve déjà sous la plume des Pères à l'adresse des premiers schismatiques. « Celui-là, écrit saint Cyprien, ne saurait avoir Dieu pour père qui n'a pas l'Église pour mère. » *De unit. Eccl.*, 6. « Qu'on ne se fasse pas d'illusion, dit pareillement Origène : hors de cette maison, c'est-à-dire hors de l'Église, personne n'est sauvé. » *In Josue*, hom., III, 5, *P. G.*, t. XII, col. 841-842. « On ne peut avoir le Christ pour tête, assure de son côté saint Augustin, si l'on n'est dans son corps qui est l'Église. » *De unit. Eccl.*, XIX, 49, *P. L.* t. XLIII, col. 429. Même les biens de l'Église sont inutiles en dehors d'elle. *De bapt.*, IV, 17, 24, *ibid.*, col. 170. « En dehors de l'Église on peut tout avoir sauf le salut. » *Serm. ad Cæs.*, 6, *ibid.*, col. 695.

Rien d'étonnant à ce que cet aphorisme soit passé dans les actes du magistère, comme le suggère implicitement la formule du symbole, où l'Église n'est pas pour rien rapprochée de la rémission des péchés, comme en témoignent surtout les déclarations formelles de Pélage Ier, Denzinger-Bannwart, n 246, du IVe concile du Latran, *ibid.*, n. 430, de Boniface VIII, *ibid.*, n. 468.

Dans ces lignes générales les protestants acceptaient le principe, sous réserve de l'appliquer à l'Église invisible. Il faut entendre, au contraire, que cette abstraction n'a pas d'existence en dehors de l'institution catholique et que la nécessité de celle-là dans l'ordre du salut vaut également pour celle-ci. Tel est l'enseignement d'Innocent III contre les Vaudois, *ibid.*, n. 423, et du concile de Florence contre les grecs, *ibid.*, n. 714. Les papes modernes l'ont repris énergiquement contre l'indifférentisme contemporain, qui professe l'égale valeur de toutes les croyances et opinions. Pie IX résume la pensée de tous quand il prononce, dans son allocution *Singulari* du 4 décembre 1854 : « Il faut tenir pour une vérité de foi qu'en dehors de l'Église apostolique romaine personne ne peut être sauvé. » Denzinger-Bannwart, n. 1647. Voir également le *Syllabus*, 16-17, *ibid.*, n. 1716-1717, ainsi que le *Schema de Ecclesia*, c. VII et can. 5, 6, 13.

Cette doctrine si souvent calomniée ne fait pas autre chose que de reprendre un article fondamental de la foi chrétienne, savoir que, dans les desseins de Dieu, la doctrine du Christ est pour tous le principe unique du salut. Act., IV, 11-12. Parce qu'elle se confond avec le christianisme, l'Église est nécessaire comme lui. Et parce que l'Église catholique est la seule véritable, elle doit, sous peine de se renier elle-même, revendiquer la même nécessité.

Il s'agit donc de maintenir les droits absolus de la révélation surnaturelle et les liens objectifs qui, selon le plan divin, la rattachent inséparablement au catholicisme. C'est pourquoi il faut affirmer ici une nécessité, non pas de précepte seulement, mais de moyen. « Dans l'ordre du salut institué par la Providence, comme l'expose le *Schema de Ecclesia*, c. VI, la communication du Saint-Esprit, la jouissance de la vérité et de la vie ne sont obtenues que dans et par l'Église dont le Christ est la tête... Il est donc aussi nécessaire d'appartenir à l'Église que d'être unis au Christ notre chef et à son corps mystique, en dehors duquel il n'alimente et ne soutient aucune autre communion comme son Église, cette seule Église qu'il a aimée jusqu'à se livrer pour elle. »

Néanmoins l'Église ne doit ce rôle qu'à une volonté positive de Dieu. C'est pourquoi, si elle reste le moyen normal et comme l'institution officielle du salut, d'autres moyens sont fournis par la bonté divine à ceux qui vivent en dehors d'elle sans qu'il y ait faute de leur part. « Elle est l'arche unique du salut, déclare Pie IX dans l'allocution déjà citée, et quiconque n'y entre pas périra dans les flots du déluge. Mais il faut tenir également pour certain que ceux qui ignorent la vraie religion d'une ignorance invincible ne sont pour ce motif chargés d'aucune faute aux yeux de Dieu. Et qui serait assez prétentieux, continue le pape, pour fixer les limites de cette ignorance d'après la variété des peuples, des régions et des esprits ? »

De ces deux affirmations complémentaires la conséquence pratique à retenir, c'est que l'adhésion à l'Église catholique s'impose, en conscience, comme un devoir grave à tous ceux qui la connaissent pour ce qu'elle est, mais que la bonne foi excuse ceux qui ne la connaissent pas. Au point de vue spéculatif il reste d'ailleurs vrai de dire qu'elle est la voie unique du salut. Car ceux-là mêmes qui se sauvent en dehors d'elle vivent, en réalité, des biens surnaturels dont elle est la source et, de ce chef, lui appartiennent invisiblement par la direction au moins implicite de leurs désirs.

Pour répondre aux exigences de cette mission salutaire, l'Église catholique doit évidemment se prolonger autant que l'histoire humaine. Voilà pourquoi de sa nécessité providentielle la théologie conclut à sa perpétuité et à son indéfectibilité. *Schema de Ecclesia*, c. VIII, et can. 7-8. Déduction dont le Christ lui-même autorise le principe en assurant, Matth., XVI, 18 et XXVIII, 20, qu'il sera toujours avec l'Église pour la protéger contre les « portes de l'enfer ».

VI. Membres de l'Église. — Au moyen des principes établis sur la nature de l'Église, il est maintenant aisé de résoudre la question souvent débattue de savoir quels sont ceux qui en font partie.

Depuis les novatiens au IIIe siècle et surtout les donatistes au IVe, en passant, au Moyen Age, par les cathares, Wycliff et Jean Huss, jusque aux jansénistes, il y eut dans la chrétienté une tradition de faux mysticisme, qui, sous prétexte d'affirmer la sainteté de l'Église, en voulait exclure les pécheurs, voire même, avec Jean Huss, la réduire aux seuls prédestinés. Le principe traditionnel d'une Église terrestre, avec toutes les contingences qui en sont la suite, fut vivement défendu, dans l'antiquité, par saint Augustin. Dans les temps modernes, tout en continuant à se dire sainte, l'Église a condamné comme autant d'erreurs les divers systèmes qui voulaient en faire exclusivement une Église de saints. Voir Denzinger-Bannwart, n. 627-632, 647, contre Jean Huss; n. 1422-1428, contre Quesnel; n. 1515, contre le synode de Pistoie.

Pour mettre au point ce petit problème, il suffit de distinguer entre l'âme et le corps de l'Église. Celle-là comprend tous ceux qui vivent de la vie surnaturelle, dont l'ensemble forme une mystique cité, aux limites toujours mobiles, visible seulement au regard de Dieu. La prédestination ne saurait être un critère à cet égard; car il y a des prédestinés qui sont actuellement pécheurs, comme l'était saint Paul avant sa conversion, et inversement des âmes actuellement saintes qui ne sont pas prédestinées. Il n'y a pas ici d'autre principe à retenir que la réalité même de la vie divine, qui anime parfaitement toutes les âmes en état de grâce et, d'une manière imparfaite, les pécheurs qui conservent encore la foi.

Le corps de l'Église se confond avec la société chrétienne. Il comprend, par conséquent, tous ceux qui ont rempli les conditions voulues pour y entrer et qui n'en sont officiellement ni sortis ni exclus. N'en font donc pas partie les infidèles parce qu'ils n'ont pas reçu le baptême, les hérétiques, schismatiques ou apostats publics qui l'ont quittée pour adhérer à une autre secte, les excommuniés qui sont chassés de son sein par une sentence solennelle et mis nommément au ban de la chrétienté *(excommunicati vitandi)*.

Au contraire, il faut y comprendre sans conteste tous les baptisés et, même, d'une certaine façon, les catéchumènes, qui lui appartiennent déjà par le désir.

Il n'y a aucune raison d'en exclure les pécheurs, bien qu'ils soient des membres sans vie; car, en attendant le ciel, l'Église d'ici-bas, comme le champ du père de famille ou le filet du pêcheur, comporte un mélange inévitable d'éléments bons et mauvais. A cet égard, les hérétiques secrets ou même les excommuniés ordinaires ne sont qu'une autre catégorie de pécheurs qu'il n'y a pas lieu de traiter différemment.

Tous ceux qui appartiennent au corps de l'Église, et ceux-là seulement, peuvent bénéficier, à condition d'observer ses lois, des sacrements qu'elle administre, des honneurs et privilèges qu'elle garantit. Les suffrages spirituels et autres biens dont elle jouit en vertu de la communion des saints leur sont appliqués de plein droit suivant leurs dispositions. Mais le reste de la famille humaine en reçoit aussi sa part dans une mesure que Dieu seul connaît.

C'est ainsi que l'Église catholique, par l'action visible de son corps et le rayonnement beaucoup plus vaste de son âme, réalise sur la terre cette cité spirituelle, ce royaume divin qui s'achève dans les cieux.

2. Pouvoirs de l'Église. — En réunissant par l'esprit les divers caractères successivement analysés, on voit que l'Église selon la doctrine catholique mérite en toute rigueur de termes, et non pas seulement par métaphore, le nom de société par où elle se distingue des autres. « Divine par son origine, surnaturelle par sa fin et ce qui s'en rapproche immédiatement, mais humaine parce qu'elle se compose d'hommes, » Léon XIII, encycl., *Satis cognitum*, Denzinger-Bannwart, n. 1959, elle constitue l'organisation terrestre de la vie selon l'Évangile.

A ce titre, il faut la tenir pour une société parfaite, c'est-à-dire qui tire d'elle-même le droit d'exister et d'agir et possède tous les moyens nécessaires pour cela. Elle a dû affirmer à plusieurs reprises ce principe fondamental contre ceux qui voulaient la réduire à n'être qu'une fonction de l'État. Voir le *Schema de Ecclesia*, c. III et can. 10, après le *Syllabus* de Pie IX, prop. 19, 20, Denzinger-Bannwart, n. 1719-1720, et encore Léon XIII, encycl. *Immortale Dei*, *ibid.*, n. 1869.

Son autonomie radicale lui vient de ce qu'elle a mission de pourvoir aux intérêts spirituels de l'humanité. Et ce qui est simple fiction juridique au regard du profane devient une réalité pour le croyant, qui voit en elle l'instrument de Dieu et de son Christ, la reine et la mère des âmes. De toutes façons, il faut lui reconnaître les pouvoirs nécessaires en vue de cette fin. — I. Pouvoir sanctificateur. II. Pouvoir doctrinal. III. Pouvoir législatif. IV. Pouvoir judiciaire et coercitif. V. Objet de l'autorité ecclésiastique. VI. Sujets de l'autorité ecclésiastique.

I. Pouvoir sanctificateur de l'Église. — Ce qu'il y a de plus important et de plus profond dans l'économie du christianisme, c'est la communication de la vie surnaturelle par la grâce. Or, si Dieu est la source d'où elle procède, l'Église est le canal qui la transmet.

On n'a pas à démontrer ici que la grâce est un don de telle nature que Dieu seul peut en être l'auteur principal. Mais il est entré dans le plan providentiel d'associer les causes secondes à cette œuvre essentiellement divine. Sans remonter à l'Ancien Testament et à la valeur de ses rites « pour la purification de la chair », Hebr., IX, 13, il est frappant que tout l'ordre chrétien soit suspendu à l'humanité sainte du Christ.

Pour ne rien dire de son rôle par rapport à l'ensemble des hommes, c'est par elle que la vie divine arrivait aux âmes individuelles, sous la forme des paroles de pardon tombées de ses lèvres, Marc., II, 5; Luc., VII, 47-50; Joa., VIII, 10-11, et des gestes opérés par ses mains, qu'il s'agisse de miracles symboliques, Marc., VII, 33-35; VIII, 23-25; Joa., IX, 5-6, ou de rites sanctificateurs, Matth., XXVI, 26-28 et par.; Joa., III, 5; VI, 51-59; XX, 22. Ces exemples sont décisifs au regard du croyant pour attester une loi divine : celle de la transmission par voie humaine des biens les plus proprement spirituels.

Aussi bien le Christ a-t-il confié à ses Apôtres les pouvoirs qu'il avait lui-même exercés. Matth., XXVIII, 19; Marc., XVI, 15-18; Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 22-25; Matth., XVI, 19; XVIII, 18; Joa., XX, 23. Et il n'y a aucune raison de supposer que ce fussent là des charismes personnels. Liés à la fondation de l'Église et à l'exercice du ministère apostolique, ces pouvoirs surnaturels portent tous les traits d'une véritable institution.

C'est pourquoi les Apôtres veulent être et sont de fait considérés, au sens le plus large, « comme les ministres du Christ et les distributeurs des mystères divins, » I Cor., IV, 1. Mission qui comporte, non seulement la prédication de la parole sainte, mais « le ministère de la réconciliation », II Cor., V, 18, l'administration du baptême et de l'imposition des mains, Act., VIII, 12-17 et X, 47, des onctions saintes sur les malades, Jac., V, 14. Tous actes générateurs de vie spirituelle, auxquels il faut ajouter un vrai service public de prière devant Dieu, Act., XIII, 2. Et de même qu'ils ont exercé par eux-mêmes ces pouvoirs sacramentels, déjà les Apôtres les transmettent à leurs premiers successeurs, I Tim., IV, 14; V, 22; II Tim., I, 6. Le sacerdoce mystique de tous les chrétiens dont la Réforme a voulu faire état n'est que l'extension analogique d'un sacerdoce très réel détenu par leurs pasteurs.

Sur cette base s'est élevé peu à peu tout l'édifice liturgique de l'Église, dont l'ordre sacerdotal formait la base. Tradition tellement puissante que devant elle dut s'incliner le radicalisme des premiers réformateurs. Les Églises officielles conservèrent, en effet, un minimum de sacrements, bien que d'importance fort diminuée par le fait de leur subordination à la foi. Toujours est-il qu'il a fallu attendre le libéralisme moderne pour en voir contester le principe.

Pendant ce temps l'Église catholique affirmait avec la plus absolue plénitude ses pouvoirs sacramentels. A ses fidèles elle présente des signes sacrés, qui ne lui doivent sans doute pas leur origine, mais qui leur sont administrés en son nom et par ses ministres, dans les conditions déterminées par elle. S'ils portent aux âmes la vie divine, c'est toujours par ses mains. Parmi eux, l'Eucharistie donne naissance au sacrifice chrétien, et c'est encore l'Église qui l'offre à la divine majesté. Dans l'un et l'autre cas, elle ajoute à la valeur objective du rite l'appoint accidentel de ses propres suffrages. Ainsi l'Église s'affirme de toutes manières comme une puissance efficace de sanctification.

Il n'est pas de pouvoir qui se dérobe davantage aux prises de l'expérience et de la raison. Outre cependant les liens qui le rattachent aux données les plus essentielles du christianisme, on y aperçoit un plan de haute sagesse. Quand tous les biens de Dieu nous viennent régulièrement par l'intermédiaire des hommes, n'était-il pas normal qu'il en fût de même pour la vie surnaturelle ? Ce rôle sanctificateur n'est pas seulement propre à grandir l'Église : il donne une idée plus large de la Providence qui crée parmi les hommes cette source permanente de sainteté et procure aux âmes soucieuses de vie intérieure le bienfait toujours utile, souvent nécessaire, d'un contrôle officiel.

II. Pouvoir doctrinal de l'Église. — Si la sanctification des âmes par la grâce est le but de la Providence surnaturelle, la possession de la vérité divine contenue dans l'Évangile en est l'indispensable condition. C'est en vue d'y pourvoir que l'Église est investie d'une autorité enseignante.

Il faut partir de ce principe que le christianisme comporte une somme de vérités à croire. On ne le contestait guère autrefois; mais aujourd'hui le protestantisme libéral, servi par une histoire tendancieuse et suivi par le modernisme pseudo-catholique, s'efforce d'accréditer une conception des origines d'après laquelle « le Christ n'aurait pas enseigné un corps de doctrine applicable à tous les temps et à tous les hommes, mais plutôt inauguré un certain mouvement religieux susceptible d'être adapté à la diversité des temps et des lieux. »

Cette conception est condamnée par le décret *Lamentabili*, n. 59, Denzinger-Bannwart, n. 2059. L'Évangile, en effet, dans la simplicité de ses formes, recèle tout un système doctrinal, à la fois très cohérent et très profond, qui consacre d'une part le capital religieux du judaïsme et le complète de l'autre par « les secrets du royaume », Matth., XIII, 11, et le mystère de Jésus, *ibid.*, XI, 25-27. Aussi la prédication apostolique prit-elle dès le premier jour la forme d'une catéchèse traditionnelle, I Cor., XV, 1-3, qu'il fallait recevoir comme la « parole de Dieu », I Thess., II, 13, et que personne n'avait le droit de transformer « en un autre Évangile », Gal., I, 6-9. Sans être encore coulé dans un moule aussi rigide que plus tard, un fond incontestable de dogmatisme surnaturel est à la base du christianisme primitif.

Dès lors, la question se pose d'assurer la conservation de ce dépôt. Et le problème est à peine moindre dans la conception moderniste d'un Évangile sans dogmes, si seulement on admet que les voies qu'il ouvre à la sensibilité religieuse sont de celles que doit suivre définitivement l'humanité. Car il s'agit toujours de rendre accessible à tous ce viatique spirituel et de le préserver contre toute altération. Tâche d'autant plus urgente et délicate quand il s'agit d'une religion aussi complexe. La foi juive était simple et avait d'ailleurs pour se soutenir le cadre d'une tradition nationale. Au contraire, le christianisme se destine à tous les hommes et met en jeu les forces de l'âme tout entière, qu'il oriente vers un idéal à bien des égards transcendant. Ce qui l'expose à l'incompréhension ou aux caprices des intelligences individuelles, à l'usure du temps, au choc brutal ou à l'invasion sournoise des systèmes opposés.

Au lieu de parer à ces risques, la Réforme les multiplie en déchaînant l'individualisme qu'il s'agissait de conjurer. Les deux principes régulateurs de l'ancienne orthodoxie étaient la Bible et l'inspiration privée. Mais la Bible ni ne s'impose par elle-même, ni ne se lit aisément, ni ne peut se défendre contre les fausses interprétations que provoque son obscurité. L'inspiration individuelle apparaît peu conforme aux lois de la Providence et ne peut être qu'une porte ouverte aux pires excès du subjectivisme. De fait, le protestantisme n'a pu survivre qu'en élaborant des professions obligatoires de foi que démentaient tous ses principes et qui ne pouvaient d'ailleurs résister longtemps à la redoutable logique du libre examen. Son histoire est celle d'un perpétuel effritement, jusqu'au libéralisme actuel d'où l'idée même d'une révélation positive a disparu.

En regard, l'Église catholique se donne comme un magistère vivant. Non pas qu'elle entende créer la révélation ou la modifier à sa guise; mais, consciente du dépôt qu'elle a reçu, elle revendique l'autorité nécessaire pour le conserver et l'expliquer. Denzinger-Bannwart, n. 1800 et 1836.

Il n'est rien de plus naturel que l'intervention d'un corps enseignant pour transmettre aux hommes la vérité, rien aussi de plus bienfaisant. On a de la sorte un moyen sûr et facile pour dégager avec précision le contenu de l'enseignement divin, pour l'imposer avec certitude, pour l'adapter à la diversité des esprits et le protéger contre les assauts de l'erreur. L'Écriture et l'inspiration du Saint-Esprit, d'un mot toutes les ressources spirituelles du christianisme, y gardent leur place, mais encadrées dans un organisme social assez souple pour en favoriser le rendement normal, assez ferme pour en éviter les abus.

C'est bien, en réalité, sur ce plan que le Christ a constitué son Église. Et cela d'abord par son exemple. S'il invoque les Écritures, s'il fait appel à l'Esprit, c'est toujours au service de cette pensée vivante, de cette parole concrète qui donnent à l'Évangile un accent si personnel. Or ce qu'il a fait lui-même, il a donné à ses apôtres mandat de le continuer : ils ont à prêcher sa doctrine et en leur message les hommes devront avoir foi, Marc., XVI, 16. Ainsi ont-ils fait, portant aux Juifs comme aux Gentils l'Évangile du salut, Rom., I, 16, soumettant toutes les intelligences au joug du Christ, II Cor., X, 5, et déjà suffisamment forts de leur autorité pour en dénoncer, au besoin, les premières corruptions, Col., II, 8; I Tim., I, 3-4; VI, 20; II Petr., II, 1-3; I Joa., II, 18, 22; II Joa., 9-10. La diversité même des écrits du Nouveau Testament prouve quelle souplesse leur fut déjà nécessaire pour faire fructifier le capital qu'ils avaient mission de garder.

Au cours des siècles la même loi s'est plus que jamais vérifiée. Si l'Évangile est devenu « la lumière du monde », c'est grâce au magistère de l'Église et c'est elle seule, en face d'un monde où s'épaississent de toutes parts les ténèbres, qui se montre aujourd'hui capable d'en maintenir l'éclat.

III. Pouvoir législatif de l'Église. — Comme toutes les doctrines profondes, le christianisme est appelé à devenir un principe d'action. D'où la nécessité de reconnaître à l'Église un pouvoir législatif, qui est pour les volontés ce qu'est pour les intelligences le pouvoir doctrinal.

Sous prétexte de revendiquer la liberté des enfants de Dieu, les sectaires pseudo-mystiques du Moyen Age s'élevèrent contre l'autorité de l'Église et de ses lois. Ils voulaient en affranchir, soit les parfaits, voir la condamnation des Béghards au concile de Vienne, Denzinger-Bannwart, n. 473, soit, avec Jean Huss, en général tous les chrétiens, *ibid.*, n. 641. D'autres arrivaient indirectement au même résultat, en proclamant la déchéance de la hiérarchie au profit des « saints » de leur bord. Voir la condamnation des Fraticelles par Jean XXII, *ibid.*, n. 486, et de Wycliff au concile de Constance, *ibid.*, n. 588, 595.

Mais ce sont surtout les protestants qui ont dénoncé les préceptes de l'Église comme une tyrannie et ses prétentions au gouvernement des consciences comme un empiétement. C'est pourquoi Léon X affirme contre Luther le principe de l'autorité ecclésiastique dans l'ordre de la discipline aussi bien que de la foi. *Ibid.*, n. 767. Incidemment le concile de Trente revendique le rôle législateur du Christ et l'obligation des commandements de l'Église aussi bien que de Dieu. Sess. VI, can. 20-21, *ibid.*, n. 830-831. Plus tard, dans les droits généraux de la hiérarchie il ne peut pas ne pas faire entrer celui de la juridiction au spirituel, sess. XXIII, c. IV, *ibid.*, n. 960. Enfin le concile du Vatican se préparait à formuler explicitement la doctrine du pouvoir législatif. Voir *Schema de Ecclesia*, c. X.

Tous ces enseignements sont, au demeurant, de mince relief à côté de ce fait immense qu'est l'usage permanent et universel que l'Église catholique n'a cessé de faire de son autorité sur tout ce qui peut concerner la vie chrétienne. Les actes, ici comme toujours, ont précédé les paroles et en précisent la portée.

Cette autorité s'impose manifestement à quiconque prend contact avec les réalités de l'ordre chrétien. Il

suffit de se souvenir que l'Évangile doit pénétrer la vie entière et qu'il comporte de lourdes obligations. Or est-il besoin de dire à quel point la volonté humaine est exposée à dévier de la rectitude ou à se relâcher dans son effort ? D'autre part, la loi évangélique est aussi intransigeante dans son principe qu'indéterminée dans ses applications. Elle suggère un idéal plutôt qu'elle n'expose un programme, et cependant elle vaut pour toutes les situations, tous les temps et tous les pays. C'est dire qu'une autorité est indispensable pour lui donner les déterminations et adaptations nécessaires.

Aux besoins de la vie individuelle s'ajoutent d'ailleurs ceux du corps ecclésiastique. Comment pourrait-il se défendre contre ses ennemis, préserver son unité et exercer son action sans une autorité qui ait le sens et la garde de ses intérêts généraux ?

Pris dans toute sa rigueur, le système contraire serait la ruine de toute vie ecclésiastique et, par conséquent, rendrait impossible l'influence sociale du christianisme. Dans l'ordre individuel, il ne peut qu'engendrer l'indifférence chez le grand nombre, le particularisme chez les meilleurs, l'irrégularité et la discontinuité chez tous, à moins que la force des choses ne ramène un simulacre d'autorité. C'est ce qui est arrivé dans le protestantisme, qui, pour vivre, n'a pu éviter l'inconséquence de se donner des cadres, sans d'ailleurs parvenir à masquer l'impuissance de ses Églises et l'atonie spirituelle ou les impulsions capricieuses de leurs membres, au plus clair détriment de l'esprit chrétien.

Nos inductions rationnelles peuvent, ici encore, s'autoriser des données révélées les plus certaines. Si l'Évangile n'a rien d'un code, on y trouve l'indication très nette de la juridiction ecclésiastique sur les âmes. Le pouvoir des clés, Matth., XVI, 19; cf. Isaïe, XXII, 22; Apoc., I, 18 et III, 7, le droit de lier et de délier, *ibid.*, et XVIII, 18, cf. Joa., XX, 23, la charge de paître le troupeau, Joa., XXI, 15-18, cf. II Reg., V, 2; Isaïe, XL, 12; I Petr., V, 2-4, sont autant de métaphores transparentes pour désigner l'autorité spirituelle dans l'Église. Aussi les Apôtres, comme on le voit surtout par la première Épître aux Corinthiens et par les Pastorales, ont-ils pris les mesures que réclamaient les besoins de la chrétienté naissante. Le décret qui suit l'assemblée de Jérusalem donne même l'exemple, Act., XV, 22-30, 41 et XVI, 4, d'un premier règlement applicable à l'Église entière et de légats chargés d'en promouvoir l'exécution.

Dans la suite la législation canonique ira se compliquant. Mais les principes posés par le Christ et les applications qu'en firent ses Apôtres contiennent déjà le germe de tous les développements futurs.

IV. Pouvoir judiciaire et coercitif de l'Église. — Du pouvoir législatif découle le pouvoir judiciaire et celui-ci entraîne le pouvoir coercitif. Les conditions de la nature humaine obligent à suivre le principe de l'autorité ecclésiastique jusqu'en ces extrêmes conséquences que la considération exclusive de l'idéal semblerait devoir écarter.

Aucune difficulté spéciale ne saurait être élevée contre le pouvoir judiciaire, qui n'est guère autre chose, dans sa signification philosophique, qu'une manière de légiférer dans les cas d'espèce. Il suffit de prévoir l'éventualité de conflits pour admettre qu'ils puissent et doivent être tranchés. Saint Paul en rencontrait déjà et, tout en les regrettant, il les soumettait au jugement des « sages » parmi les frères. I Cor., VI, 1-8. Cf. I Tim., I, 19. En quoi il ne faisait que suivre la procédure indiquée par le Christ lui-même. Matth., XVIII, 15-17. Pour fonder la justice ecclésiastique il suffit de ces précédents.

Il en va autrement du pouvoir coercitif, qui soulève le problème toujours délicat des sanctions. Certains idéalistes obstinés remettent perpétuellement en cause le fondement et les limites du droit de punir dans les sociétés humaines. A plus forte raison devait-il être contesté à l'Église, société libre par définition et gardienne d'un Évangile dont l'esprit de mansuétude est le caractère évident. Voilà pourquoi le libéralisme moderne est d'accord avec le pseudo-mysticisme médiéval pour refuser à l'autorité ecclésiastique tout ce qui dépasserait la simple persuasion.

Cependant l'Église a toujours revendiqué d'une manière ferme le droit général à un certain pouvoir coercitif. Marsile de Padoue fut condamné par Jean XXII pour avoir voulu le ramener à une concession de l'État, Denzinger-Bannwart, n. 499. Reprenant une formule de Benoît XIV, Pie VI oppose aux jansénistes de Pistoie, comme d'origine divine, le pouvoir pour l'Église « non seulement de diriger par des conseils et des exhortations, mais d'ordonner par des lois, de soumettre les délinquants et les rebelles à un jugement extérieur en vue de les réprimer et contraindre par des peines salutaires. » *Ibid.*, n. 1505. Le *Schema de Ecclesia*, après une affirmation expresse du pouvoir coercitif, c. x, proposait de le définir en ces termes reçus, can. 12. Dans le même sens Pie IX parle de « peines temporelles », encycl. *Quanta cura*, *ibid.*, n. 1697, et le *Syllabus* consacre le « pouvoir de faire violence », *ibid.*, n. 1724.

Toutes ces revendications ne portent, bien entendu, que sur une question de discipline intérieure, c'est-à-dire sur le droit pour l'Église d'infliger des sanctions à ceux de ses enfants qui enfreindraient gravement ses lois. Il ne s'agit pas davantage de telle ou telle modalité d'application, mais du principe en lui-même. Ainsi compris, le pouvoir coercitif rentre, à n'en pas douter, dans les fins essentielles de l'Église.

Sans parler de l'ancienne Loi qui n'est pas ici de mise, Jésus lui-même, malgré sa douceur, n'a-t-il pas saisi le fouet contre les profanateurs du temple ? Matth., XXI, 12-13 et paral ; Joa., II, 14-17. Il a laissé aux siens le pouvoir indéfini de « lier » aussi bien que de délier et il a prévu le cas du pécheur obstiné qui, après correction, devra être traité « comme un païen et un publicain », Matth., XVIII, 17. La sentence de Pierre n'est pas étrangère au châtiment divin qui frappe Ananie et Saphire, Act., V, 1-11. Saint Paul menace les Corinthiens de « la verge », I Cor., IV, 21, et livre un impudique à Satan « pour la mort de sa chair », *ibid.*, V, 3-5. Cf. I Tim., I, 20.

Aussi l'Église n'a-t-elle jamais reculé devant les mesures de rigueur envers les grands coupables. Durant des siècles, le régime régulier de la pénitence comporta tout un système d'afflictions souvent très lourdes, échelonnées suivant les articles d'un véritable code pénal. La plus ancienne histoire ecclésiastique mentionne des exemples d'excommunication pour toutes les catégories de chrétiens et de déposition pour les clercs. Toutes sanctions de plein exercice, auxquelles, pendant un certain temps, s'en ajoutèrent d'autres à caractère plus directement temporel. De même le protestantisme officiel ne craignit-il pas d'affirmer le droit de coercition sur ses fidèles et, à l'occasion, de le pratiquer.

Qui ne sait, en effet, que la foi la plus sincère n'empêche pas les défaillances et que celles-ci tournent plus d'une fois à l'obstination ? Des circonstances graves peuvent se produire où la mansuétude serait également contraire aux intérêts du coupable et à ceux du corps dont il fait partie. Quand elle est exigée par la justice et appliquée conformément à ses lois, la sanction, qui est toujours légitime et souvent nécessaire comme une mesure de salut public, peut aussi, par surcroît, devenir le moyen suprême d'obtenir l'amendement du pécheur.

On ne saurait opposer ici la liberté de conscience; car, dans aucune société, il n'y a de droit contre le bien général dont l'autorité est gardienne. Ne serait-ce pas pour un chrétien la plus étrange contradiction que de prétendre réclamer à son profit les avantages de l'Église, alors qu'il se déroberait aux charges qu'elle impose à ses membres et qu'il a fait lui-même profession d'accepter en y entrant ?

V. Objet de l'autorité ecclésiastique. — Affirmer l'autorité de l'Église, c'est assumer l'obligation, sous peine de dire trop ou trop peu, de préciser le ressort de sa compétence. Certains principes généraux sont communs aux différentes formes de son pouvoir.

La teneur des promesses du Christ et la logique des fins essentielles de l'Église fournissent un double critérium *a priori*. Mais pareilles prémisses restent nécessairement très indéterminées. C'est aux enseignements officiels du magistère et à la pratique autorisée de l'Église elle-même qu'il faut s'adresser pour en saisir la portée. Quiconque a foi dans l'Église doit étendre cette confiance à l'interprétation qu'elle donne de ses propres pouvoirs. Et cette interprétation, comme pour toutes les autorités vivantes, s'affirme aussi légitimement dans ses actes que dans ses paroles, à condition de ne pas s'arrêter exclusivement à tel ou tel détail de sa conduite, à tel ou tel moment de son histoire, mais d'embrasser l'ensemble de sa tradition. Toutes ces règles réunies donnent d'ailleurs moins un canon de normes rigides que des directives générales. Il suffit que les grandes lignes en soient sûres, alors même qu'il y subsiste bien des points discutés.

A la lumière de ces principes, on peut distinguer, au sens le plus large, un objet direct et un objet indirect de la juridiction ecclésiastique.

L'objet direct est celui que l'Église atteint immédiatement et par lui-même, sur lequel, par conséquent, on ne peut concevoir ni hésitations, ni variations. Il n'est pas autre que la révélation divine, avec toutes les exigences que comportent son exposition théorique et son organisation pratique. Sur cette matière l'autorité de l'Église s'exerce sans conteste et de plein droit, au nom même de Dieu dont elle est le représentant.

Mais qui ne sait que la révélation touche de toutes parts aux autres domaines de la pensée et de la vie ? Il peut donc arriver que des matières qui strictement ne lui appartiennent pas lui soient néanmoins connexes à un tel point qu'elle ne saurait se maintenir sans elles. Dès lors, la charge qui incombe à l'Église de sauvegarder celle-là autorise à étendre son pouvoir sur celles-ci. C'est la vaste catégorie de l'objet indirect, ainsi dit parce qu'il n'intéresse l'Église qu'en raison et dans la mesure de ses rapports nécessaires avec le précédent. Il tient une grande place dans l'exercice de l'autorité ecclésiastique, mais sous des formes nécessairement plus variables que l'objet direct.

En tenant compte de cette double sphère d'action, on peut indiquer les principaux objets dévolus à la juridiction de l'Église. Son pouvoir sanctificateur se ramène, en fait, à des déclarations doctrinales ou à des mesures pratiques relatives à l'administration des sacrements. Autant dire qu'il se confond par son objet réel avec l'un ou l'autre des deux suivants.

Le pouvoir doctrinal de l'Église comprend comme objet direct l'enseignement de la révélation, c'est-à-dire l'établissement de ses sources et la promulgation de son contenu sous forme de symboles de foi ou de définitions dogmatiques. A titre indirect, il s'étend aux erreurs opposées, aux vérités qu'elle suppose comme prémisses ou qu'elle entraîne comme conséquences. Sur les unes et les autres l'Église peut prononcer des censures propres à en marquer la corrélation avec la foi divine. Après le *Syllabus*, Denzinger-Bannwart, n. 1722, le concile du Vatican rappelle aux catholiques, *ibid.*, n. 1820, le devoir de soumission qui leur incombe sur ce point.

Dans l'ordre législatif, l'Église atteint directement tout ce qui regarde la pratique de la vie spirituelle, c'est-à-dire, au premier chef, la réglementation des sacrements, indulgences et sacramentaux, puis encore les applications de la loi évangélique et les obligations du culte divin. Toutes les prescriptions liturgiques relèvent du premier pouvoir; les « commandements de l'Église » sont la forme la plus importante du dernier dans l'ordre des préceptes universels; le chapitre des conseils impose d'y ajouter ce qui regarde l'organisation des ordres religieux.

Mais déjà un sacrement comme le mariage oblige à faire entrer dans la compétence de l'Église le contrat qui en est la base et longtemps le baptême tint lieu d'état civil. Cette extension indirecte de l'objet spirituel permet de comprendre pourquoi l'Église, par la voix de Pie VI et de Pie IX, revendique une autorité sur les « choses extérieures », Denzinger-Bannwart, n. 1504, 1696, 1724. A plus forte raison quand on fait intervenir les nécessités inévitables de la société ecclésiastique, qui ne peut subsister sans un minimum de personnel et de matériel dont il lui appartient évidemment de régler les conditions. L'Église a particulièrement défendu, contre les sectaires du Moyen Age, la légitimité de la propriété ecclésiastique, Denzinger-Bannwart, n. 612, 613, 616, 619, 684, 686, et, contre les légistes de tous les temps, la libre administration de ses biens, *ibid.*, n. 495, 1697, 1726-1727.

En vertu des mêmes principes, le pouvoir coercitif comprend comme objet direct toutes les variétés de peines spirituelles. Le droit de porter des excommunications a été spécialement revendiqué par elle contre Wycliff et Jean Huss, *ibid.*, n. 591, 610, 681, 683, plus tard contre Luther, *ibid.*, n. 763-764, et les jansénistes, *ibid.*, n. 1440, 1546-1547.

Cependant, ici encore, le spirituel déborde forcément sur le temporel, ne fût-ce que dans le cas si fréquent où les censures ecclésiastiques ont pour résultat de priver un clerc de son bénéfice ou de créer un empêchement qui lui interdit d'en recevoir. Voilà pourquoi, parmi les « pénalités salutaires » dont elle dispose, l'Église s'estime en droit de faire entrer des « peines temporelles ». *Ibid.*, n. 1697, et *Codex*, can. 2214.

Dans une société chrétienne comme le Moyen Age, où les droits de Dieu et les intérêts des âmes étaient officiellement reconnus, où certains délits spirituels prenaient les proportions de crimes publics, l'Église put mettre en vigueur un système de pénalités qui atteignaient les coupables dans leur personne ou leurs biens, voire même, dans les cas les plus graves, recourir au bras séculier pour la peine de mort. Denzinger-Bannwart, n. 401; cf. n. 640, 682. Ces applications extrêmes du pouvoir coercitif s'expliquaient par les circonstances et ne leur ont pas survécu.

Sous leur apparente multiplicité, ces divers objets de l'autorité ecclésiastique se ramènent à ce qui est la mission essentielle de l'Église, savoir la sauvegarde et la mise en œuvre du principe chrétien, mais avec toute l'extension que comportent les conditions réelles où se meut l'humanité.

VI. Sujets de l'autorité ecclésiastique. — Pas plus que l'autorité de l'Église ne peut s'exercer sur toutes les matières, elle ne s'applique indistinctement à toutes les personnes. Spécifiée par son objet dans l'ordre des concepts, la juridiction ecclésiastique l'est par ses sujets dans l'ordre des réalités.

Il faut tout d'abord circonscrire son champ d'action aux hommes vivant sur la terre, qu'elle a pour mission d'acheminer vers le salut. Non seulement le monde des esprits échappe à son autorité, mais, bien que liée

par la communion des saints à ceux de ses membres qui sont dans l'autre vie, l'Église ne peut agir sur eux que par manière de suffrage. Si elle travaille ici-bas « à l'édification du corps du Christ », son pouvoir s'arrête au moment où arrive pour chacun de nous la plénitude de l'âge adulte, Eph., IV, 12-13, c'est-à-dire l'éternité.

Parmi les hommes eux-mêmes, elle n'a d'empire que sur ceux qui appartiennent à son corps par l'ablution baptismale. Certains spéculatifs du Moyen Age imaginaient que l'Église aurait reçu de Dieu une sorte de domaine éminent de tout le monde matériel et moral, qui lui permettait de transférer aux chrétiens les possessions des infidèles, qui, mieux encore, faisait d'elle la source de toute propriété légitime et, en général, de toute autorité. D'aucuns même croyaient pouvoir étendre rétrospectivement ce rôle à la période qui précéda l'avènement du christianisme. Mais ces constructions d'école avaient le tort de ne s'appuyer sur aucun fondement sérieux, ni rationnel, ni révélé. Il semble que la théologie moderne en ait perdu jusqu'au souvenir.

En réalité, la juridiction ecclésiastique coïncide avec la sphère du surnaturel chrétien et ne commence qu'avec le rite baptismal qui est le moyen officiel de se l'approprier. « Car l'Église, comme l'enseigne le concile de Trente à propos de la pénitence, sess. XIV, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 895, n'exerce de jugement sur personne qui ne soit préalablement entré en elle par la porte du baptême. « Qu'ai-je, dit l'Apôtre, I Cor., V, 12, à juger de ceux qui sont dehors ? » Il en est autrement de la famille des fidèles que, par le bain du baptême, le Seigneur a faits membres de son corps, I Cor., XII, 13. » Nulle autre conception ne serait conforme à la fin de l'Église, qui est d'organiser la vie terrestre des croyants selon les préceptes du Christ.

Mais, il est clair, en revanche, que tous les baptisés sont soumis à ses lois. Le concile de Trente condamne formellement l'étrange mysticisme des réformateurs, pour qui la sainte liberté des enfants de Dieu consistait à rendre facultative l'obéissance au Christ et à son Église. Sess. VII, *De bapt.*, can. 7-8, Denzinger-Bannwart, n. 863-864. Cf. Sess. I, c. XI et can. 18-20, *ibid.*, n. 804 et 828-830. Cet ordre providentiel est sans exceptions, de sorte qu'il n'y a pas à distinguer, avec les illuminés du Moyen Age, entre les « parfaits » et les autres, *ibid.*, n. 473, ni, avec le libéralisme moderne, entre les souverains et leurs sujets, *Syllabus*, prop. 54, *ibid.*, n. 1754, cf. n. 1688, entre les actes de la vie publique et de la vie privée, encycl. *Pascendi*, *ibid.*, n. 2092.

Lorsque les États étaient organisés suivant les principes du droit chrétien, la loi pouvait requérir par voie de contrainte l'accomplissement extérieur des obligations consécutives au baptême. C'est ainsi que Pie IX, au grand scandale de l'opinion, exigea l'éducation chrétienne du jeune juif Mortara, que sa nourrice avait clandestinement baptisé.

En thèse absolue, la rébellion à l'Église n'empêche pas ses sujets de rester soumis à son autorité. Aussi est-il communément admis qu'en droit strict les hérétiques ne sont pas exemptés de ses lois. Le concile de Trente semble consacrer ce principe à propos des enfants baptisés dans le jeune âge, auxquels il ne reconnaît pas la libre faculté, quand ils ont grandi, de renouveler ou refuser leur engagement. Sess. VII, can. 14, Denzinger-Bannwart, n. 870. Il s'agit là, bien entendu, de revendications théoriques, dont personne n'entend pratiquement l'application immédiate.

Pour les membres de l'Église, il est clair que son autorité les oblige en conscience au nom même de Dieu. A l'obéissance extérieure qu'impose la discipline l'esprit de foi fait même un pieux devoir d'ajouter l'attachement du cœur qui inspire la confiance et soutient le dévouement. Non moins que la soumission de ses fidèles, l'Église demande, mérite et obtient leur amour. La grande originalité du catholicisme est que l'Église y puisse devenir et y devienne en fait, pour chacun de ses enfants, en même temps que le cadre social où se développe leur activité religieuse, le guide de leur foi, le principe de leur vie, l'objet de leur piété.

« Aimons le Seigneur notre Dieu, disait déjà saint Augustin; aimons également son Église : lui comme un père, elle comme une mère; lui comme le maître, elle comme sa servante, parce que de cette servante nous sommes les fils. » *Enarr. in Ps. LXXXVIII, Serm.*, II, 14, *P. L.*, t. XXXVII, col. 140. Parce que ce culte filial intéresse l'âme tout entière, il n'est pas de meilleur indice pour apprécier le niveau de la vie spirituelle. « Là où est l'Église, là est l'esprit de Dieu, » notait saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XXIV, 1, *P. G.*, t. VII, col. 966. Vérité dogmatique dont l'évêque d'Hippone dégage la conséquence pratique en ces termes profonds, *In Joa.*, tract. XXXII, 8, *P. L.*, t. XXXV, col. 1646. « Dans la mesure où chacun d'entre nous aime l'Église du Christ, il possède l'Esprit saint. »

3. Rapports de l'Église et de l'État. — Il n'a été question jusqu'ici que du rôle de l'Église dans la vie personnelle du chrétien. Cependant leurs instincts aussi bien que leurs intérêts insèrent les hommes dans une série de groupements naturels, qui sont préposés à leur vie collective et qui se résument dans la cité terrestre à laquelle préside l'État.

Engagée par son origine, sa nature et sa mission dans la trame concrète de l'histoire humaine, l'Église ne peut pas ne pas compter avec ce fait essentiel qui en commande de toutes parts le développement. Dans le catholicisme surtout, qui porte à son maximum l'organisation sociale du principe chrétien, l'ecclésiologie s'achève par une doctrine précise des relations entre ce qu'on appelait jadis le Sacerdoce et l'Empire, qui complète la notion du pouvoir ecclésiastique en définissant ses rapports avec le pouvoir civil. — I. Le problème de l'Église et de l'État. II. Histoire du problème. III. Doctrine catholique : Indépendance des deux pouvoirs. IV. Union des deux pouvoirs. V. Subordination des deux pouvoirs.

I. Le problème de l'Église et de l'État. — Quand on parle du problème de l'Église et de l'État, on pense d'ordinaire tout d'abord, parfois exclusivement, aux questions que pose la situation religieuse dans un temps ou un pays donnés.

Pour vivre, l'Église est bien obligée de se conformer aux conditions de la vie publique dans les divers États qu'elle rencontre sur son chemin. Et comme celles-ci sont très différentes même dans les vieilles nations catholiques, à plus forte raison chez les peuples hérétiques ou infidèles qu'elle entreprend d'évangéliser, il s'ensuit une série d'adaptations au gré des circonstances et des milieux. Naturellement un travail de ce genre ne va pas sans difficultés. Car les États les plus favorables sont rarement conformes à l'idéal ecclésiastique et plusieurs sont franchement hostiles. Dès lors, l'histoire ancienne et moderne est pleine des débats politiques, des accords juridiques, des tractations diplomatiques nécessaires pour prévenir ou résoudre les différends, pour réaliser, conserver ou rétablir un *modus vivendi* entre les deux pouvoirs.

Il est clair cependant que ces divers problèmes de fait pourraient et devraient ne pas exister, que la solution, au demeurant, en est presque toujours demandée aux expédients précaires de l'empirisme. Double raison de les ranger dans la catégorie de l'accidentel. Il est difficile néanmoins qu'aux affaires les

plus chétives ou aux conflits les plus intéressés ne se mêlent pas des questions de principe qui leur donnent tout leur sens. Dégagées des contingences qui les enveloppent, celles-ci posent devant l'esprit un problème général, qui tient à la nature essentielle des deux facteurs en présence et qui constitue le problème proprement dit de l'Église et de l'État.

Ses racines plongent au plus profond de la nature humaine. L'homme, en effet, se compose de deux éléments. Par son corps il a des intérêts temporels : l'État peut passer pour la synthèse des divers agents qui ont mission d'y pourvoir. Mais il a aussi une âme et, dès lors, une vie spirituelle que les religions et les Églises ont pour but d'alimenter. Ces deux modes d'activité sont suffisamment distincts en soi pour être susceptibles de le devenir en fait. Des deux ce n'est évidemment pas la fin temporelle qui risque jamais d'être oubliée. C'est donc pratiquement dans la mesure où la fin spirituelle se différencie de l'autre que surgit la question de leurs mutuels rapports.

Voilà pourquoi cette question n'existe pas dans l'antiquité païenne, où la vie religieuse s'identifie absolument et obligatoirement avec la vie nationale. « État et religion étaient si complètement confondus ensemble qu'il était impossible, non seulement d'avoir l'idée d'un conflit entre eux, mais même de les distinguer l'un de l'autre. » Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 194. La philosophie ne faisait pas exception; car ses spéculations les plus libres, outre qu'elles restaient purement individuelles, s'accommodaient d'un parfait conformisme au culte officiel. De même en est-il pour les religions dissidentes qui se répandirent sur le tard dans le monde gréco-romain et ne dépassèrent, au demeurant, jamais l'importance de petites associations privées. Parce qu'il était sans rival, l'État régnait sans conteste et absorbait normalement dans ses cadres la vie totale de ses sujets.

Un facteur nouveau s'introduisit avec le christianisme, qui affirmait l'autonomie, voire même la prépondérance, de la vie spirituelle et pour la première fois créait une Église en vue de l'assurer. Tout l'Évangile est-il autre chose qu'une prédication du royaume de Dieu et, par voie de conséquence, une invitation énergique au salut individuel ? Là est « l'unique nécessaire », Luc., x, 42, le bien suprême qu'il faut « rechercher avant tout », Matth., vi, 33, fût-ce au prix des plus grands sacrifices, *ibid.*, xix, 21-24; xiii, 44-46; xviii, 8-9, et auquel tout le reste doit être subordonné, *ibid.*, xvi, 25-26.

Non pas que Jésus entende bouleverser les institutions publiques. S'il les néglige habituellement, c'est que sa mission est d'être « aux affaires du Père », Luc., ii, 49. Il sait néanmoins et, au besoin, il rappelle que le loyalisme politique est un devoir comme les autres. Le chrétien est donc averti qu'il doit « rendre à César ce qui est à César », mais toujours sous la réserve de ce qu'il doit à Dieu. Matth., xxii, 31; Marc., xii, 17. Et s'il arrive que le service de Dieu mette la conscience en conflit avec les autorités humaines, Matth., x, 17-18, c'est évidemment celui-là qui doit prévaloir, *ibid.*, 32-33.

De ce programme le ministère personnel de Jésus fut la vivante illustration. Après avoir prêché sa doctrine sans acception de personnes, il la confirme devant le sanhédrin par le suprême témoignage qui dicte son arrêt de mort. Son exemple s'ajoute à ses préceptes pour affirmer l'absolue primauté des intérêts spirituels.

Dès le premier jour, les Apôtres se montrent pénétrés de la même conviction. S'ils ne manquent pas d'accorder à l'État le respect qui lui est dû, Rom., xiii, 1-7; I Tim., ii, 1-2; Tit., iii, 1; I Petr., ii, 13-16 et iii, 17, ils affirment leur indépendance à son égard. Non seulement ils portent à tous les hommes le message de salut sans tenir le moindre compte des appuis politiques ou des frontières nationales, mais, quand il le faut, ils savent revendiquer en paroles et en actes la liberté de leur action à l'encontre des autorités. Act., iv, 19; v, 29; xxiii, 1-5; xxiv, 10-16, 25; xxv, 8; xxvi, 1-29. C'est sur cette base qu'ils ont constitué l'Église, dont les recrues allaient devenir de plus en plus nombreuses dans toutes les races et nations du monde civilisé. Nécessairement encadrée dans la cité temporelle, mais la débordant de toutes parts, la cité spirituelle était désormais entrée dans l'histoire, où elle n'allait plus cesser de tenir son rang.

Encore est-il que l'autonomie du corps ecclésiastique est très inégalement accentuée dans les diverses branches du christianisme. Les Églises schismatiques orientales ont accepté dans une large mesure la tutelle de l'État et la plupart des Églises protestantes n'ont pas trouvé d'autre ressource que de se transformer en établissements nationaux. Au contraire, grâce à la centralisation de sa hiérarchie autour du siège romain et à son recrutement international, le catholicisme a toujours fait figure de puissance en regard des pouvoirs civils, amis ou ennemis, avec lesquels il eut à traiter. Voilà pourquoi c'est chez lui, et chez lui seulement, que le problème de l'Église et de l'État, dont l'Évangile posait le principe, a pris toute son acuité.

Il est inutile de rappeler quelle place il a tenu au cours des âges dans l'activité des politiques et des administrateurs. Mais il n'a pas moins alimenté les réflexions des spéculatifs. Car, d'un côté comme de l'autre, du moment que deux sociétés nettement distinctes se trouvaient en présence, on a senti la nécessité d'établir la théorie de leurs relations. Pour l'État et ses légistes comme pour l'Église et ses théologiens, c'est de vérité qu'il s'agit. Ainsi le problème de l'Église et de l'État est, en dernière analyse, un problème d'ordre doctrinal, dans la solution duquel interviennent les décisions du magistère et les principes de la raison sur le rôle respectif des deux pouvoirs suivant l'ordre divin dont le christianisme est l'expression.

II. Histoire du problème de l'Église et de l'État. — En raison de sa complexité propre et aussi des liens qui le rattachent à la diversité des situations politiques, le problème de l'Église et de l'État s'est présenté au cours des âges sous des aspects bien différents. Pendant longtemps il n'a pas reçu d'autres solutions que celles qu'impliquaient les relations, d'ailleurs très variables, établies entre les deux pouvoirs. De là pourtant ont fini par se dégager les systèmes, qui, à leur tour, ont exercé plus ou moins d'influence sur la réalité d'où ils étaient issus. Il faut avoir présent à l'esprit cet ensemble d'idées et de faits pour donner à la doctrine catholique toute sa valeur et préciser sa tâche à la théologie qui a mission de l'interpréter.

Des deux facteurs du problème, l'Église n'a changé qu'à la surface. Au contraire, depuis Auguste jusqu'à nos jours, personne ne peut nier que l'État n'ait subi des modifications profondes, soit dans les formes extérieures de sa constitution, soit surtout dans les principes qui furent l'inspiration plus ou moins consciente de sa conduite. Par les réactions diverses qu'ils ont provoquées de la part de l'Église, ces grands mouvements de la civilisation politique marquent ici les principales étapes de la doctrine.

1° *Époque romaine.* — Une première période est constituée par l'Empire romain, dans le sein duquel l'Église a pris naissance et s'est tout d'abord développée. La conversion de Constantin y marque la ligne de faîte entre deux régimes absolument opposés.

Pendant les trois premiers siècles, ce fut la séparation complète des deux pouvoirs. L'Église ne comp-

tait que sur elle-même pour sa propagande et empruntait au droit commun les bases de son organisation matérielle. Acquis de son côté, suivant la loi de la « cité antique », au dogme de la religion d'État, l'Empire ne pouvait que se montrer hostile à une doctrine qui, non contente de le condamner en théorie, refusait à ses adeptes le droit de se soumettre même aux exigences *minima* du culte officiel. Un ostracisme légal en fut la suite, contre lequel les chrétiens ne cessaient de réclamer la liberté de conscience, sans se priver de faire valoir l'appoint qu'ils apportaient par leurs principes et par leurs actes à la prospérité de l'État.

Ces alternatives de persécution noblement supportée et d'accalmies précaires aboutirent enfin au but espéré, lorsque l'édit réparateur de Milan (313) vint consacrer juridiquement le droit du christianisme à l'existence. Mais la liberté fit presque aussitôt place à un régime de faveur et de protection de plus en plus exclusive. Devenus chrétiens, les empereurs reprenaient sur d'autres bases l'antique idéal et faisaient du christianisme la religion de l'État.

Ainsi l'Église put exercer une influence de plus en plus étendue sur la vie et la législation sociales. Mais son indépendance eut plus d'une fois à souffrir, non seulement des empereurs franchement hérétiques, mais des orthodoxes eux-mêmes, trop enclins à empiéter sur ses droits. C'est pour répondre à cette menace que le pape Gélase, à la fin du v^e^ siècle, dans une formule qui devait rester célèbre, affirmait la parfaite indépendance des deux pouvoirs qui président à la marche du monde, avec cette nuance de supériorité qu'il faut toujours attribuer à celui qui dispose du salut éternel.

2° *Moyen Age.* Dans les nouvelles nations nées des invasions barbares, l'Église, la féodalité aidant, devient de plus en plus une puissance politique. C'est pourquoi les souverains ne résistèrent pas à la tentation de mettre la main sur elle, en s'appropriant, comme les rois de France, les élections épiscopales, ou même, comme les empereurs d'Allemagne, le choix des pontifes romains. Honorés et salués par l'Église comme les « évêques du dehors », les princes avaient tendance à se transformer en évêques du dedans.

Tout cela n'était possible que par la corruption générale des mœurs ecclésiastiques et, en particulier, par l'affaissement de la papauté depuis le ix^e^ siècle. Situation lamentable qu'allait suivre, à partir du xi^e^, un redressement complet. Des papes énergiques affirment l'indépendance de l'Église contre le despotisme des rois; Grégoire VII refuse au pouvoir civil l'investiture des clercs et, quand l'empereur se montre rebelle, il prononce hardiment sa déposition. Cette action est continuée par ses successeurs des xii^e^ et xiii^e^ siècles, en attendant que les principes en soient consacrés par la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII (18 novembre 1302). L'équilibre des deux puissances, que l'État avait rompu en sa faveur, s'infléchit maintenant au profit de l'Église. Dans cette société du Moyen Age, toute pénétrée d'esprit chrétien, le pape est devenu l'arbitre souverain de tout l'ordre politique, le supérieur respecté, le guide et, au besoin, le juge de ses plus augustes chefs.

En même temps les docteurs érigeaient en doctrine cette absolue primauté du pouvoir spirituel. Les plus modérés s'en tenaient, avec Innocent III, à son droit d'intervention *ratione peccati*. Mais d'autres, avec Grégoire IX et Innocent IV, le donnaient comme le principe du pouvoir temporel et lui attribuaient, avec saint Bernard, la possession radicale des deux glaives. Ce qui conférait à l'Église le droit le plus direct de contrôler chez les princes la gestion d'un pouvoir qu'ils tenaient de ses mains. Toutes ces théories sont esquissées chez les théologiens et les canonistes de la grande époque scolastique. Avec ces matériaux allaient s'élever, sous le choc de la controverse, les grandes synthèses du droit pontifical que le début du xiv^e^ siècle vit se multiplier et qui restèrent dès lors une tradition.

Ces affirmations théoriques et pratiques de la supériorité du pouvoir spirituel caractérisent le catholicisme médiéval. Elles contrastent avec l'attitude de l'Orient « orthodoxe », où l'Église, débilitée par le schisme, tombait sous la dépendance de plus en plus accusée du pouvoir civil.

3° *Temps modernes.* — A partir du xiv^e^ siècle, si la suprématie de l'Église s'affirme toujours dans les thèses d'école, elle cesse de régner dans les faits. Non seulement les monarchies absolues qui remplacent la féodalité médiévale échappent l'une après l'autre à la tutelle de la papauté, mais elles tendent à restaurer l'antique césarisme, en dressant contre Rome les épiscopats nationaux dont la haute direction devait ainsi forcément leur revenir.

La doctrine de ce droit divin des rois, qui comprenait la double revendication de leur indépendance politique et de leur mission spirituelle, fut formulée en France par les légistes de Philippe le Bel, puis par Marsile de Padoue dont le *Defensor pacis* (1324) appuya d'arguments spéculatifs l'opposition de Louis de Bavière à Jean XXII. Ce mouvement fut favorisé par le grand schisme, qui, d'une part affaiblit le prestige de la papauté et, de l'autre, sembla consacrer la compétence religieuse des nations et de leurs souverains. Pour la France en particulier, les nombreuses assemblées ecclésiastiques où se débattait tour à tour la soustraction ou la restitution d'obédience ne pouvaient que renforcer la tendance autonomiste. Et l'Église gallicane ne se détachait de Rome que pour se soumettre au roi, témoin la Pragmatique Sanction de Bourges (1438) qui la laissait à deux doigts du schisme.

Il faut chercher la pleine manifestation de ce courant régalien dans la Réforme. Non seulement l'étatisme y fut posé en règle par l'affirmation sans réserves du principe : *Cujus regio illius religio ;* mais il s'appliqua dans les faits par la constitution d'Églises nationales dont les princes furent les auteurs et restèrent les chefs. Dans le catholicisme, le maintien de l'autorité pontificale préserva l'Église de cette capitulation. Mais le même esprit se manifeste à travers tout l'ancien régime par ce qu'il est convenu d'appeler le gallicanisme et qui fut alors la politique de tous les pays. Si l'État était officiellement religieux et se posait en défenseur exclusif de la foi catholique, il faisait payer à l'Église cette protection, surtout quand il obéissait à l'inspiration du jansénisme, par les plus lourdes entraves à son gouvernement intérieur, parfois même à l'exercice de son magistère doctrinal. Indépendant au temporel, l'État se montrait de plus en plus porté aux empiétements sur le spirituel.

Pour protéger l'essentiel de sa liberté, l'Église eut alors recours au système des concordats, qui lui assuraient par contrat bilatéral l'exercice d'un minimum de droits et conféraient en revanche à l'État des prérogatives déterminées en matière religieuse. Inauguré avec la France en 1516, repris ensuite en 1801, ce régime de concessions réciproques, s'il n'évitait pas tous les conflits, tendait à établir entre les deux puissances un état normal de paix. Le xix^e^ siècle en a marqué l'extension à la plupart des nations anciennes et nouvelles.

En beaucoup d'entre elles, cependant, l'État affichait l'intention de se désintéresser de la vie ecclésiastique ou même simplement religieuse. D'où la poussée actuelle vers le régime de séparation, installé depuis l'origine aux États-Unis, qui a provoqué, dans les diverses républiques sud-américaines, puis en

France depuis 1905, la rupture plus ou moins violente des anciens concordats.

Au cours de cette longue histoire, on voit les relations de l'Église et de l'État osciller entre deux types extrêmes. C'est, d'une part, une sorte de monisme, éminemment réalisé dans la « cité antique » et souvent repris dans le monde moderne, qui tend à confondre les deux pouvoirs, pratiquement à absorber l'Église dans l'État. A l'extrémité opposée, apparaît un certain dualisme qui les isole entièrement l'un de l'autre. Entre les deux, des combinaisons intermédiaires s'efforcent de sauvegarder dans des proportions inégales leur indépendance respective et leur mutuelle union.

De ces solutions diverses qu'a reçues le vaste problème de l'Église et de l'État la doctrine catholique permet d'apprécier la valeur, comme elles en font par contraste ressortir l'originalité.

III. Doctrine catholique : Indépendance des deux pouvoirs. — A l'encontre de toutes les formes, anciennes ou modernes, du césarisme religieux, il faut maintenir que l'Église et l'État sont deux sociétés essentiellement distinctes et, par voie de conséquence, indépendantes chacune dans la sphère respective qui lui est propre.

La politique de tous les temps a feint d'agiter comme un épouvantail les prétendus empiétements de l'Église ou, d'une manière plus générale, ce qu'Émile Ollivier appelait « la rapacité des théologiens ». *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. II, p. 449. Si quelques spéculatifs ont pu excéder dans la revendication des droits de l'Église, leurs prétentions n'ont jamais dépassé le domaine inoffensif des thèses d'école. En revanche, sans parler des Églises orientales et protestantes où la confusion des pouvoirs règne à peu près sans conteste, même dans les pays catholiques, l'État n'a que trop souvent menacé l'indépendance de l'Église, soit à la manière des Césars byzantins dans l'expression de sa doctrine, soit surtout, comme les monarchies régaliennes d'ancien régime, dans l'exercice de sa juridiction. Contre ces menaces, l'Église a dû affirmer, défendre et, au besoin, conquérir sa liberté.

Il n'est pas, en effet, de principe plus profondément chrétien que celui de la distinction des pouvoirs. « Rendez à César ce qui est à César, enseigne Jésus, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Matth., XXII, 31; Marc., XII, 17. Cette réponse s'adresse à des pharisiens qui l'interrogeaient sur la légitimité de l'impôt. Elle est, par conséquent, d'ordre tout pratique et proclame la séparation des intérêts matériels et spirituels. Mais sa portée indéfinie la rend susceptible de s'appliquer également à l'ordre politique, pour affirmer la séparation des puissances chargées de pourvoir à ces intérêts.

Fidèles à cet enseignement, les premiers chrétiens, tout en protestant de leur loyalisme envers l'État, ont revendiqué la liberté de leur foi contre les pouvoirs persécuteurs. Plus tard l'Église n'a pas cessé d'interdire le domaine religieux aux empereurs chrétiens toujours prompts à y intervenir.

« Deux principes, suivant la parole classique du pape Gélase, président au gouvernement de ce monde : l'autorité sainte des pontifes et le pouvoir royal. » *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. LIX, col. 42. «Avant la venue du Christ..., les mêmes personnages étaient tout ensemble prêtres et rois... Mais, depuis l'avènement de celui qui est le vrai roi et le vrai prêtre, l'empereur ne s'est plus attribué le nom de pontife, ni le pontife n'a usurpé la dignité royale. » *De anath. vinculo*, *ibid.*, col. 108-109. Formules régulatrices de la cité chrétienne, dont la seconde est reproduite dans une lettre célèbre de Nicolas Ier à Michel de Constantinople (865), Denzinger-Bannwart, n. 333, et qui sont passées toutes les deux dans le droit médiéval.

Les entreprises sans cesse renouvelées du régalisme ont fourni aux papes du XIXe siècle l'occasion de reprendre le même enseignement. Aucun n'a plus lumineusement synthétisé les principes catholiques que Léon XIII. « Dieu, dit-il dans son encyclique *Immortale Dei*, a partagé le gouvernement du genre humain entre deux puissances, savoir l'Église et l'État, dont l'une est préposée aux choses divines, l'autre aux affaires humaines. Chacune est souveraine dans son genre; chacune a ses limites propres, qui sont marquées par sa nature et son objet. D'où il suit qu'il y a comme une sphère bien circonscrite dans laquelle l'action de chacune se développe de plein droit. » Denzinger-Bannwart, n. 1866.

Tout les distingue, en effet : leur fin, leurs moyens, leurs sujets respectifs. A l'État incombe le soin des intérêts temporels, tandis que l'Église est chargée de nos destinées spirituelles. L'action de celui-là se restreint aux frontières de la nation; celle-ci compte des fidèles parmi tous les peuples de l'univers. Et ceci correspond à la distinction qui existe entre le corps et l'âme, et encore, dans celle-ci, entre le domaine de la nature et celui de la grâce. La pire perversion du plan providentiel serait de confondre deux ordres aussi différents de réalités.

En conséquence, il faut affirmer l'autonomie de l'État dans le rayon de nos fins temporelles, où la philosophie catholique fit toujours entrer, avec les biens proprement matériels, les biens naturels de l'âme elle-même. « Tout ce qui regarde le gouvernement politique de la cité, il est juste, continue Léon XIII, de le soumettre à l'autorité civile. » Et comme la vie en société est pour l'homme une loi de nature, c'est-à-dire de Dieu, le pouvoir qui lui est nécessaire pour cela est par là-même d'origine divine, Rom., XIII, 1. Rien, par conséquent, ne permet et tout exclut de faire dépendre de l'Église, ne fût-ce qu'en théorie, comme le faisaient certains auteurs du Moyen Age, la légitimité du pouvoir civil. L'ordre naturel auquel appartient l'État ne vient pas moins directement de Dieu que l'ordre surnaturel dont l'Église est le centre. Cf. *Schema de Ecclesia*, c. XIV et can. 18.

Dans le domaine spirituel, l'Église de son côté a droit à la plus entière indépendance. Et il ne faut pas seulement y comprendre le service de la prière ou l'administration des sacrements qu'on ne lui refuserait sans doute guère, mais encore la libre disposition des moyens nécessaires pour l'organisation du corps ecclésiastique et la formation chrétienne des âmes. D'où il suit qu'il n'est pas d'abus plus grave que l'intrusion de l'État en ces matières d'ordre proprement religieux. A maintes reprises, Pie IX a condamné les prétentions surannées du régalisme sur la liberté de la puissance ecclésiastique. Voir encycl. *Quanta cura*, Denzinger-Bannwart, n. 1696-1698, et diverses propositions du *Syllabus*, *ibid.*, n. 1719, 1720, 1729, 1733-1734, 1741, 1744-1746, 1750-1752, 1768-1769. « Tout ce qui dans les choses humaines est sacré à un titre quelconque, déclare Léon XIII, *loc. cit.*, tout ce qui regarde le salut des âmes et le culte de Dieu, soit par sa nature propre, soit par ses attaches à un objet de cet ordre, tout cela appartient au ressort et au pouvoir de l'Église. » *Ibid.*, n. 1866. Cf. n. 1869.

Parmi les applications les plus importantes de ce principe, on peut signaler le droit pour l'Église de prêcher la doctrine chrétienne, de pourvoir à l'éducation religieuse de l'enfance, de choisir ses évêques et de former librement ses clercs, de constituer des congrégations et de réunir des conciles. Voir le *Schema de Ecclesia*, c. XV. Et comme le pape est le chef suprême, il doit pouvoir communiquer avec tous les pasteurs et fidèles du monde. L'obligation préalable du placet royal est spécialement rejetée par le concile du Vatican,

const. *Pastor æternus*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1829, et de nouveau par une allocution de Pie IX en date du 12 mars 1877, *ibid.*, n. 1847.

Mais, pour que cet exercice de la juridiction pontificale puisse être librement assuré, le Saint-Siège doit être indépendant. Le pouvoir temporel du pape fut pendant dix siècles le moyen providentiel de garantir extérieurement cette indépendance et c'est pourquoi l'Église en a toujours défendu la légitimité contre ses divers ennemis. Voir, au Moyen Age, les condamnations portées contre Wycliff, *ibid.*, n. 613, 616, 619, et, de nos jours, l'enseignement de Pie IX, résumé dans le *Syllabus*, *ibid.*, n. 1727, 1775, 1776 et repris dans le *Schema de Ecclesia*, c. XII.

Cette mutuelle indépendance de l'Église et de l'État étant sauve, il est inévitable cependant de rencontrer bien des questions mixtes auxquelles les deux puissances sont également intéressées. Elles demandent naturellement à être résolues en commun. Dans les temps modernes le moyen le plus pratique d'assurer cette bonne entente a été jusqu'ici le système des concordats, grâce auxquels l'Église, moyennant quelques concessions sur son autonomie absolue, s'est efforcée d'obtenir le respect de ses droits les plus essentiels et de prévenir les principales causes de conflit.

IV. Doctrine catholique : Union des deux pouvoirs. — Précisément parce qu'elle enseigne la distinction nécessaire des deux puissances, l'Église est à l'aise pour réclamer leur mutuelle collaboration. De son côté, elle apporte à l'État l'autorité morale de ses doctrines et de ses œuvres : elle attend de lui le concours des institutions publiques à ses fins spirituelles.

Telle fut la conception et la pratique incontestable de l'État ancien, qui se reconnut toujours une mission religieuse, concrétisée depuis la conversion de Constantin dans ses obligations à l'égard de la foi chrétienne. A cet idéal antique s'oppose depuis la Révolution française la notion de l'État moderne, qui devrait se cantonner par principe dans la poursuite des seuls intérêts temporels et, dès lors, se montrer indifférent, non seulement par rapport aux diverses confessions chrétiennes, mais encore par rapport à toutes les religions. Ce que le libéralisme incroyant professe par système, le libéralisme catholique issu de Lamennais et de son école a cru pouvoir l'adopter par méthode. L'adaptation aux temps présents et les intérêts mêmes de la foi inviteraient à renoncer au rêve périmé d'une religion d'État pour rendre au christianisme la féconde liberté de ses premiers jours.

Ce double libéralisme a été condamné par tous les papes successifs, depuis Grégoire XVI, encycl. *Mirari vos*, Denzinger-Bannwart, n. 1615, et Pie IX, *Syllabus*, n. 1755, 1777-1779. Une longue déclaration sur ce point était proposée au concile du Vatican. *Schema de Ecclesia*, c. XIII et can. 17. Léon XIII se réfère aux mêmes principes dans son encyclique *Immortale Dei*, Denzinger-Bannwart, n. 1867, et Pie X les a solennellement repris, soit à propos de la loi française de séparation, *ibid.*, n. 1995, soit à l'encontre du modernisme, *ibid.*, n. 2092.

On affecte souvent chez nos adversaires de réduire cette doctrine de l'Église à un conservatisme stérile, sinon à des calculs intéressés. Elle ne fait que défendre, en réalité, deux points essentiels du patrimoine chrétien : les droits de Dieu et les intérêts des âmes.

Dieu, en effet, étant l'auteur des sociétés comme des individus, a droit à un culte public. Affranchir systématiquement l'État de ce devoir serait une impiété. Il a d'ailleurs lui-même tout profit à s'appuyer sur la force sociale que tout le monde reconnaît à l'idée religieuse et particulièrement à la foi catholique. Les croyants ont aussi droit à ce que leurs intérêts spirituels ne soient pas sacrifiés ou seulement négligés par la société dont ils font partie. Et qui ne voit de quel appoint l'autorité de l'État peut peser sur les convictions ou les pratiques religieuses de la plupart de ses sujets ?

Pour toutes ces raisons, la séparation de l'Église et de l'État est en soi un régime anormal, que la raison et la foi s'accordent à condamner. De même, cette séparation modérée qui consiste à mettre sur le même pied de reconnaissance légale l'Église catholique et les autres religions ou confessions ne saurait être admise qu'à titre de pis-aller. En droit strict, seule la vraie religion mérite d'être reconnue; c'est-à-dire que l'adhésion de l'État doit aller à la foi chrétienne et à l'Église catholique. La règle théorique est donc cet état d'union parfaite dans lequel le catholicisme aurait l'appui total et exclusif des pouvoirs publics. Contester ces déductions serait mettre en doute les droits souverains de la divine vérité.

Tel est évidemment l'idéal, ce qu'en termes d'école on a nommé la « thèse ». Mais un pareil état de choses n'est réalisable que dans une société où règnerait l'unanimité des croyances. Aussitôt que survient dans une proportion notable la division des esprits,quelque regrettable qu'elle puisse être en principe, l'État se doit d'en tenir compte. Sa mission même, qui est d'ordre essentiellement terrestre, lui commande de s'adapter aux faits. Et c'est alors l' « hypothèse », qui vient compléter la « thèse » en l'accommodant aux exigences du réel. La doctrine catholique tient dans la synthèse harmonieuse de ces deux éléments solidaires, comme le sens politique dans leur juste combinaison.

De fait, tout en conservant ses principes avec la rigueur qui leur convient dans l'absolu, non seulement l'Église s'est prêtée aux différents régimes, même les plus imparfaits, qui lui furent imposés par la diversité des situations politiques, mais l'expérience montre qu'elle sut en tirer bon parti.

V. Doctrine catholique : Subordination des deux pouvoirs. — Aussitôt qu'on admet l'Église et l'État comme deux sociétés distinctes, on ne peut éviter le problème théorique et pratique de leur position réciproque dans l'échelle des valeurs. Du seul point de vue spéculatif il y aurait déjà lieu de se demander si ces deux pouvoirs sont égaux. Comment du reste ne pas prévoir que des conflits risquent de surgir entre eux, qui ne peuvent se résoudre qu'en faisant intervenir, bon gré, mal gré, des principes généraux sur leurs rapports respectifs ?

L'absolutisme politique de tous les temps pose ici en postulat indiscutable la suprématie du pouvoir civil. Dans le monde antique, l'État était divinisé en la personne de son chef; l'ancien régime professait le droit divin des rois et le premier des fameux quatre articles de 1682 avait pour but de soustraire leurs actes à tout contrôle de l'Église; l'État moderne érige en dogme l'autorité intangible de la loi et le plein pouvoir des majorités. A l'encontre de ces diverses formes de tyrannie, l'honneur de l'Église est d'avoir enseigné et pratiquement maintenu la primauté du spirituel.

Dans la lettre où il proclame la dualité des pouvoirs préposés aux affaires humaines, le pape Gélase ajoute que « le pouvoir des prêtres l'emporte d'autant plus sur celui des rois qu'ils doivent rendre compte de ceux-ci au jugement divin. » Aussi conclut-il que, « dans l'ordre religieux, l'empereur n'a pas à commander, mais à se soumettre. » *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. LIX, col. 42. Saint Ambroise comparait déjà la supériorité du sacerdoce à celle de l'or sur le plomb; saint Grégoire de Nazianze, à celle du ciel sur la terre ou de l'âme sur la chair. *Orat.*, XVII, 8, *P. G.*, t. XXXV, col. 976.

Grégoire VII appuyait sa conduite à l'égard de

l'empereur sur ces diverses autorités, qui sont passées dans le droit avec Gratien, *Décret.*, l. I, dist. x, c. 6 et dist. xcvi, c. 9-10, puis encore dans les Décrétales de Grégoire IX, l. I, xxxiii, 6, où se trouve insérée une longue lettre d'Innocent III à l'empereur de Constantinople écrite en vue de revendiquer la supériorité du pouvoir spirituel, voir *P. L.*, t. ccxvi, col. 1182-1185, et enfin dans les *Extravagantes communes*, l. I, viii, 1, qui ont recueilli la célèbre bulle *Unam sanctam*.

Moins soucieux de déclarations spéculatives, les papes modernes n'en ont pas moins condamné d'abord en son principe la thèse absolutiste qui fait de l'État « la source de tous les droits » et lui attribue une puissance illimitée, puis dans sa principale conséquence d'après laquelle « en cas de conflit le droit civil doit prévaloir. » *Syllabus* de Pie IX, n. 39 et 42, Denzinger-Bannwart, n. 1739 et 1742. Cf. *ibid.*, n. 1754.

Ces enseignements sont dans la plus pure ligne de l'Évangile, qui fait passer avant tout les intérêts de Dieu et du salut. D'où les Apôtres tiraient déjà la conclusion qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, Act., iv, 19. L'indépendance de la conscience religieuse devient une revendication pratique de suprématie quand elle va jusqu'à ne pas tenir compte des exigences injustes de l'autorité. Toute l'histoire de l'Église montre, non seulement par des paroles, mais par des faits décisifs, à quel point elle est restée fidèle à ce principe essentiel du christianisme.

Une saine philosophie est ici d'accord avec la foi pour admettre la prééminence de l'âme sur le corps, de l'idée, en un mot, sur la force brutale. Or l'Église n'a pas d'autre signification que d'être dans le monde la plus haute incarnation de l'ordre spirituel.

Autant cette donnée fondamentale est ferme dans la tradition catholique, autant en furent variables les applications. La plus constante est la résistance passive opposée par l'Église à toutes les mesures attentatoires aux droits de la conscience chrétienne, depuis le refus de se soumettre aux prescriptions idolâtriques des empereurs romains jusqu'à son attitude envers la Constitution civile du clergé ou la loi de séparation. Tous actes qui relèvent de son ministère spirituel, mais qui n'en ont pas moins d'incontestables et souvent très profondes répercussions sur l'ordre temporel, puisqu'ils aboutissent, comme le marque expressément Pie IX dans sa lettre du 5 février 1875 aux évêques d'Allemagne, Denzinger-Bannwart, n. 1842, à annuler pratiquement l'autorité du pouvoir civil sur un point donné.

Sur ce fond permanent de la juridiction ecclésiastique se détachent les pouvoirs plus accusés que les pontifes du Moyen Age purent affirmer et exercer sur les souverains de leur temps. Depuis Grégoire VII jusqu'à Boniface VIII, soit pendant un peu plus de deux siècles, les papes furent les arbitres de la chrétienté. Non seulement ils contrôlaient, au nom de Dieu, la conduite privée et publique des rois, mais ils revendiquaient le droit de les juger pour leurs manquements à la foi jurée, par exemple, leurs guerres injustes ou leurs exactions en matière d'impôts, et de les frapper, quand ils se montraient rebelles aux sentences de l'Église, de sanctions graves qui allèrent plus d'une fois jusqu'à la déposition.

Après avoir été longtemps injuste pour ces papes, l'histoire rend meilleure justice à la pureté de leurs intentions et à la noble hardiesse de leur entreprise. La haute magistrature de l'Église s'est exercée à l'encontre du despotisme et pour la cause de la moralité. Voir l'apologétique développée par J. de Maistre, *Du pape*, l. II.

Du point de vue théologique, il est certain que Grégoire VII et ses successeurs n'ont pas prétendu, comme on l'a dit parfois, s'appuyer uniquement sur le droit public de l'époque, mais qu'ils ont appliqué sans hésitation à l'ordre politique la juridiction spirituelle que l'Église tient de Dieu. Entre les dogmatismes opposés de ceux qui la condamnèrent comme un abus et de ceux qui la présenteraient volontiers comme un droit absolu du Siège apostolique, cette suprême extension du pouvoir pontifical peut se comprendre comme l'application à un état social établi tout entier sur les principes chrétiens de la mission éternelle dévolue à la papauté. Ainsi comprise, elle entre légitimement dans les répercussions indirectes du spirituel sur le temporel; mais elle n'est pas concevable, pas plus qu'elle n'a jamais existé, en dehors des contingences historiques auxquelles sont dus son origine et son développement.

Pour en préciser la nature et le fondement, diverses théories sont en présence. La vieille doctrine du pouvoir direct, qui faisait de l'autorité spirituelle la source de l'autorité civile, celle-ci n'ayant que l'exercice d'une puissance dont toute la substance restait aux mains de celle-là, pouvait par là-même attribuer à l'Église de plein droit le contrôle le plus effectif de la politique des princes, qui n'étaient, au fond, que ses délégués. Après avoir régné sur presque toute la théologie et le droit canonique du Moyen Age, cette doctrine est aujourd'hui tombée en désuétude. Il importe seulement d'observer qu'elle ne fut jamais, alors même qu'elle se soit parfois reflétée dans certains documents pontificaux, autre chose qu'un théorème tout spéculatif. En particulier, la bulle *Unam Sanctam*, Denzinger-Bannwart, n. 468, 469, qui semble bien s'en inspirer dans une partie de ses considérants, se contente d'affirmer sans autres précisions, dans la définition qui la termine, l'obligation pour toute créature de se soumettre au pontife romain.

Sous l'influence de Bellarmin, l'école s'est communément ralliée à la doctrine du pouvoir indirect. On y accorde à l'Église une véritable juridiction de droit divin sur le temporel, non pas sans doute en raison de sa nature propre, mais à cause et dans la mesure de ses rapports avec le spirituel. Ainsi elle pourrait intervenir d'autorité dans le domaine politique, comme par exemple pour annuler une loi ou décréter la déchéance d'un souverain, chaque fois que l'exige la sauvegarde de la loi morale ou le bien des âmes qui lui sont confiées.

D'autres cependant préfèrent adopter, sous le nom de pouvoir directif ou déclaratif, la doctrine de Gerson, qui la devait lui-même à Jean de Paris, reprise au xvii^e^ siècle par Fénelon et au xix^e^ par J. Gosselin. Elle restreint la juridiction de l'Église à l'ordre proprement spirituel et ne lui reconnaît d'autre droit que d'éclairer ses fidèles sur leurs devoirs, mais cela dans tous les actes de la vie publique aussi bien que privée. C'est aux chrétiens qu'il appartiendrait ensuite de tirer les conséquences pratiques de ses directions. De sorte que l'Église, s'il lui arrive d'atteindre l'ordre politique, ne le ferait que par l'intermédiaire de la conscience de ses sujets.

Entre ces divers systèmes le magistère ne s'est pas prononcé. Leur valeur relative dépend de la manière plus ou moins heureuse dont ils expliquent les principes essentiels de la juridiction ecclésiastique et les diverses applications qu'ils ont reçues au cours de l'histoire.

Ce qu'il importe de retenir comme une vérité qui s'impose à tous les croyants, c'est que l'Église domine l'État de toute la hauteur de sa vocation spirituelle et que, par conséquent, elle a le droit et le devoir, tout en respectant dans l'ordre temporel l'indépendance d'un rôle qu'il tient lui aussi de Dieu, de le faire servir à ses fins. En dehors de toutes vaines chicanes ou velléités ambitieuses, la subordination du pouvoir

temporel n'est qu'une manière de rappeler sa collaboration obligatoire à l'avènement de ce règne idéal de Dieu que la foi nous montre comme le terme de l'œuvre providentielle et vers lequel l'Église a mission de diriger dans le plus harmonieux concert toutes les activités d'ici-bas.

Bien que l'apologétique et la théologie soient ici nécessairement connexes, on peut ranger sous cette double rubrique, d'après leur caractère dominant, les productions variées de l'abondante littérature dont l'Église a été l'objet.

I. Études apologétiques. — 1° *Études générales.* — J. de Maistre, *Du pape;* Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame,* surtout les années 1835, 1836, 1843; analyse par J.-D. Folghera, *L'Apologétique de Lacordaire,* Paris, 1911; Balmès, *Le Protestantisme comparé au catholicisme,* trad. fr., Paris, 1855; Dœllinger, *L'Église et les Églises,* trad. fr., Paris, 1862; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents,* t. IV : *L'Église,* 8e édit., Paris, 1905; abbé de Broglie, *Le présent et l'avenir du catholicisme,* 2e édit., Paris, 1906; A.-D. Sertillanges, *L'Église,* Paris, 1917; A. de Poulpiquet, *L'Église catholique.* Étude apologétique, œuvre posthume, Paris, 1923; G. Brunhes, *Christianisme et catholicisme,* Paris, 1924; P. Buysse, *Vers la foi catholique,* t. I; *L'Église de Jésus,* Paris, 1925; Y. de la Brière, art. *Église,* dans *Dict. apol. de la foi cath.,* t. I, col. 1219-1301.

2° *Monographies.* — J-V. Bainvel, art. *Apostolicité,* dans *Dict. de théol. cath.,* t. I, col. 1618-1631; H. Moureau, art. *Catholicité, ibid.,* t. II, col. 1999-2012; S. Devas, *L'Église et le progrès du monde,* trad. fr., Paris, 1909; A. de Poulpiquet, *La notion de catholicité,* Paris, 1910; *Le dogme, source d'unité et de sainteté dans l'Église,* Paris, 1912; G. Neyron, *Le gouvernement de l'Église,* Paris, 1919; G. Fonsegrive, *Le catholicisme et la vie de l'esprit,* Paris, 1899; E. Chénon, *Le rôle social de l'Église,* Paris, 1921; G. Olphe-Galliard, *La morale des nations,* Paris, 1920; Batiffol, etc., *L'Église et le droit de guerre,* 2e édit., Paris, 1920; Fréd. Duval, *De la paix de Dieu à la paix de fer,* Paris, 1923.

3° *Récits de conversion.* — Newman, *Histoire de mes opinions religieuses,* trad. fr., Paris, 1868; P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre,* 5e édit., Paris, 1905; H. Benson, *Les confessions d'un converti,* Paris, 1914; Th. de la Rive, *De Genève à Rome,* 2e édit., Paris, 1914; *Vingt-cinq ans de vie catholique,* Paris, 1919; A. de Ruville, *Retour à la sainte Église,* trad. fr., Paris, 1911; W. Wallace, *De l'évangélisme au catholicisme par la route des Indes,* trad. fr., Bruxelles, 1921; P. Charles, *La robe sans couture : Un essai de luthéranisme catholique,* Bruxelles, 1923.

II. Études théologiques. — 1° *Antithèse protestante.* — Sous toutes les réserves de droit, on peut consulter : 1. du point de vue orthodoxe, P. F. Jalaguier, *De l'Église,* œuvre posthume, Paris, 1899; 2. du point de vue libéral, Ad. Harnack, *L'essence du christianisme,* trad. fr., Paris, 1902 et 1907; Aug. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit,* œuvre posthume, Paris, 1903.

2° *Doctrine catholique : Théologie positive.* — Bellarmin, *Quarta controversia generalis,* lib. III et IV, dans *Opera omnia,* édit. Vivès, t. II, p. 315-407; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus,* Paris, 1905; *L'Église naissante et le catholicisme,* Paris, 1909; *La paix constantinienne,* Paris, 1914; *Le catholicisme de saint Augustin,* Paris, 1920; *Le Siège apostolique,* Paris, 1924; *Catholicisme et papauté,* Paris, 1925; J. Tixeront, *L'Église a-t-elle été fondée par Jésus-Christ, et avec les caractères du catholicisme ?* dans Bourchany, Périer, Tixeront, *Conférences apologétiques.* Dixième conférence, Paris, 1910, p. 345-369; E. Vacandard, *L'Inquisition.* Étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église, Paris, 1907; *Études de critique et d'histoire religieuse.* Deuxième série, Paris, 1910; H. de Genouilhac, *L'Église chrétienne au temps de saint Ignace,* Paris, 1907; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive, du concile de Trente au concile du Vatican,* 3e édit., Paris, 1906 (à l'Index, 2 janvier 1911); Ed. Eichmann, *Kirche une Staat,* Paderborn, 1912-1914 (collection de textes sur les rapports de l'Église et de l'État au Moyen Age, depuis 750 jusqu'au milieu du XIVe siècle); E. Chénon, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État du Ier au XXe siècle,* Paris, 1913; J. Gosselin, *Pouvoir du pape au Moyen Age,* Paris, 1845; A. Fliche, *La réforme grégorienne,* t. I et II, Louvain, 1924-1925; J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel.* Étude de théologie positive, Louvain, 1925.

3° *Doctrine catholique : Théologie systématique.* — *Schema constitutionis dogmaticæ de Ecclesia Christi,* dans *Acta e decreta concilii Vaticani. Collectio lacensis,* t. VII, col. 567-641; E. Dublanchy, art. *Église,* dans *Dict. de théol. cath.,* t. IV, col. 2108-2224; Bossuet, *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église,* dans *Œuvres complètes,* édit. Vivès, t. XVII, p. 83-242; Mgr Besson, *L'Église œuvre de l'Homme-Dieu,* Paris, 1870; A. Mœhler, *De l'unité de l'Église,* traduction française, Paris, 1855; traité repris dans G. Goyau, *Mœhler,* Paris, 1905, p. 53-134; H. Perreyve, *Entretiens sur l'Église catholique,* Paris, 1865; A. Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution,* 2e édit., Paris, 1909; R. Snell, *Lettres à un protestant,* Paris, 1903; J.-V. Bainvel, *Hors de l'Église pas de salut,* Paris, 1913; L. Demeuran, *L'Église : Constitution, Droit public,* Paris, 1914; H. Clérissac, *Le mystère de l'Église,* Paris, 1921 (où se trouve reproduit en appendice et traduit, sans les *Adnotationes,* le *Schema de Ecclesia Christi);* d'Hulst, *Le droit chrétien et le droit moderne,* Paris, 1886; *Conférences de Notre-Dame,* Carême de 1895; Liberatore, *L'Église et l'État,* trad. fr., Paris, 1877; A. Moulart, *L'Église et l'État,* 4e édit., Louvain, 1895.

III. Manuels didactiques d'exposition. — Outre les traités *De Ecclesia* contenus dans tous les cours de théologie, quelques monographies sont particulièrement recommandables : L. Brugère, *De Ecclesia Christi,* Paris, 1878; Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi,* œuvre posthume, Rome, 1885; Mazzella, *De religione et Ecclesia,* 3e édit., Rome, 1885; Wilmers, *De Ecclesia Christi,* Ratisbonne, 1897; J. V. de Groot, *Summa apologetica de Ecclesia catholica,* 3e édit., Ratisbonne, 1906; L. Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi,* Rome, 1904 et 1910; J. V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione,* Paris, 1905; M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia,* Paris, 1921; H. Dieckmann, *De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici,* Fribourg-en-Brisgau, 1925; J.-V. Bainvel, *De Ecclesia Christi,* Paris, 1925.

J. Rivière.

Nos devoirs envers l'Église. — Monsabré a consacré toute une Retraite pascale, 1882, à ces devoirs si graves et si négligés pratiquement. Il commence par développer cette considération, juste et touchante, que l'Église est notre mère. Puis il montre pourquoi et, surtout, comment nous devons l'aimer de tout notre esprit, de toute notre volonté, de tout notre cœur et de toutes nos forces. Enfin, dans le sermon du vendredi saint, il exprime sa plainte et aussi sa confiance.

Chacun sait que le P. Monsabré, pendant deux années, à Notre-Dame, traita de l'Église, surtout au point de vue dogmatique : Carême 1881, *Œuvre de Jésus-Christ;* Carême 1882, *Gouvernement de Jésus-Christ.*

Inutile de rappeler tous les autres prédicateurs de renom qui ont étudié *ex professo* ce fondamental et magnifique sujet de l'Église : Lacordaire, Besson, Gibier, Désers, etc. Dans les œuvres oratoires de Bossuet, plusieurs sermons ou discours, sur l'unité de l'Église, par exemple, sont universellement connus.

J. Bricout.

2. ÉGLISE (Art). — I. Description d'une église II. L'Église dans ses rapports avec l'art.

I. Description d'une église. — L'église est le monument élevé pour abriter l'autel et le tabernacle. La partie la plus importante en est donc le *sanctuaire* où se trouvent ceux-ci et qui s'étend jusqu'à la *table de communion.* Parfois indistinct du sanctuaire, parfois situé en avant ou en arrière, le *chœur* renferme les stalles du clergé. Il est dans certaines églises contourné par une sorte de galerie, le *déambulatoire,* tandis que dans les autres il est directement limité vers l'est par une partie circulaire ou polygonale appelée *abside,* quelquefois encore il se termine par un *chevet* plat. Vers l'ouest, du chœur au portail, s'étend la *nef,* soit unique, soit accompagnée de chaque côté d'une ou deux autres nefs généralement plus basses qu'elle. Lorsque celles-ci sont surmontées de *tribunes,* elles prennent le nom de *bas côtés.* Les plans à nef unique ou triple sont les plus répandus; on trouve pourtant assez souvent cinq nefs, comme à la cathédrale de Bourges, et beaucoup plus rarement deux, comme à

Saint-Sauveur de Caen. Outre les fenêtres hautes du vaisseau central, celles des bas côtés, des tribunes et du *triforium*, rang de baies pratiqué dans les murs latéraux, versent la lumière.

Devant le chœur, passe, dans la plupart des monuments importants, une nef perpendiculaire aux autres, le *transept*, qui forme les bras de la croix figurée généralement par l'ensemble. On rencontre peu d'églises à deux transepts. Celui-ci peut être terminé à ses extrémités, nord et sud, par un *portail secondaire*. Dans les églises orientées, le *portail* principal est presque toujours celui de l'ouest, et le nombre de ses portes correspond au nombre des nefs qui y aboutissent. Il est fréquemment précédé du côté de l'intérieur par un *narthex*, sorte de galerie en retour des bas côtés, ou abrité vers l'extérieur par un *porche* qui règne sur toute la façade, en excède même la largeur, ou se réduit aux dimensions d'une seule travée de la nef.

Les *tours*, surmontées ou non du haut toit pointu appelé *flèche*, peuvent se trouver à l'intersection ou *croisée* de la nef et du transept, aux extrémités de celui-ci, en avant ou de chaque côté du portail. Elles ne sont pas toujours des *clochers*, de même que tous les clochers ne sont pas des tours. (Voir CLOCHER.)

Les murs des édifices romans sont épaulés par des *contreforts* qui dans l'art gothique prennent le nom d'*arcs-boutants* et entre lesquels on a, dès la fin du XIIIe siècle, commencé d'établir des chapelles.

La partie souterraine aménagée au-dessous de certaines églises s'appelle *crypte ;* ou bien, s'il ne s'agit que d'un tombeau de saint placé sous l'autel, elle prend le nom de *confession*.

Certaines sont polygonales ou circulaires; d'autres aussi sont en forme de croix aux quatre branches égales, comme en Orient. Le prototype en est donné par Sainte-Sophie de Constantinople.

II. L'ÉGLISE DANS SES RAPPORTS AVEC L'ART. — L'art, expression de la pensée et de la sensibilité humaines, devait comme elles être profondément marqué par le christianisme. Outre la qualité toute spéciale de l'inspiration qui, dès les catacombes, sut revêtir les motifs païens eux-mêmes d'une grâce chaste jusqu'alors inconnue, il lui doit la majeure partie des thèmes iconographiques dont il se nourrit pendant plusieurs siècles; mais il doit aussi à l'Église, en la personne des papes, des évêques et de leur clergé, des ordres religieux, un développement que leur protection ne cessa d'accroître, même aux époques troublées où sans elle il eût pu se trouver en danger de périr. Dans le vaste plan où chaque faculté de l'homme, chaque branche de son activité a sa place marquée dans le concert de louanges qui s'élève vers Dieu, un rôle important lui fut assigné. Il fut l'interprète qui chante l'émoi et la reconnaissance de nos cœurs devant la création et qui apporte dans le temple toute la beauté à laquelle nous pouvons atteindre; il fut en même temps le maître dont les leçons frappaient les yeux des ignorants pour qui les livres étaient lettre close. La Bible, l'Évangile, le Ciel, l'Enfer, la vie du Christ et des saints se déroulèrent en images sur les murs et sur les vitraux. Souvent, l'artiste fut un clerc lui-même, et sut ennoblir son œuvre de la compréhension intime des choses religieuses que donne l'habitude des pieuses méditations. Laïc, il s'en remit pour le choix de ses sujets à plus savant théologien que lui. Il était normal, d'ailleurs, que la décoration du saint lieu fut réglée par ceux qui possédaient la science de ce qui s'y rapporte. Le concile de Nicée, en 787, constate le fait en même temps qu'il réfute les arguments des iconoclastes et consacre le renom de l'Église, inspiratrice et protectrice des arts.

1° *Action des ordres religieux.* — En dehors même de leur action particulière, les ordres religieux, se propageant dans les diverses contrées de l'Europe, transmirent d'un pays à l'autre les formes d'art qu'ils avaient adoptées. On leur doit donc en partie la fusion des éléments qui donnèrent naissance à des styles nouveaux.

Les *basiliens*, parmi les premiers, contribuèrent à la formation d'un art proprement chrétien. Ils organisèrent dans leurs couvents des ateliers où s'élaborèrent et se fixèrent peu à peu les thèmes iconographiques. Protégés et encouragés par Constantin et ses successeurs, héritiers des traditions hellénistiques, qu'ils devaient transmettre à leur tour, ils créèrent les modèles dont l'Occident s'inspira plus ou moins directement pendant de longs siècles. La triste querelle des images les chassa de Grèce : beaucoup d'entre eux s'établirent alors en Italie, où de nombreuses maisons de leur ordre étaient déjà florissantes dans les États restés sous la domination des empereurs. Ils firent bénéficier de leurs connaissances techniques les artistes de la péninsule et leur firent réaliser de remarquables progrès.

Les *bénédictins* montrèrent deux tendances qui leur furent l'occasion d'un double appoint aux arts : imagiers populaires, ils apportèrent dans leurs scènes de la vie des saints une étude de la nature et de la vie, une recherche du réalisme bien propre à empêcher la stagnation déprimante qu'eût peut-être engendrée le hiératisme basilien. Élèves des meilleurs ouvriers byzantins, amateurs souvent passionnés et constructeurs d'abbayes splendides, telles que celles du Mont-Cassin, de Saint-Vincent aux sources de Volturne, ou de Cluny, ils furent les gardiens des meilleures techniques auxquelles ils donnèrent dans leur magnificence l'occasion de produire des chefs-d'œuvre. Au VIIIe siècle, il faut citer les abbés Gisulf et Josué; au XIe, Didier, le futur pape Victor III, abbé du Mont Cassin, et saint Hugues qui fit élever l'abbaye de Cluny, la *Mère des Arts*, dont les architectes et les sculpteurs couvrirent notre sol de leurs œuvres, et firent rayonner sur toute l'Europe le renom de l'École Bourguignonne. L'iconographie chrétienne s'enrichit alors jusqu'à la profusion: c'est encore un bénédictin, Suger, qui entreprendra, sinon de la réglementer, du moins de la diriger selon des méthodes nouvelles, tandis qu'un autre bénédictin, saint Bernard, le promoteur de la réforme cistercienne, indigné de rencontrer dans l'église les « monstres grouillants » que les influences barbares et orientales avaient fait pénétrer chez nous, entreprend d'écarter complètement toute ornementation et toute représentation artistique des abbayes de son ordre. Cette décision trop radicale ne pouvait par bonheur rencontrer un plein succès : saint Bernard ne put, sur ce point, imposer sa manière de voir à ses successeurs; mais il eut quand même sur leurs conceptions une influence considérable : il les ramena vers l'harmonieuse simplicité dont s'était trop écarté, parfois, le faste clunisien; et la tendre dévotion à Marie qu'il sut communiquer à ses fils spirituels suscita, sous l'influence grandissante de l'ordre de Cîteaux, toute une éclosion d'œuvres nombreuses et belles entre toutes parmi les productions du Moyen Age.

L'influence *franciscaine* doit surtout être considérée quant à l'esprit nouveau dont elle anima les artistes. Ceux-ci s'imprégnèrent peu à peu de la douceur et de la tendresse du petit pauvre d'Assise, de son émotion devant la nature et de sa passion de la souffrance. Ils regardèrent avec plus d'intérêt et de sympathie la création peuplée de nos *frères inférieurs ;* ils s'attachèrent à la reproduire, à en dégager la poésie. Ils avaient jusqu'alors représenté Jésus glorieux, même sur la croix où sa face restait sereine et droite. Ils montrèrent son agonie. La douleur et la pitié entrèrent dans l'art chrétien, en même temps que les efforts vers le

réalisme se précisaient. — Les recommandations du saint touchant la pauvreté qu'il voulait voir observer jusque dans l'édification des églises commencèrent d'être transgressées dès avant sa mort; cependant l'art franciscain resta sobre et nous lui devons ces nombreuses constructions au pignon seulement orné d'une jolie rosace qui comptent souvent parmi les plus gracieux exemples du gothique en Italie. La basilique d'Assise (Voir Assise) est un des monuments les plus précieux pour l'art. Les sublimes fresques d'un Giotto y montrent la poésie franciscaine s'épanouissant sous le pinceau d'un homme de génie.

Les *dominicains* exercèrent dans le domaine qui nous occupe ici une action moindre; mais leurs églises simples, présentant souvent deux nefs égales alors qu'il est de coutume d'en rencontrer un nombre impair, eurent leur genre particulier. Notons aussi l'étoile, symbole de la lumière de la doctrine, dont ils marquèrent souvent leurs Vierges ou leurs saints. L'art dominicain s'imposerait d'ailleurs à l'admiration quand même il n'y aurait d'autre titre que d'avoir produit le grand peintre de Fiesole, Fra Angelico. (Voir Angelico.)

Les *jésuites* eurent le privilège de donner leur nom à un style : c'est que l'éclosion rapide de leurs nombreuses et somptueuses maisons, coïncidant avec celle d'un classicisme architectural accompagné en peinture et en sculpture d'une exubérance toute nouvelle, fit d'eux les héritiers de la décadence italienne. Les statues gesticulantes du cavalier Bernin, celles surtout de ses imitateurs, en sont caractéristiques.

2° *Action des évêques.* — Par le zèle qu'ils déployèrent dans la construction des édifices religieux, les évêques exercèrent sur l'art chrétien une influence active. Dès que celui-ci sort des catacombes, c'est saint Paulin, près de Nola, ce sont les évêques Sévère et Soter, à Naples, qui élèvent des monuments splendides, ornés de peintures et de mosaïques. Leur exemple est suivi dans toute la chrétienté. Que dire du mouvement qui, à partir des XII^e^ et XIII^e^ siècles, fait rivaliser les chefs de nos diocèses de générosité dans leurs dons et de persévérance dans leurs efforts pour l'édification des cathédrales qui font la gloire de leur époque! Maurice de Sully fait construire Notre-Dame de Paris; Fulbert, Notre-Dame de Chartres. Plus tard, les évêques de la famille d'Amboise favorisent chez nous le développement des élégantes ornementations Renaissance; on connaît la merveille d'art que fut le château de Gaillon.

3° *Action des papes.* — Chefs de la chrétienté, les papes auraient pu détourner celle-ci d'accorder à l'art un accès dans le temple. Bien au contraire, ils l'y poussèrent. Dès l'origine, au lieu de suivre dans leur zèle excessif ceux qui eussent voulu faire raser les temples et pulvériser les statues antiques, ils respectent celles-ci; Théodoric, en 493, en devait trouver tout un peuple dans Rome malgré les invasions qui avaient précédé la sienne. Après avoir été grands constructeurs d'églises et protecteurs de l'art, lorsqu'une recrudescence dans l'étude des civilisations anciennes se manifesta, les papes furent les premiers à prodiguer leurs encouragements en ce sens. Une large tolérance leur fit considérer tout effort vers la beauté comme louable — et donc permis en Dieu. Ce n'est que dans la suite qu'ils purent voir le chemin que s'ouvrait ainsi l'esprit païen; mais on doit considérer la mesure et l'élévation d'esprit avec lesquelles furent repoussées, lors de la contre-réforme, les atteintes du polythéisme qui s'insinuait dans l'art chrétien.

Ch. de Mourgues publiait, en 1862, une étude sur l'*Art devant la Papauté :* on y trouve le témoignage probant d'une protection incessante accordée par le souverain pontife. Celui-ci, s'il n'est pas toujours amateur aussi éclairé qu'un Jules II, ne manque pas à la mission d'exciter les artistes à se surpasser eux-mêmes. Il est l'ami des plus grands; il institue des concours auxquels le fait de prendre part est déjà une consécration enviée; et les collections papales font du musée du Vatican un des plus grands et des plus beaux du monde. Quant au musée du Capitole, il fut commencé par Clément XII plus de cinquante ans avant la création du Musée central des Arts, au Louvre, par la Convention.

Au V^e^ siècle, saint Léon fait peindre à Saint-Paul-hors-les-Murs les bustes des papes depuis saint Pierre, et ses successeurs feront continuer la série malheureusement perdue pour nous.

Au VI^e^, Jean I^er^, Jean III, Pélage II font réparer et orner plusieurs catacombes; Félix IV fait exécuter les splendides mosaïques de Saint-Cosme-Saint-Damien.

Grégoire le Grand qui inaugura le VII^e^ siècle, et à qui l'on reproche la destruction de tant d'œuvres, invite les évêques à multiplier les images et à orner les églises. Honorius relève l'église de Sainte-Agnès, l'orne de colonnes de bronze doré, de mosaïques, de vitraux colorés. Jean IV commande les mosaïques de Saint-Venance; Théodore I^er^, celles de Saint-Étienne in Monte Cœlio; Agathon, celles de Saint-Pierre-aux-liens et de Saint-Pierre du Vatican.

Jean VII, pape grec élu en 705, favorise l'art de son pays; il fait exécuter dans ce style les deux crucifixions de la chapelle de la Vierge, à Saint-Pierre. Lorsque, à partir de 726, l'empereur Léon l'Isaurien et ses successeurs font la guerre aux images, Grégoire II, Grégoire III, Zacharie, Étienne II, Adrien I^er^, Léon III appellent les artistes à Rome et anathématisent les iconoclastes.

Le IX^e^ siècle, avec Pascal I^er^, Sergius II, Léon IV, Benoît III, Nicolas I^er^, Adrien III, Formose, voit fresques et mosaïques, tentures historiées de soie, d'or et d'argent, se multiplier; les églises Santa Maria in Dominica, Saint-Praxède, Sainte-Cécile, le couvent de Sainte-Agnès, Saint-Jean de Latran, Sainte-Marie-Nouvelle, Sainte-Pudentienne, Saint-Pierre, sont construites ou embellies.

Même au X^e^ siècle, époque de violence et de désordre, Jean XII décore de mosaïques admirables le vestibule de Saint-Jean de Latran et l'illustre pontificat de Sylvestre II commence.

Après celui-ci, Sergius IV fait représenter à Saint-Urbain les scènes de la vie du saint patron et de sainte Cécile : l'œuvre, datée de 1011, témoigne d'essais de réalisme nouveaux à ce moment. Grégoire VII, l'ancien clunisien Hildebrand, fut l'ami de saint Hugues, constructeur de la célèbre abbaye de Cluny : et Innocent III vint lui-même consacrer la nouvelle église. De même, Alexandre II consacra celle du Mont Cassin, élevée par Didier, qui devint pape à son tour et continua aux arts sa protection efficace.

Au XII^e^ siècle, Pascal II construisit à Lyon le chœur de l'église d'Ainay, dont il avait été abbé, et fit orner de fresques la tribune des Santi Quatro Coronati, à Rome. Ses successeurs ont attaché leur nom aux peintures et aux mosaïques de Saint-Chrysostome, Sainte-Marie du Transtévère, Saint-Eusèbe, Saint-Grégoire, Sainte-Marie-Majeure; quelques-unes se sont conservées jusqu'à nous.

Au XIII^e^ siècle, Honorius III reconstruit le portique de la basilique de Saint-Laurent et l'orne de peintures. A Subiaco, en 1219, il fait représenter la consécration d'une église. A une époque où saint Bernard, saint François d'Assise, saint Dominique proscrivaient l'art comme un luxe coupable, celui-ci trouve des protecteurs chez les souverains pontifes. Plus tard, à peine Giotto a-t-il terminé les travaux d'Assise que Boni-

face VIII l'appelle à Rome où il lui confie d'importants travaux.

Cependant, voici le XIVe siècle, et le transfert en Avignon du siège pontifical : Clément V y appelle Giotto et Simone di Martini. Jean XXII, Benoît XII, Clément VI, Innocent IV, Urbain V, Grégoire XI font de la ville un centre artistique rayonnant.

Après le retour à Rome, le Vatican complète d'âge en âge sa prodigieuse collection de chefs-d'œuvre tandis que se poursuit l'embellissement des églises. Sur les ordres de Martin V, Gentile da Fabriano peint à la basilique du Latran la vie de saint Jean et les cinq prophètes tant admirés; Masaccio est appelé; la chapelle papale est confiée à l'Angelico par Nicolas V.

Pie II, né à Corsignano, embellit son pays natal de monuments, élève en 1462 la cathédrale dont il commande la décoration à des artistes comme Ansano, Matteo di Paolo. Il réalise un tel ensemble d'art que le pays, prenant son nom, devient la ville de Pienza.

Le cardinal Piccolomini, neveu de Pie II, appelle le Pinturicchio pour peindre à la bibliothèque de Sienne les dix fresques des scènes de la vie du pontife, grand ami des arts, jadis honoré par l'empereur d'une couronne poétique. Devenu pape lui-même, il fait continuer la série par une onzième fresque généralement attribuée à Raphaël, alors âgé de dix-neuf ans. Cette fresque représentait le couronnement du cardinal sous le nom de Pie III. Sixte IV, après avoir construit la chapelle qui porte son nom, convoque pour la décorer Botticelli, Ghirlandajo, Luca de Cortone, Bartolomeo d'Arezzo, Pietro Vanucci dit le Pérugin, et Cosimo Rosselli, qui fut déclaré vainqueur de cette sorte de concours, quoiqu'il fût loin d'être le plus grand parmi les artistes cités.

Les noms de Jules II et de Michel-Ange, de Léon X et de Raphaël, sont indissolublement liés dans nos mémoires, et les œuvres dues à la collaboration intime de leur pensée font admirer la vaste intelligence des papes autant que le génie des artistes.

Jules II a l'idée d'élever la basilique de Saint-Pierre et fait appel à Bramante, mais tous deux sont enlevés par la mort. Raphaël, Antonio di San Gallo sont arrêtés aussi dans cette entreprise : c'est Michel-Ange qui doit la mener à bien sous Paul III. La papauté avait adopté les génies de tous les temps et les avait glorifiés, dans son indulgence pour la *forme*. Quelle leçon pour ceux qui voudraient l'accuser d'intolérance! Dans les grandes décorations de Raphaël au Vatican, mûries et méditées de concert avec Léon X, la mythologie et l'histoire antique ont leur place. Bien plus : dans l'admirable Dispute du Saint-Sacrement, on voit la figure de Savonarole, le farouche contempteur du prédécesseur de Jules II. Cette période du XVe et le début du XVIe siècle élèvent à la gloire artistique de la papauté des monuments incomparables. Le Pérugin, Signorelli, Jules Romain, Perino del Vaga, le Caravage, Andrea de Salerne, le Parmesan, Sansorino, Bramante y collaborent; et leurs souvenirs persistent encore après la peste de 1523 et le sac de la ville en 1527. La dispersion même, l'exil des papes sont favorables à l'art, car celui-ci les suit, d'où formation d'écoles locales; mais dès le retour les travaux reprennent à Rome avec la construction de la chapelle Pauline et du palais Farnèse.

Pie IV fait travailler le Baroccio, construire Sainte-Marie des Anges par Michel-Ange, décorer l'église de la Paix, Sainte-Marie Majeure, l'Ara Cœli, Santa Maria dell' Anima, Santa Maria dell' Orto, la Trinita de Monti. Grégoire III invite Lorenzino de Bologne à peindre la salle des Ducs au Vatican; Niccolo Circignani, la galerie Vaticane; il appelle Antonio Tempesti, Girolamo Massei, Palma le jeune, le Josépin. Sixte V fait encore embellir Sainte-Marie-Majeure, la bibliothèque Vaticane, le Quirinal, le Vatican, le Latran, la Scala Santa.

Voici le XVIIe siècle, Clément VIII fait orner la basilique de Saint-Pierre de scènes de la vie de ce saint par Cigoli, Passignano, Vanni, Baglione, Roncalli, Bernado Castelli. Mais Annibal Carrache fait admirer les célèbres peintures de la Galerie Farnèse : Paul V ordonne de ne confier de travaux d'art qu'aux peintres de son école : et le Dominiquin, le Guide, le Guerchin, l'Albane, Lanfranc, Andréa Sacchi trouvent ainsi protection et gloire. Grégoire V, Urbain VIII, Innocent X, Alexandre VI, Clément IX protègent Pietro de Cortone, Salvator Rosa, Claude Lorrain, Jacques Stella, Ribéra, Rubens; Vélasquez fait son admirable portrait d'Innocent X; le Poussin, celui de Clément IX qui lui avait déjà, avant son élection, lorsqu'il n'était encore que le cardinal de Rospigliosi, demandé des tableaux à sens moral et philosophique.

Au XVIIIe siècle, Clément XI patronne Carle Maratte et confie la coupole de la cathédrale de Forli à Carlo Cignani. Louis Quaini et Marc Antoine Franceschini font des cartons de mosaïques pour une coupole de Saint-Pierre. Pietro Bianchi peint pour la Chartreuse une Conception que Clément XIII fait reproduire en mosaïque à Saint-Pierre de Rome. Crespi, après les Sept Sacrements et la Cène du palais Sampieri de Bologne, est créé chevalier par Benoît XIV. Protégé par ce dernier, puis par Clément XIII, Clément XIV, Pie VI, Pompeo Battoni fit le portrait de trois d'entre eux, le saint Celse de l'église Saint-Celse et bien d'autres œuvres. Raphaël Mengs décora le cabinet du Papyrus au Vatican et fut nommé professeur de l'Académie du Capitole. Antonio Canova éleva le mausolée de Clément XIV et celui de Clément XIII, sculpta la figure de Pie VI, puis, sur la commande de celui-ci, une multitude de statues, tandis que Houdon faisait un saint Bruno pour Sainte-Marie des Anges de Rome. Benoît XIV a écrit sur l'art. Pie VII apprécia particulièrement David, qui nous a laissé de lui un magnifique portrait. Urbain VIII commença de faire reproduire en mosaïques. la plupart des belles compositions des églises; et cette technique atteignit alors un haut degré de perfection. Les morceaux originaux, une fois copiés, furent réunis dans des musées créés pour les recevoir.

Au XIXe siècle, Léon XII et Grégoire XVI réédifièrent Saint-Paul-hors-les-murs. Pie IX favorisa l'étude des catacombes; mais la période troublée qui commençait alors devait interrompre cette protection accordée aux beaux-arts par la papauté. On peut cependant citer encore le magnifique portrait de Léon XIII peint par Chartran, dont le succès fut considérable.

Carletta Dubac.

3. ÉGLISE (Liturgie et droit canon). — I. Noms de l'église. II. Diverses classes d'églises. III. Le titre honorifique de basilique. IV. Législation canonique. V. Oratoires.

I. Noms de l'église. — Les chrétiens donnèrent des noms divers aux édifices où ils se réunissaient pour le culte. On trouve chez les grecs : *kyriacon*, maison du Seigneur; *néos*, temple; basilique, maison d'église; enfin église. Ces noms s'appliquent aux édifices du culte en général. *Martyrium*, monument du témoignage, désigne l'édifice élevé sur le tombeau d'un martyr; le même nom fut donné, par excellence, à l'église constantinienne bâtie au Calvaire, sur le lieu de la crucifixion. On trouvera tous ces noms dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe; dans sa *Vie de Constantin*, il parle longuement du *martyrium* de Jérusalem. Sozomène, dans son *Histoire*, nous apprend que le consulaire Rufin donna le nom d'*Apostolium* à l'église qu'il avait bâtie aux apôtres Pierre et Paul, dans le faubourg du Chêne, à Chalcédoine.

Les latins emploient des noms semblables. Saint

Cyprien parle de la maison du Seigneur, *Dominicum*, qui répond au *kyriacon* des grecs. De même on trouve *domus ecclesiæ*, maison d'église, et enfin église, *ecclesia*. *Basilica* se dit surtout, mais non exclusivement, des églises élevées sur les tombes des martyrs; on dit encore dans le même sens, et de manière exclusive : *memoria*. *Titulus*, titre, à Rome, désigne autre chose que l'édifice. V. Titre.

II. Diverses classes d'églises. — 1. *Églises cathédrales.* — Comme le mot l'indique, l'église cathédrale, de *cathedra*, siège, est celle qui possède le siège de l'évêque. Elle est à ce titre l'église mère et chef de toutes les églises du diocèse. Elle doit être consacrée, et tout le diocèse célèbre l'anniversaire de sa dédicace. Certaines fonctions solennelles ne s'accomplissent que là : ainsi la consécration des saintes huiles, le jeudi saint, et notamment la consécration du chrême qui, mêlé à l'eau baptismale, lui donnera la mystérieuse fécondité d'enfanter à Dieu de nouveaux fils, les Renés. La cathédrale est encore le cadre tout désigné des ordinations.

Longtemps les cathédrales possédèrent seules des fonts baptismaux, car c'est l'Évêque Père qui, reliant ses fidèles au Christ, pouvait seul les enfanter à Dieu.

2. *Églises collégiales et conventuelles.* — Les églises collégiales sont celles que dessert un chapitre de chanoines, autre que le chapitre cathédral. L'office quotidien y doit être célébré, puisque telle est la fin première des chapitres. L'institution de nouvelles collégiales est réservée au Siège apostolique.

Les églises conventuelles sont les églises des monastères, où l'office doit être également célébré chaque jour.

3. *Églises paroissiales.* — L'église paroissiale est l'église propre des fidèles d'une paroisse, desservie par le clergé paroissial. Le code souhaite que l'église paroissiale soit consacrée, mais elle peut être simplement bénite. Can. 1165. Les églises cathédrales, collégiales ou conventuelles peuvent être en même temps paroissiales.

Le code veut que désormais, nonobstant certains usages contraires qui s'étaient perpétués, les églises paroissiales aient toutes leurs fonts baptismaux. L'église paroissiale est ainsi soit pour les enfants, soit pour les adultes d'une paroisse, le lieu normal du baptême solennel. Can. 773, 774. Le code souhaite que la communion pascale se fasse à l'église paroissiale. Can. 859. C'est aussi en cette église que se doit, en règle générale, célébrer le mariage des paroissiens. Can. 1109. C'est enfin dans l'église paroissiale que se doit célébrer le service des funérailles, à moins que le défunt n'ait légitimement choisi une autre église. Can. 1216.

L'église paroissiale est donc le centre religieux des fidèles d'une paroisse. Il faut s'en souvenir, et se rappeler que la paroisse, c'est la *cellule*, comme disait Charles Péguy.

4. *Autres églises.* — Il existe enfin des églises qui ne rentrent dans aucune des catégories que nous venons d'énumérer et qui n'en sont pas moins, selon la définition du code, « des édifices sacrés dédiés au culte divin à cette fin principale de servir à tous les fidèles pour l'exercice public du culte. » Can. 1161. Exemple : l'église du Rosaire à Lourdes. Les *chapelles de secours* ouvertes à tous les fidèles d'une paroisse sont canoniquement des églises.

III. Le titre honorifique de basilique. — Nous avons vu le mot basilique, dans l'antiquité, s'appliquer particulièrement mais non exclusivement aux églises élevées sur les tombeaux des martyrs. Quoi qu'il en soit de l'usage ancien, dans la langue liturgique moderne le titre de basilique est un titre honorifique qui peut s'appliquer aux diverses catégories d'églises. Il faut établir une hiérarchie entre les basiliques. On distingue les basiliques patriarcales et les basiliques mineures.

Les *basiliques patriarcales*, au nombre de cinq, sont les cinq grandes églises romaines du Saint-Sauveur au Latran, de Sainte-Marie-Majeure, de Saint-Pierre, de Saint-Paul-hors-les-murs, de Saint-Laurent-hors-les-murs. Nous devons cependant noter que Saint-Laurent-hors-les-murs, traité longtemps comme les autres basiliques (voyez notamment *Ordo romanus XI*, appendice ex libro Petri Mallii, xxxi), ne jouit plus aujourd'hui de tous les privilèges des basiliques patriarcales.

La basilique du Latran, cathédrale de Rome, mère et chef de toutes les églises de la ville et du monde, porte le titre d'archibasilique. V. Dédicace, *fêtes de dédicace*.

D'autres églises de Rome portent le titre de *basilique mineure :* ainsi Sainte-Croix en Jérusalem, Saint-Sébastien, Saint-Laurent *in Damaso*, Sainte-Marie *in Cosmedin*. Le même titre appartient à certaines églises de la chrétienté en vertu d'une coutume immémoriale : ainsi la basilique du Mont-Saint-Michel. Il ne peut être accordé désormais que par concession apostolique. Can. 1180. Pie IX accorda ce titre à l'église du Rosaire à Lourdes. Des concessions semblables à des églises des deux mondes sont assez fréquentes; elles se justifient par la possession de reliques insignes, l'existence d'un grand pèlerinage, l'antiquité ou la magnificence de l'édifice.

Le titre de basilique mineure est un titre essentiellement honorifique. Il comporte pour la basilique elle-même un triple insigne. L'insigne principal consiste en un pavillon aux bandes jaunes et rouges, sommé d'un globe que surmonte une croix. Le pavillon est l'insigne de la souveraineté; le rouge et le jaune sont les anciennes couleurs pontificales : les basiliques arborent, avec le pavillon, l'insigne de la souveraineté du pontife romain et se glorifient en même temps de se ranger sous sa spéciale dépendance. Le second insigne est une clochette suspendue à un petit beffroi. Clochette et pavillon se dressent dans la basilique et figurent aux processions. Enfin les basiliques ont droit à des armes surmontées du pavillon; elles les portent sur l'écusson et les gravent sur le sceau.

Quant au clergé de l'église érigée en basilique, les brefs d'érection sont muets sur ses privilèges. En 1834, sous Grégoire XVI, l'église cathédrale de Lucera, au royaume de Naples, ayant été érigée en basilique mineure, les chanoines demandèrent quel privilège résultait pour eux de cette érection « afin de ne pas excéder les termes de la concession, et de ne rien perdre de ce qui était concédé. » La Congrégation des Rites refusa d'abord de répondre; les chanoines insistèrent, et le 27 août 1836, la Congrégation déclara que l'érection d'une église en basilique mineure comportait comme privilèges le pavillon, la clochette et la *cappa magna*. *Decreta authentica*, II, p. 264. Il faut entendre cette déclaration des églises capitulaires et la *cappa magna* d'une *cappa* non déployée. D'ailleurs, les brefs actuels d'érection faisant une déclaration limitative des privilèges concédés et ne parlant pas de la *cappa*, il nous paraît très douteux que la déclaration du 27 août 1836 ait gardé sa valeur pour les églises capitulaires élevées à la dignité de basilique. Quant aux autres églises élevées à cette même dignité, l'usage semble, en certains pays, concéder à leur clergé l'usage d'un camail distinctif.

IV. Législation canonique. — 1. *Érection.* — Aucune église ne doit être construite sans le consentement exprès et écrit de l'Ordinaire du lieu. L'Ordinaire doit s'assurer que les ressources nécessaires ne manqueront ni pour la construction et l'entretien de l'édifice, ni pour l'entretien du clergé. Can. 1162.

2. *Dédicace et bénédiction.* — Les divins offices ne peuvent être célébrés dans une église, avant que l'édifice ait été dédié au culte par la consécration solennelle ou tout au moins par la bénédiction. Can. 1165.

Nous avons étudié longuement les rites et les règles de la dédicace (voir ce mot). Le rite de la bénédiction se trouve au rituel, tit. VIII, 27, *Ritus benedicendi novam ecclesiam.* Il comporte une lustration au dehors et au dedans avec l'eau bénite, le chant des litanies des saints, deux oraisons et trois psaumes dont le *Lætatus sum : Nous nous sommes réjouis à la parole qui nous a été dite : nous irons à la maison du Seigneur.* Cette bénédiction est suivie de la première messe célébrée dans le nouvel édifice; quelles que soient les cérémonies de consécration ou de bénédiction, toujours, depuis les origines, c'est par la célébration des mystères que le Seigneur achève de prendre possession de l'église.

Tout prêtre, avec une permission de l'évêque, peut bénir l'église.

Une église d'abord simplement bénite peut être plus tard solennellement consacrée.

3. *Violation.* — Le code édicte ainsi les causes de violation. L'église est violée seulement par les actes suivants, pourvu qu'ils soient certains, notoires et accomplis dans l'église même : 1. le délit d'homicide; 2. l'injuste et grave effusion du sang; 3. la réduction de l'église à des usages impies ou sordides; 4. la sépulture d'un infidèle ou d'un excommunié après sentence déclaratoire ou sentence de condamnation. Can. 1172.

Dans l'église violée, avant la réconciliation il est interdit de célébrer les offices divins, d'administrer les sacrements, de célébrer les funérailles. Si l'église est violée durant la célébration des offices, il faut les interrompre; si c'est pendant la messe et avant le canon ou après la communion, il faut laisser la messe inachevée; si le canon est commencé, le prêtre poursuit jusqu'à la communion. Can. 1173.

4. *Réconciliation de l'église violée.* — L'église violée doit être réconciliée au plus tôt, en se conformant aux règles liturgiques. Can. 1174.

Le rituel contient, tit. VIII, 28, le *Ritus reconciliandi ecclesiam violatam,* qui doit servir à la réconciliation, par un prêtre, de l'église simplement bénite. Ce rite emprunte quelques-uns des éléments de la réconciliation solennelle de l'église consacrée, et compose ainsi une fonction aussi imposante que la bénédiction même.

Quant à la réconciliation par l'évêque de l'église consacrée, telle qu'elle est décrite au pontifical, c'est une fonction très solennelle. Elle reprend la double lustration avec l'eau bénite et l'eau grégorienne, les litanies des saints, un fragment du psaume *Exurgat Deus* chanté suivant l'antique règle du psaume antiphonique à refrain, des oraisons fort suggestives, enfin une préface, formule caractéristique des plus solennelles consécrations .Voici une oraison, et un fragment de la préface :

O Dieu qui par la passion du Christ ton Fils notre Seigneur, as vaincu cette mort héréditaire du vieux péché où avait succédé toute la race humaine; accorde en ta bonté : que rendus conformes à ce Fils, comme nous avons porté par nécesité de nature l'image du père terrestre, ainsi nous portions, sanctifiés par la grâce, l'image du père céleste, par la vertu de ce même Christ ton Fils notre Seigneur.

Vraiment il est digne... éternel Dieu. Dont la bonté immense, comme elle n'a pas eu de principe, n'aura pas non plus de terme. Qui plein par nature d'une miséricorde divine, choisis de rétablir en nous ce qui était perdu plutôt que de frapper ce qui allait périr. Et ce que souille la négligence, ce que commet la colère, ce qu'excite l'ébriété, ce que ruine la passion, tout cela, Seigneur, en ta patiente clémence tu le supportes, afin de purifier par grâce avant de frapper par fureur. Et prévoyant artisan de ton œuvre, tu choisis de redresser la chute au lieu de punir la faute. Toi, Seigneur, suppliants nous t'implorons, regarde apaisé l'abri de cette tente, et ton autel, que l'ennemi acharné souilla par fraude, par l'infusion de la grâce céleste purifie-le; purifié, possède-le; possédé, pour que désormais souillure ne le salisse, garde-le...

5. *Administration des biens de l'église.* — L'administration des biens de l'église appartient à l'évêque avec le chapitre, s'il s'agit de l'église cathédrale; au curé sous la dépendance de l'évêque, s'il s'agit d'une église paroissiale.

A ces administrateurs nécessaires, le code prévoit que pourra être adjoint un conseil de fabrique. Les membres de ce conseil, sauf constitution légitime contraire, seront nommés par l'évêque ou son délégué. Leurs pouvoirs sont strictement limités à l'administration des biens, et ils ne peuvent aucunement s'ingérer dans l'exercice même du culte. Can. 1182, 1183, 1184. — Nous résumons ici les dispositions générales du code, sans entrer dans l'examen des constitutions légitimes particulières prévues par le code même.

6. *Accès et usage de l'église.* — Le code dispose, can. 1181 : L'accès de l'église pour assister aux rites sacrés sera absolument gratuit, toute coutume contraire étant réprouvée. — Cette gratuite de l'accès de l'église n'interdit pas la perception d'une taxe modique pour l'usage des chaises et des bancs.

Tout commerce et vente d'objets quelconques est interdit à l'intérieur de l'église, ce commerce eût-il une fin pieuse. Can. 1178.

En ce qui concerne les personnes attachées au service de l'église, le code pose cette règle : Le sacristain, les chantres, l'organiste, les enfants de chœur, les sonneurs, les fossoyeurs, les autres serviteurs de l'église dépendent du seul curé pour leur nomination, leur emploi, leur renvoi; étant sauves les coutumes et conventions légitimes, et l'autorité de l'Ordinaire. Can. 1185.

V. Oratoires. — Le code définit l'oratoire : un lieu destiné au culte divin, mais n'ayant pas pour première fin de servir à tout le peuple fidèle pour l'exercice de la religion. Can. 1188. Ce qui distingue donc l'oratoire de l'église, c'est avant tout la destination première : l'église est destinée à l'exercice public du culte par tout le peuple fidèle, sans distinction de catégories; l'oratoire, même s'il est ouvert à tous les fidèles, est premièrement destiné à l'exercice public du culte par une catégorie déterminée. C'est pourquoi la *chapelle de secours* est canoniquement une église ; la chapelle d'une communauté est canoniquement un oratoire.

On distingue trois sortes d'oratoires : publics, semi-publics, privés ou domestiques.

1. *L'oratoire public* est un lieu de culte destiné principalement à une communauté ou même à une famille, mais ouvert librement, pour les offices, à tous les fidèles. Beaucoup de chapelles d'hospice, où l'on accède librement du dehors, sont des oratoires publics.

Les oratoires publics sont régis par le même droit que les églises. Après consécration ou bénédiction, on peut y accomplir, sauf prescription contraire des rubriques, toutes les fonctions sacrées. Can. 1191.

2. *L'oratoire semi-public* est celui qui, destiné à une communauté, n'est pas ouvert librement et de façon habituelle à tout le peuple fidèle. Can. 1188. La plupart des chapelles de grand séminaire sont des oratoires semi-publics. Les chapelles de collège ouvertes seulement aux parents des élèves sont des oratoires semi-publics.

Les oratoires semi-publics ne peuvent être érigés sans la permission de l'Ordinaire. Can. 1192. Ils peuvent recevoir la bénédiction des églises ou même, sous certaines conditions, être consacrés.

Dans les oratoires semi-publics légitimement érigés,

on peut accomplir toutes les fonctions ecclésiastiques, sauf prescription contraire des rubriques ou exception formulée par l'Ordinaire. Can. 1193.

Les oratoires privés des cardinaux et des évêques jouissent des droits et privilèges des oratoires semi-publics. Can. 1189.

Dans la même maison religieuse, il appartient seulement à l'Ordinaire de permettre l'érection d'oratoires secondaires, distincts de l'oratoire principal. L'Ordinaire ne doit donner cette permission que si la nécessité ou une grande utilité l'exige. Can. 1192. Ces oratoires secondaires ne jouissent pas des droits de l'oratoire principal.

3. *L'oratoire privé ou domestique* est l'oratoire érigé dans une maison particulière pour l'usage d'une famille ou d'une personne privée. Can. 1188.

Il convient de distinguer l'oratoire érigé dans un cimetière et l'oratoire domestique proprement dit.

Oratoires érigés dans un cimetière. Les fidèles peuvent librement ériger des oratoires dans les cimetières sur les tombeaux de famille ou les sépultures individuelles. Ces oratoires sont des oratoires privés. Can. 1190.

L'Ordinaire peut autoriser, de façon habituelle, la célébration d'une ou plusieurs messes dans ces oratoires de cimetière. Can. 1194. Les fidèles qui assistent à la messe du dimanche dans un de ces oratoires satisfont au précepte. Can. 1249.

Oratoires domestiques. Les fidèles peuvent librement ériger, à l'intérieur de leurs maisons, des oratoires où ils accomplissent des actes privés de dévotion. Et si le local est convenable et contient tout ce qui est nécessaire pour le culte, l'évêque peut, en passant, en quelque circonstance extraordinaire, et pour un juste et raisonnable motif, permettre qu'on y célèbre la messe. Can. 1194.

Mais l'érection d'un oratoire domestique avec faculté habituelle d'y célébrer ou d'y entendre la messe est soumise à des règles très strictes. Depuis le concile de Trente, l'évêque n'a plus le droit d'accorder cette permission, qui est réservée au Siège apostolique. Quand les évêques accordent cette permission, ils le font en vertu d'un indult.

Ces oratoires domestiques ne sont ni consacrés ni bénits. Toutefois quand ils ont été autorisés, ils doivent être réservés au culte divin et libres de tout usage profane. Can. 1196. On peut leur donner la bénédiction commune des maisons.

L'étendue du privilège de l'oratoire domestique est déterminée par les termes même de la concession. En principe, et sauf privilège spécial nettement exprimé, la concession de l'oratoire domestique implique les réserves suivantes :

a) On n'y peut célébrer qu'une seule messe par jour. Can 1195.

b) Le dimanche, par l'assistance à la messe dans l'oratoire privé seules satisfont au précepte les personnes au bénéfice de qui la permission a été accordée. Can. 1249.

c) Les jours de fête particulièrement solennelle, il n'est pas permis de célébrer la messe dans l'oratoire domestique. Can. 1195. Sauf indication différente dans le texte même de l'indult, on peut considérer comme fêtes particulièrement solennelles : Pâques, la Pentecôte, et Noël, et encore l'Épiphanie, l'Annonciation, l'Ascension et l'Assomption, la Toussaint, la fête de saint Pierre et saint Paul, la fête du titulaire de l'église paroissiale. Benoît XIV, constitution *Magno*, § 12.

Les statuts de certains diocèses interdisent aussi, le dimanche, de célébrer la messe dans les oratoires domestiques à l'heure de la grand'messe paroissiale.

Par toutes ces réserves l'Église marque sa préoccupation de conserver au culte son caractère public et collectif. Nous avons eu l'occasion, art. Dimanche, de noter cette préoccupation dès les origines liturgiques.

La faculté de célébrer la messe dans l'oratoire domestique n'implique pas le droit d'y conserver la sainte réserve. Il faut pour le faire une autorisation toute spéciale.

Codex juris canonici; Missale romanum; Pontificale romanum; Rituale romanum; André-Wagner, *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, 1894; Bargilliat, *Prælectiones juris canonici*, Paris, 1921; Hébert, *Leçons de liturgie*, Paris, 1921; Levavasseur-Hægy, *Manuel de liturgie et cérémonial*, Paris, 1922.

Pierre Paris.

4. ÉGLISE (Petite). — A l'art. Concordat, on a vu que 38 évêques avaient d'abord, en 1801, refusé de démissionner. Mais, après quelque temps, ils se soumirent, à l'exception de deux, Alexandre de Thémines, évêque de Blois, et Jean de Coucy, évêque de La Rochelle, qui furent les fondateurs de ce qu'on a appelé *la Petite Église*. Sous des noms divers, *Clémentins, Enfarinés, Fidèles, Filochois*, il se forma des groupes de dissidents à Rouen, à Rodez, en Provence, à Tours, mais surtout dans le Poitou et dans le Lyonnais. Comme ils refusaient de participer aux cérémonies célébrées par des prêtres concordataires, ils se réunissaient dans des oratoires privés. La mort, en 1829, les laissa sans évêque, et les priva, en 1847, de leur dernier prêtre. Il ne reste plus que quelques anticoncordataires, et la Petite Église est à la veille de disparaître.

Dans la lettre qu'il adressait, le 19 juillet 1893, à l'évêque de Poitiers sur la Petite Église, Léon XIII rappelait que, « s'il faut reconnaître et considérer comme un droit acquis et consacré, que nul évêque ne saurait être éloigné de son siège et de sa dignité par les pouvoirs humains, il ne faut pas non plus faire difficulté d'admettre que la même chose est permise au Siège apostolique, en raison de sa suprême autorité sur les agneaux et sur les brebis, toutes les fois que l'exigent de graves conjonctures et le bien suprême de l'Église. » C'est, ajoutait le pape, ce qui est advenu, à plusieurs reprises, dans l'histoire de l'Église, « soit dans les temps anciens, soit à des époques plus rapprochées ».

Drochon, *La Petite Église*, Paris, 1894 ; Latreille, *L'opposition religieuse au Concordat : de 1792 a 1801, de 1801 à nos jours*, 2 vol., Paris, 1910 ; *La Petite Église de Lyon*, Lyon, 1911; Gibial, *La Petite Église de Cassaniouze*, Aurillac, 1912.

J. Bricout.

5. ÉGLISES DÉVASTÉES (L'ŒUVRE DE SECOURS AUX). — Cette œuvre dont Mgr Odelin, vicaire général de Paris, est le président, a été fondée en 1915. Le titre complet qu'elle porte maintenant : l'Œuvre de secours aux églises dévastées et d'aide aux prêtres des régions envahies, indique le but, unique et double tout ensemble, qu'elle poursuit.

Avec les 18 millions de francs reçus et distribués pendant ses huit premières années d'activité, il lui a été possible non seulement de construire et d'entretenir des chapelles provisoires, de contribuer au relèvement de milliers d'églises, mais encore de répartir dans les sanctuaires, dans les sacristies et dans les presbytères, 6 984 vases sacrés, 16 548 objets d'orfèvrerie, 23 216 objets de chasublerie, 140 207 linges d'autel, 250 autels, 400 meubles de sacristie, 12 000 soutanes d'enfants de chœur, 6 000 trousseaux ecclésiastiques, 450 objets mobiliers pour presbytères, 110 bicyclettes, etc.

Grâce à la Société coopérative pour la reconstruction des églises, l'œuvre est aujourd'hui à peu près débarrassée de cette reconstruction, qui d'ailleurs est loin d'être achevée, puisqu'un cinquième seulement

des églises mutilées est restauré. Mais il lui reste à fournir à la plupart des églises le mobilier et le linge dont elles ont besoin. Surtout il importe de venir en aide efficacement aux malheureux prêtres qui ont repris vaillamment leur ministère à travers des régions dépeuplées, ravagées, appauvries. Ils y mènent, en effet, une existence trop souvent épuisante et misérable, celle que M. Henry Bordeaux décrivait récemment dans un livre émouvant. Voir CLERGÉ FRANÇAIS AU TEMPS PRÉSENT.

De nouvelles ressources sont donc toujours nécessaires. Au cours de l'exercice 1923, les dix-huit cent mille francs recueillis ont permis d'expédier, chaque mois, vers les prêtres de nos pays envahis 150 colis. La magnifique besogne que l'œuvre n'a cessé d'accomplir dans le passé peut donner confiance dans la fécondité de l'effort qu'on lui permettra de réaliser dans l'avenir.

L'Œuvre de secours aux églises dévastées et d'aide aux prêtres des régions envahies est rattachée à l'Œuvre des tabernacles et des églises pauvres. Son siège social est, 3, rue Oudinot, Paris (7e); les dons en argent sont reçus à l'Office central des œuvres de bienfaisance, 175, boulevard Saint-Germain, Paris (6e).

J. BRICOUT.

6. ÉGLISES ORIENTALES SÉPARÉES, soit l'ensemble des chrétientés dont le bloc principal est constitué par le schisme gréco-russe et qui s'opposent au catholicisme sous le nom d' « Églises orthodoxes ». Discuter cette prétention forme le complément normal de l'étude apologétique consacrée à établir l'Église catholique comme la véritable Église du Christ. — I. Origine du schisme oriental. II. Positions doctrinales du schisme. III. Les Églises orientales et la loi d'unité. IV. Les Églises orientales et la loi de sainteté. V. Les Églises orientales et la loi d'universalité. VI. Les Églises orientales et la loi d'apostolicité.

I. ORIGINE DU SCHISME ORIENTAL. — Il faut partir de cette donnée acquise à l'histoire que l'ancienne Église formait un corps organisé, où l'union des Églises locales entre elles était de règle et se vérifiait en réalité par la communion de leurs pasteurs sous la haute direction du pontife romain. Or, depuis le XIe siècle, l'Orient s'est séparé de l'Occident et tous les efforts tentés jusqu'ici en vue de l'union sont restés sans résultat. L'explication du schisme est un premier élément pour en apprécier la valeur.

Naturellement, dans l'intervalle de ces neuf siècles, le schisme a pris chez ses partisans figure de tradition et s'est couvert de maints prétextes d'ordre religieux. Mais les faits obligent à reconnaître que la rupture est due à des causes d'ordre humain dont il est facile de saisir l'origine et de reconstituer l'action.

Dans l'unité du monde antique réalisée par l'Empire et utilisée par l'Église, l'Orient s'est toujours distingué par un caractère nettement particulariste. A la différence de l'Occident unifié et centralisé par la civilisation romaine, les cités et les races y persistaient, avec un attachement profond à leur langue et à leurs coutumes, souvent aggravé de jalousies mutuelles. Les Grecs, qui en formaient la partie dominante, avaient gardé sous la conquête la superbe de leur vieille culture. Elle se traduisait par le mépris des « barbares », au nombre desquels, bien entendu, les latins figuraient en bonne place.

A cette psychologie nationale la profession de la foi chrétienne vint fournir un nouvel aliment. Les anciennes métropoles tendaient à s'isoler et à se défier des voisines. En la personne d'Athanase, Alexandrie défendait son patriarche contre les Byzantins, tandis qu'au moment du concile d'Éphèse les Orientaux d'Antioche s'opposaient à saint Cyrille par eux surnommé le Pharaon. Tous ensemble s'unissaient contre les Occidentaux. C'est ainsi que les Grecs ne daignèrent jamais apprendre la langue latine, ce qui finit par rendre les communications difficiles entre les deux parties de l'Église, et saint Grégoire de Nazianze, aux alentours du concile de Constantinople, rencontrait des prélats qui se vantaient que Notre-Seigneur fût né en Orient. A quoi il répondait finement qu'aussi bien c'est en Orient qu'il fut mis à mort.

Ce particularisme s'accompagnait par malheur d'une orthodoxie mal assurée. Tandis que l'Occident fut toujours de tempérament positif et discipliné, l'Orient était porté par sa finesse même aux arguties de la controverse. S'il fut le père de la spéculation théologique, l'esprit grec le fut également des grandes hérésies, avec toutes les chicanes qui en furent la cause ou la suite. Il y avait là un principe permanent de division et le fait que l'orthodoxie ne put jamais s'établir que par l'autorité ferme de l'Occident n'était pas pour y remédier. Même réparés, de si nombreux et si profonds conflits ne pouvaient que laisser du malaise.

A tous ces éléments séparatistes il manquait un centre de cohésion : la création de l'Empire byzantin vint à point le leur offrir. Par la force des choses, la nouvelle capitale était appelée à devenir le rendez-vous des évêques orientaux. On sait du reste que les empereurs de Constantinople manifestèrent de bonne heure la propension à mettre la main sur le gouvernement de l'Église. Ils y furent encouragés par la faiblesse d'un épiscopat que ses intérêts rendaient dociles aux impulsions de la cour. D'où cette tendance croissante au césaro-papisme que l'on a pu appeler le « mal byzantin ».

On le voit se manifester dès le premier jour. Autour de Constantin d'abord, puis de Constance, Eusèbe de Nicomédie constitue une faction intrigante qui accapare, au profit de l'arianisme, de concert avec les fonctionnaires impériaux, la direction des doctrines et des affaires ecclésiastiques. Quand l'empereur s'établit à Constantinople, ce furent les évêques de cette ville qui prirent ce rôle et supplantèrent peu à peu les vieux patriarcats. Dès la fin du IVe siècle, ils réclamaient le second rang dans l'Église comme pontifes de la « nouvelle Rome », en attendant de se dire « patriarches œcuméniques » et de se proclamer indépendants.

Grâce à ces deux causes convergentes, le « mal byzantin » ne fit que se développer. Successivement le monophysisme, les Trois-Chapitres, le monothélisme, le culte des images fournirent aux empereurs l'occasion de régler à leur guise les plus graves questions religieuses. Or, « généralement, quand les empereurs essaient d'établir leur suprématie dogmatique, ils trouvent toujours autour d'eux des évêques complaisants, empressés de souscrire à leur formulaire, et le patriarche de la ville impériale est au premier rang parmi ces courtisans. » J. Bousquet, *L'unité de l'Église et le schisme grec*, p. 97.

Il en résulta des ruptures plus ou moins longues, mais en tout cas très fréquentes, avec le centre de l'unité. On a compté que, depuis l'avènement de Constance (337) jusqu'au VIIe concile œcuménique (787), il y eut, entre Constantinople et Rome, deux cent trois années de rupture, soit « presque la moitié du temps ». Duchesne, *Églises séparées*, p. 164-165. Ce schisme endémique préparait le schisme définitif. Photius au IXe siècle et Michel Cérulaire au XIe en furent les ouvriers. Mais l'ambition de ces patriarches ne faisait que consommer l'œuvre des siècles antérieurs. Si l'Orient se détacha sous leur main du tronc catholique, c'est qu'il était depuis longtemps mûr pour la séparation.

Cette évolution particulariste, dont on suit si aisément les étapes au cours des siècles, porte en elle-même sa condamnation. Le moins qu'on puisse dire c'est que ceux qui ont pris la responsabilité de la scission ont aussi la charge de la justifier. Et leurs raisons, en bonne méthode, doivent être d'autant plus sérieuses que le fait est plus grave, d'autant plus certaines que les antécédents du schisme font peser sur eux de plus lourdes présomptions.

II. Positions doctrinales du schisme. — Auteurs de la rupture, Photius et Michel Cérulaire prirent les premiers à tâche de lui donner une base doctrinale.

Dans une encyclique aux patriarches orientaux, complétée par une lettre aux Bulgares (867), Photius accusait l'hétérodoxie des latins qu'il ramenait à une dizaine de points. Ces griefs furent repris et augmentés jusqu'au delà de la vingtaine, dans ses deux lettres à Pierre d'Antioche, par Michel Cérulaire (1054), qui les fit approuver par un synode de quatorze métropolitains orientaux. Ils ont été reproduits à peu de chose près par les patriarches byzantins du XIX^e^ siècle, notamment dans l'encyclique écrite par Anthime VII (1895) en réponse aux avances de Léon XIII. Dans l'intervalle, ils étaient recueillis par des manifestes officieux, tels que le traité *Sur les Francs*, que Cérulaire mit en circulation sous le nom de Photius, ou le célèbre *Pédalion*, imprimé en 1800, qu'on a pu appeler le « *Corpus Juris* des Grecs », Jugie, *Dict. apol.*, t. II, col. 379, et plus ou moins copieusement glosés par d'innombrables polémistes. Ces divers documents permettent de définir sans peine les positions adoptées par les fauteurs du schisme et fidèlement conservées par ses apologistes successifs.

A la surface on y voit s'étaler quantité de récriminations d'ordre liturgique ou disciplinaire qui sentent évidemment le parti pris. Les moindres divergences y sont transformées en autant de crimes irrémissibles.

Photius a donné le ton en reprochant aux latins le jeûne du samedi, l'usage du lait et du fromage pendant la première semaine du carême, le célibat des clercs, le fait de réserver aux seuls évêques le droit de conférer la confirmation. *Epist.*, I, 2, *P. G.*, t. CII, col. 605. Sur quoi ses partisans renchérissaient encore en se plaignant avec amertume que le chrême des latins fût préparé avec de l'eau de rivière, qu'un agneau fût immolé par eux le jour de Pâques avec le corps du Christ, que leurs clercs fussent rasés, qu'un diacre y pût être directement élevé à l'épiscopat. Nicolas I^er^, *Epist.*, CLII, *P. L.*, t. CXIX, col. 1155. « Étranges raisons — suivant le mot de Voltaire, *Essai sur les mœurs*, I, c. 31, reproduit par tous les apologistes — pour brouiller l'Occident et l'Orient! »

Michel Cérulaire ajoute à ce dossier les principaux articles suivants : manducation des azymes et des viandes étouffées, usage du lard chez les moines, autorisation de la viande le mercredi, du fromage et des œufs le vendredi, pratique d'une seule immersion baptismale, port d'un anneau par les évêques, etc. Le traité *Sur les Francs* dénonça des faits du même ordre : ils ont des crucifix dans leurs églises et s'agenouillent en y entrant; ils font le signe de la croix avec les cinq doigts de la main; leurs prêtres se revêtent d'ornements de soie; ils suppriment l'*Alleluia* pendant le carême et s'asseoient pendant les offices, etc. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. II, p. 26-28. Toutes pauvretés qui se répercutent indéfiniment, avec des variantes diverses, chez les controversistes orientaux et dont plusieurs ont trouvé place dans les pièces officielles émanées du patriarcat.

De ce fatras émergent quelques points d'ordre doctrinal. Ils se ramènent à des « innovations » dogmatiques dont les latins se seraient rendus coupables. Photius signalait déjà les deux plus graves : doctrine sur la procession du Saint-Esprit et insertion du *Filioque* dans le symbole; prétention des papes à la primauté. Au cours des âges d'autres s'y sont ajoutées, telles que la négation de l'épiclèse, la doctrine du purgatoire, des indulgences et de l'immaculée conception, la définition de la primauté et de l'infaillibilité pontificales. Les unes et les autres sont réunies dans l'encyclique du patriarche Anthime VII.

Il ne s'agit pas ici de discuter au fond ces divers griefs. De ceux qui concernent la discipline et la liturgie il suffit de dire que beaucoup ne reposent sur aucun fondement, que la plupart trahissent une rare volonté d'incompréhension, que tous ensemble sont sans aucune proportion avec la gravité de la rupture. Il est affligeant de penser que de pareilles misères aient pu être alléguées par des théologiens, sans autre profit possible, comme il arrive dans toutes les mauvaises querelles, que d'attiser les passions des simples incapables de les contrôler.

Les accusations d'ordre dogmatique sont pour la plupart à peine moins débiles quand on met en regard le déchirement de la famille chrétienne qu'elles devraient censément légitimer. En raison de la place qu'elles ont tenue dans la controverse, chacune sera examinée en détail aux articles respectifs. A les envisager dans leur ensemble, de la plupart beaucoup d'apologistes ont cru pouvoir dire qu'elles se ramènent à des questions de mots. A. Michel, *L'Orient et Rome*, p. 249-263; J. Bousquet, *op. cit.*, p. 373-379. Ce serait certainement le cas pour le purgatoire et les indulgences, probablement aussi pour la procession du Saint-Esprit et pour l'Immaculée Conception. D'autres, comme l'épiclèse et l'addition du *Filioque*, sont d'un ordre tel, par rapport à l'économie générale de la foi, que pas un chrétien sérieux ne voudrait admettre aujourd'hui qu'on en pût raisonnablement faire des *casus belli*. La seule qui présente une gravité objective est celle qui concerne le rôle du pape. Mais le moins qu'on puisse dire, avant tout examen de la cause, c'est qu'elle venait bien tard après que l'autorité pontificale s'était exercée pendant de longs siècles, même en Orient, sans provoquer aucune susceptibilité.

Au regard d'un juge impartial, il est difficile que ces prétendues « innovations » ne se révèlent pas de prime abord comme des prétextes imaginés après coup pour donner le change sur les motifs réels du schisme. Et l'on voit ici combien, du simple point de vue rationnel, est ingrate la position des Églises séparées, qui ne peuvent se légitimer qu'en attaquant l'Église mère. La polémique est leur seule ressource, avec toute sa faiblesse logique et son caractère nécessairement odieux. Celle des grecs schismatiques se distingue par une telle violence au service d'une telle petitesse qu'il n'est presque pas besoin d'autre preuve pour établir que les torts sont de leur côté.

Une idée cependant apparaît à la base de ces préventions, qui en explique l'origine sans en augmenter la valeur : celle d'une Église immuable d'où le moindre changement devrait être absolument exclu. Ce que les grecs reprochent à l'Église catholique, ce sont, en somme, ou bien des divergences purement disciplinaires, ou bien celles de ses doctrines et de ses institutions qui marquent un développement sur l'état des premiers siècles. Autant dire qu'ils se refusent à admettre la possibilité même d'un progrès.

L'orthodoxie orientale ne repose-t-elle d'ailleurs pas sur la prétention systématiquement affichée de s'en tenir à la tradition des sept premiers conciles œcuméniques ? Comme si ces conciles n'avaient pas eux-mêmes consacré bien des modifications aux formules de la foi et aux règles de la discipline pré-

existante! Comme si les nécessités vitales de l'Église et les impulsions de l'esprit Saint s'étaient subitement arrêtées en l'an de grâce 787! De sorte que, par toutes ses positions doctrinales et par l'état d'esprit dont elles procèdent, le schisme grec donne *a priori* l'impression paradoxale d'un membre qui se séparerait du corps pour en mieux conserver la vie et qui se plaindrait ensuite que celui-ci ait continué à se développer sans son concours.

III. Les Églises orientales et la loi d'unité. — Toutes les suspicions qu'autorise la genèse du schisme et la faiblesse notoire des raisons accumulées par ses défenseurs en vue de le justifier sont amplement confirmées par l'examen de ses résultats. « Aux fruits on reconnaît l'arbre, » enseignait le Christ, Matth., VII, 20 et XII, 34. Des chrétiens ne sauraient trouver mauvais qu'on leur applique ce critérium.

Non pas qu'il faille céder ici à la passion de la polémique et répondre par de semblables détractions à l'injustice dont les Orientaux n'arrivent pas à se départir à notre endroit. Quelques controversistes impatients ou des missionnaires trop zélés ont pu excéder à cet égard. Dans l'intérêt même de sa cause, l'apologiste devrait toujours unir aux scrupules de la justice les délicatesses de la charité et, si l'on ose dire, le parti pris de la bienveillance. L'Église catholique n'est-elle pas assez riche pour avoir la générosité de reconnaître aux Églises séparées de son sein les débris qu'elles peuvent conserver encore de son capital traditionnel ?

Sous le bénéfice de cette observation préalable, il suffit d'ouvrir en toute sérénité le grand livre de l'histoire pour y lire à chaque page la défaillance des Églises orientales sur les points les plus graves du programme chrétien. Ne fût-ce que pour la symétrie de la démonstration, le mieux semble être encore de reprendre ici, comme on l'a fait pour le catholicisme, le cadre des quatre notes classiques, qui permet d'envisager sous ses principaux aspects l'état actuel du schisme oriental.

De toutes les marques de la véritable Église, celle qui lui manque visiblement le plus est celle de l'unité. On lui a parfois reproché de n'avoir pas l'unité doctrinale, sous prétexte qu'il existe en Orient des nestoriens et des monophysites, qu'il existait en Russie de nombreuses sectes groupées sous le titre général de *Rascol*. Pour ne rien dire de ces dernières, qui n'étaient guère établies que sur des particularités liturgiques, il est certain, au contraire, que les vieilles Églises hérétiques issues de l'opposition aux conciles d'Éphèse et de Chalcédoine sont désavouées par l'Orient orthodoxe aussi bien que par le catholicisme occidental. On ne saurait demander compte à l'orthodoxie que des doctrines qu'elle professe, non des hérésies qu'elle condamne officiellement.

Avec plus de raison, J. de Maistre l'accusait, *Du pape*, l. IV, c. I-II, de s'être laissé entraîner par son antipathie contre l'Église catholique à certaines coquetteries à l'égard du protestantisme. De fait, le patriarche Cyrille Loukaris, qui occupa le siège de Constantinople non sans quelques interruptions entre 1601 et 1638, était gagné aux principes dogmatiques de la Réforme et publiait en 1629 une confession de foi tout imprégnée de calvinisme. Mais il faut tenir compte que cet acte lui valut de son vivant de graves oppositions et que, dès le lendemain de sa mort, il fut anathématisé par un synode solennel des évêques orientaux, tenu à Constantinople le 22 septembre 1638, Palmieri, *op. cit.*, t. I, p. 464-473, en attendant les synodes postérieurs de Jassy (1642) et de Jérusalem (1672), dont le dernier fut utilisé en France par les auteurs de *La perpétuité de la foi*.

Dans la suite, on peut bien signaler encore quelques infiltrations de la doctrine luthérienne en Russie, grâce à l'école de Théophane Prokopovitch (1681-1736), *ibid.*, p. 159-164, mais qui furent généralement éliminées par l'influence conservatrice de la théologie traditionnelle. Jusqu'ici l'Orient schismatique a su garder, avec la foi en une révélation surnaturelle, l'attachement fidèle à l'orthodoxie des premiers siècles, c'est-à-dire à l'essentiel du dogme chrétien.

La portée de ce fait est d'ailleurs bien amoindrie par là-même que cette conservation de la foi coïncide en Orient avec la plus complète stagnation intellectuelle. S'il est vrai que « la science, suivant l'expression de J. de Maistre, est une espèce d'acide qui dissout tous les métaux, excepté l'or, » cette loi réduit de beaucoup le mérite des Églises orientales : « le grand acide ne les a pas touchées, » *Du pape*, l. IV, c. II, édition de la Bonne Presse, p. 310-311.

Cette préservation ne pouvait pas toujours durer. « Nos langues et nos sciences les pénétreront, prophétisait le même auteur, *ibid.*, c. V, p. 325, et nous les verrons parcourir, avec un mouvement accéléré, toutes les phases de dissolution que le protestantisme calviniste et luthérien a déjà mises sous nos yeux... Et celle qui sera la première à donner ce grand et intéressant spectacle, c'est l'Église russe, parce qu'elle est la plus exposée au vent européen. » De fait, les historiens récents de l'ancienne Russie y signalent une poussée très sérieuse vers un christianisme sans dogmes, décalque du protestantisme libéral, représentée par des écrivains influents tels que Tolstoï, Rozanov et Merejkovsky. Palmieri, *op. cit.*, t. I, p. 89-93.

Or, symptôme beaucoup plus grave au regard du théologien, on ne voit pas quelle barrière pourrait normalement s'opposer à cette invasion. Avec son épiscopat sans tête, et qui ne peut même plus se réunir en concile, l' « orthodoxie » n'a pas d'autre ressource que de compter sur la vertu automatique des anciens formulaires. Il n'est pourtant pas besoin d'une grande psychologie pour comprendre que les seules définitions des sept conciles ne peuvent pas rester indéfiniment le dernier mot des intelligences croyantes, ni suffire par elles-mêmes à résoudre les problèmes nouveaux. Faute d'autorité officiellement reconnue, recourir au magistère officieux des théologiens serait avouer la carence de l'Église et s'exposer par surcroît aux plus dangereux mécomptes. C'est dire combien l'Orient schismatique apparaît mal armé en vue des luttes inévitables auxquelles tôt ou tard doit être exposée sa foi.

Si l'unité dogmatique du schisme n'est encore que menacée, son unité ecclésiastique est depuis longtemps compromise sans remède. Photius et ses successeurs avaient eu l'ambition de constituer à leur profit une sorte de catholicité qui ferait d'eux les chefs religieux de tout l'Orient. Mais le principe séparatiste qu'ils avaient invoqué contre Rome ne cessait pas d'agir à leurs dépens. Aux anciens patriarcats qui s'éloignaient de plus en plus du Phanar de nouveaux se sont progressivement ajoutés. Chacune des jeunes nationalités balkaniques, en même temps qu'elle affermissait son autonomie politique contre l'Empire ottoman, affirmait dans la même mesure son indépendance à l'égard du patriarche de Constantinople. Des métropoles autonomes présidaient au gouvernement des populations orthodoxes incorporées dans l'Empire austro-hongrois.

Au terme de cette évolution dissolvante, on pouvait compter avant la guerre quinze ou seize Églises indépendantes : soit les quatre anciens patriarcats de Constantinople, d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie; celui de Moscou constitué depuis 1589; les métropoles orientales de Chypre et du Sinaï, celles de Carlowitz, de Czernovicz, d'Harmannstadt et de

Bosnie-Herzégovine dans les frontières de l'Autriche impériale; les Églises nationales des États balkaniques successivement émancipés : Grèce, Roumanie, Serbie, Bulgarie, Monténégro. La guerre a unifié quelques-unes de ces circonscriptions au profit du royaume yougo-slave et de la grande Roumanie. En revanche, de nouvelles Églises sont en train de naître avec les républiques plus ou moins consistantes qui se partagent les débris de l'Empire des tsars. Au total, le « patriarche œcuménique » se trouve régner sur à peine deux millions de fidèles dispersés dans la Turquie d'Europe et d'Asie.

Loin de s'élever contre ce fait, l'orthodoxie l'a érigé en droit. Il est entendu que les Églises de son obédience sont « autocéphales ». Terme par lequel l'Orient aime s'opposer à la centralisation romaine, mais qui devient, en réalité, un aveu d'impuissance. Entre ces Églises, en effet, il n'existe et ne peut exister que des relations de courtoisie : ce qui les rend incapables d'une action concertée. Le patriarche de Constantinople n'a sur elles aucune juridiction. C'est ainsi qu'il n'a même pas pu faire adopter par la Russie l'excommunication par lui portée contre l'Église bulgare. Il ne reste à ces Églises d'autre unité que celle qui les relie toutes au Christ invisible. Quant aux intérêts communs, elles n'ont aucun autre moyen d'y pourvoir que les communications bénévoles, rendues naturellement fort précaires par les rivalités politiques et les habitudes séculaires d'isolement.

« Toutes ces Églises ayant perdu l'unité, il est devenu impossible, observait J. de Maistre, *op. cit.*, c. v, p. 319, de les réunir sous un nom commun et positif. » Impossibilité qui devient de jour en jour plus flagrante, à mesure de leur multiplication. Et le défaut d'une désignation convenable est ici le signe révélateur d'une réalité aussi douloureuse que certaine. Le schisme oriental ne signifie pas autre chose que la dislocation progressive et irrémédiable de l'antique chrétienté. Au point de vue religieux tout comme au point de vue historique, il est difficile de n'y pas voir une régression.

IV. Les Églises orientales et la loi de sainteté. — Parce qu'elle vise un fait tout extérieur, la discussion de l'unité avec les schismatiques orientaux peut être à la fois facile et sereine. Les faits parlent d'eux-mêmes et leur témoignage est de ceux qui peuvent être enregistrés sans acrimonie.

Il n'en est pas de même pour la sainteté, qui est la question délicate à tous égards. Comment la disputer à de vieilles Églises chrétiennes sans leur faire un cruel affront ? Et par quelles preuves espérerait-on les persuader de leur insuffisance ? Sans entrer dans le jugement intime des âmes qui n'appartient qu'à Dieu, il reste pourtant ces indices généraux qui permettent à l'observateur attentif de mesurer du dehors la valeur et, si l'on peut ainsi dire, le rendement religieux d'une collectivité. De même que l'application de ces critères extérieurs permet de reconnaître la sainteté de l'Église catholique, elle établit de la manière la plus objective l'infériorité, voire même la faillite, du schisme oriental sur ce point.

Sans doute les Églises orientales gardent, avec une foi profonde en la révélation évangélique, tous les principes de l'idéalisme chrétien. Pour le mettre en œuvre, elles conservent dans son intégrité le système traditionnel des institutions hiérarchiques et sacramentelles. Contre les exagérations de quelques *zelanti*, qui ne faisaient d'ailleurs par là que répondre à de semblables attaques venues des polémistes grecs, le Saint-Siège a toujours défendu la validité des ordinations chez les Orientaux et la légitimité de leurs liturgies. De ce chef, on peut et on doit proclamer la persistance régulière, en ces membres séparés, du courant surnaturel qui anime le corps.

A ces facteurs essentiels de sainteté s'en ajoutent d'accessoires qui ont également leur prix. Le christianisme oriental fait une large place au culte de la Vierge et des saints, si important pour le développement de la piété populaire. En particulier, la vénération des saintes icônes y est élevée au rang d'une tradition nationale. Pour les âmes plus généreuses, la vie monastique est une école d'ascétisme toujours ouverte à leur bonne volonté.

Il est d'ailleurs juste d'observer que ces divers éléments de vie chrétienne n'ont rien de spécifiquement oriental. Non seulement l'Église latine en offre tout autant, mais ils ne sont en eux-mêmes qu'un héritage du catholicisme primitif. Ce qui, en bonne logique, leur enlève toute valeur probante au profit du schisme qui s'est contenté de les retenir. Où le problème commence, c'est lorsqu'il s'agit de voir quel usage les Églises séparées ont fait ensuite de ce patrimoine familial et quel appoint personnel elles ont pu y apporter. En les jugeant à leur œuvre propre, il n'est que trop aisé de voir combien leur gestion se solde par un notable déficit.

Tous les voyageurs, même les plus exempts de préjugés confessionnels, ont décrit cette religiosité si caractéristique des Églises orientales, avec leur attachement aux vieux rites, leurs temples somptueux, leurs longues et majestueuses cérémonies. Mais tous ont relevé aussi que la foi du peuple, si elle fut assez forte pour susciter, à l'occasion, des martyrs, s'y accompagne de superstition et d'ignorance, que le formalisme rituel y a pris la place de la vie intérieure.

Au plus profane il est facile de constater l'absence de toute éducation chrétienne régulière, l'inexistence de la littérature mystique ou simplement pieuse. Le théologien est naturellement plus sensible à la rareté des saints héroïques, au ralentissement des dons surnaturels. Jusqu'à l'institution du Saint-Synode (1721), c'est à peine si l'Église russe a canonisé une quinzaine de ses membres; depuis lors, six seulement ont reçu l'honneur d'un culte universel. Il est vrai qu'il y a un plus grand nombre de saints à culte restreint et que la dévotion populaire s'attache sans autre garantie à quantité de personnages morts en odeur de sainteté. Mais de ces canonisations officielles ou spontanées la base est trop souvent fragile : la conservation miraculeuse du corps y joue un rôle prépondérant. Il est notoire qu'en Orient le renom de sainteté s'obtient à peu de frais.

Encore est-il que, si on peut discuter la qualité du mysticisme oriental, on n'en saurait méconnaître la réalité. Pourquoi faut-il qu'on ne puisse y retrouver la même vitalité relative de la sève chrétienne dans l'ordre des œuvres et institutions sociales ? L'activité du corps ecclésiastique s'y épuise en exercices cultuels, celle des fidèles en pratiques dévotieuses. En vain y chercherait-on rien qui ressemble à ces grands foyers d'enseignement, d'assistance ou d'apostolat qui font la principale force du catholicisme.

Le clergé, qui doit être partout le meilleur produit d'une Église et l'élément dirigeant de son action, est ici particulièrement au-dessous des exigences de son état.

Très recherchées pour les honneurs et les profits qu'elles confèrent, les hautes fonctions ecclésiastiques y sont l'objet de compétitions et d'intrigues qu'il n'est pas rare de voir tourner au scandale. Au contraire, le bas clergé, recruté dans la classe populaire, reste méprisé comme elle. Grossier, cupide, ignorant, il borne son ministère à l'accomplissement des rites sacramentels. Les charges de famille auxquelles il

doit faire face lui enlèvent toute possibilité de zèle et d'apostolat. Des sociétés libres de prédication ont dû se fonder pour répandre la connaissance de l'Évangile, et les prêtres n'y sont pas nombreux. En Russie, les popes forment une caste, dont les membres obligatoirement mariés se voient fermer par là-même l'accès des grands bénéfices. Aussi la révolution a-t-elle trouvé parmi eux d'ardents défenseurs. Chez les moines, la pratique du célibat n'entraîne pas d'autres conséquences qu'une paresse légendaire et, pour l'élite d'entre eux, l'ambition des honneurs. Les uns et les autres ont perdu le sens de la culture intellectuelle. A de rares exceptions près, seuls quelques laïques s'intéressent à la science sacrée et c'est parmi eux qu'il fallut plus d'une fois chercher les professeurs de théologie.

Cet affaissement avéré de la vie religieuse et de la dignité ecclésiastique a sa cause dans le fait que, par la logique historique du schisme, les Églises séparées sont toutes devenues des organismes d'État. Il est vrai que les princes modernes ont perdu l'habitude byzantine d'intervenir dans les controverses spéculatives, qui d'ailleurs n'existent guère; mais ils ont gardé celle d'assurer l'administration de l'Église, le recrutement de ses chefs et le contrôle de leur gouvernement. Dans l'ancienne Russie, tout dépendait du Saint-Synode, auquel présidait un procureur laïque du tsar. « On nous dit, écrivait Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, p. 73, que l'empereur de Russie est un fils de l'Église. C'est ce qu'il devrait être comme chef d'un État chrétien. Mais, pour qu'il le soit effectivement, il faut que l'Église exerce une autorité sur lui, qu'elle ait un pouvoir indépendant et supérieur à celui de l'État. Avec la meilleure volonté du monde, le monarque séculier ne saurait être véritablement le fils d'une Église dont il est en même temps le chef et qu'il gouverne par ses employés. »

Le Saint-Synode a sombré avec tout l'ancien régime, sans que peut-être l'Église russe ait pour autant pu reprendre sa pleine liberté. Des Églises dissidentes sont suscitées par les Soviets et l'on aimerait être sûr que l'Église patriarcale restaurée trouvera dans cette formidable secousse un principe de régénération. En attendant les résultats de l'épreuve, on ne peut que recueillir le bilan d'une expérience plusieurs fois séculaire.

« Nous avons en Orient une Église qui prie, constatait le même Soloviev, *op. cit.*, p. 5; mais où est chez nous l'Église qui agit, qui s'affirme comme une force spirituelle absolument indépendante des puissances terrestres ? » Et l'auteur de citer à l'appui de son jugement, *ibid.*, p. 48, 49, 56, le verdict du slavophile Aksakov : « Notre Église, du côté de son gouvernement, apparaît comme une espèce de bureau ou de chancellerie colossale, qui applique à l'office de paître le troupeau du Christ tous les procédés du bureaucratisme allemand... En apparence, on n'a fait qu'introduire l'ordre nécessaire dans l'Église; c'est son âme qu'on lui enleva... S'il faut en croire ses défenseurs, notre Église est un troupeau vaste mais infidèle, dont le pasteur est la police, qui, par la force, à coups de fouet, fait entrer dans le bercail les brebis égarées. » Tout cela n'est-il pas suffisant pour mettre en relief ce que le même témoin appelle justement, *ibid.*, p. 44, « l'impuissance morale de cette Église établie, qui est trop complaisante à l'égard des pouvoirs terrestres pour être respectée et trop implacable envers les âmes pour être aimée? »

Ces traits sévères adressés à un organisme aujourd'hui déchu n'appartiennent pas seulement à l'histoire d'un passé tout récent. Ils peuvent servir à caractériser dans une large mesure l'état des autres Églises schismatiques, toutes organisées suivant le même modèle et administrées suivant le même esprit.

Si les « brebis égarées » y semblent moins nombreuses ou moins revêches, ce qui laisse moins de place à la contrainte policière, le corps ecclésiastique n'y est partout qu'un groupe de fonctionnaires préposés au service public du culte, nécessairement soumis aux fluctuations de la politique et privés de toute indépendance. Le haut clergé est à la merci du gouvernement, qui en fait choisir les membres par un corps électoral à sa discrétion et les dépose avec la même facilité. Il n'est pas rare de voir les évêques, y compris les patriarches, changer avec les régimes ou les ministères successifs. Naturellement leur influence s'ajoute à celle des autorités locales pour maintenir le bas clergé dans la ligne de la politique officielle. Situation dont l'anomalie devient un véritable scandale dans des cas comme celui de Constantinople, où le patriarcat fut toujours un instrument aux mains du Grand Turc.

Il suffirait d'une pareille tare pour montrer combien les Églises orientales séparées sont loin d'être cette pure Église de Dieu qu'a voulu réaliser le Christ. Comment se dissimuler, du reste, que là est le vice constitutionnel qui explique la faiblesse partout constatée de leur action spirituelle et interdit d'en espérer le relèvement?

V. Les Églises orientales et la loi d'universalité. — Du seul chef de son incontestable émiettement le schisme oriental est en mauvaise posture pour s'ériger avec quelque vraisemblance en Église universelle. Car les diverses Églises autocéphales dont il se compose sont, en réalité, autant d'unités distinctes qui n'ont entre elles aucun lien commun. Tout au plus leur ensemble pourrait-il, s'il y avait lieu, former une sorte de catholicité idéale; mais chacune reste limitée par le périmètre plus ou moins étroit de ses frontières propres, sans que la communauté de foi qui les unit puisse donner l'illusion qu'on se trouve en présence d'un seul corps.

Encore cette limitation matérielle de leur domaine est-elle peu de chose à côté de la limitation formelle qui en est la source. « Les Églises orthodoxes doivent à leur origine d'être essentiellement et exclusivement nationales. Cela veut dire qu'elles ont été constituées pour servir de cadre religieux aux fidèles d'une seule nation, pour s'adapter aux usages de cette nation, pour en consacrer et bénir les institutions civiles, pour en servir les intérêts politiques. De pareilles Églises excluent l'idée de *catholicité*, puisqu'elles ne sont pas faites pour les étrangers, puisqu'elles sont hostiles aux étrangers dans la mesure même où ceux-ci sont hostiles à la nation, ethnologiquement et politiquement. » J. Bousquet, *op. cit.*, p. 316. Pour se rendre compte à quel point est profond ce caractère, il suffit d'observer le synchronisme qui unit la naissance, le développement et les vicissitudes de ces Églises, tout autant que leur langue liturgique ou leur organisation administrative, à celles de la race dont elles font partie.

Peut-on imaginer cependant un esprit plus contraire à celui du christianisme? Aussi bien l'Église de Constantinople elle-même estimait-elle devoir le flétrir au moment de la scission bulgare, qu'elle dénonçait comme un schisme intolérable. Tout en reconnaissant sous le coup de l'évidence que les antiques sièges patriarcaux de langue grecque sont « depuis leur établissement des Églises locales », par une distinction subtile on ne veut point admettre qu'ils soient des « Églises nationales ». De même, « les expressions Église de Grèce, de Russie, de Serbie, de Valachie et de Moldavie, ou par abus Église hellénique, russe, serbe, etc., désignent des Églises indépendantes, établies dans des États indépendants, qui ont pour limites fixes les bornes mêmes de l'État, hors desquelles elles

ne peuvent exercer aucune autorité ecclésiastique »; mais « elles n'ont pas forcément un troupeau composé de fidèles de la même race et de la même langue. » Rapport officiel fait au synode de Constantinople, septembre 1872, dans Mansi-Petit, *Conc.*, t. XLV, col. 476-478. En conséquence, condamnation est portée contre « le *phylétisme*, c'est-à-dire les distinctions de races, les querelles, l'émulation et les divisions nationales dans l'Église de Jésus-Christ. » Définition du synode, *ibid.*, col. 534.

Sagesse tardive autant qu'impuissante, mais, au demeurant, méritoire, sinon désintéressée. N'est-ce pas pour l'apologiste un spectacle du plus haut intérêt que de voir les auteurs responsables du schisme désavouer, en la personne de leurs lointains représentants, le principe même de leur rupture aussitôt qu'il se retourne contre eux ?

Il est inévitable cependant que le tout participe au caractère de ses éléments constitutifs, c'est-à-dire que l'ensemble du schisme oriental, même si on lui donne par la pensée une sorte d'unité factice, reste aussi nécessairement national que les Églises particulières dont il est composé.

Au premier abord il peut en imposer par l'ampleur de son étendue géographique et le nombre relativement considérable de ses fidèles. Mais, à voir les choses de près, sur ces 120 ou 140 millions de schismatiques, près de 100 appartenaient à la masse compacte de l'Empire russe, soit à l'Église la plus étatisée et nationalisée qui pût être. En regard de ce bloc, les autres Églises patriarcales n'étaient qu'une infime poussière. De ce chef, l'extension du schisme est un fait sans portée religieuse, parce que tout entière subordonnée à celle de la puissance moscovite.

Cette illusion de catholicité une fois réduite à ses justes proportions, il reste que, dans l'ensemble du monde, le schisme coïncide avec les deux races grecque et slave. Et cela non seulement en ce sens que c'est parmi elles qu'il est né et qu'il s'est exclusivement développé, mais que, dans sa nature même, il est par définition une forme de leur psychologie et un élément de leur politique. A l'historien ainsi qu'au théologien il apparaît comme un phénomène localisé, un produit spécifique du particularisme oriental.

Rien n'est plus facile que de faire la contre-épreuve. De même qu'un Grec ou un Russe, un Serbe, un Bulgare ou un Roumain imaginent difficilement qu'on puisse ne pas être « orthodoxe » quand on appartient à leur nation, on ne voit guère comment un étranger pourrait se convertir à l' « orthodoxie » sans adhérer à l'une ou l'autre des nationalités qui s'en réclament.

C'est tellement vrai que les Églises schismatiques, au cours de leur histoire déjà longue, eurent à peine quelques velléités d'apostolat. Actives à débaucher les parties de leur peuple restées ou redevenues catholiques, elles ont à peu près entièrement négligé les infidèles. Tout au plus la Russie avait-elle quelques missions sur les extrêmes confins de son vaste empire asiatique. Encore n'ont-elles pas obtenu beaucoup de résultats. Au Japon, il existe depuis le milieu du XIX^e^ siècle une communauté « orthodoxe », qui groupe aujourd'hui dans les trente mille fidèles; mais ailleurs rien, car les « orthodoxes » du Nord de l'Amérique sont de simples émigrés occidentaux.

Au point de vue religieux, le contraste est pénible de cette inaction et de cette stérilité avec le prosélytisme dont fit preuve l'ancien Orient catholique. Bousquet, *op. cit.*, p. 348-350. Mais, au point de vue apologétique, rien ne saurait mieux juger le schisme, soit en lui-même, soit par rapport à la marche conquérante de la grande Église, que de le voir, en droit comme en fait, condamné au piétinement. « Elles sont stériles, écrit de ces Églises J. de Maistre, *Du pape*, l. IV, c. v, p. 324, et rien n'est plus juste : elles ont rejeté l'époux. »

Du moins gardaient-elles jusqu'à présent l'idéal de l'antique catholicité. Il semble qu'elles soient en train de le perdre, puisque certaines adoptent une version du symbole dans laquelle la vénérable formule du IV^e^ siècle est transformée en celle-ci : « Je crois en l'Église, une sainte, *conciliaire* et apostolique. » M. d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia*, t. II, p. 67. Alors même qu'elle ne fût pas le résultat d'un système, cette substitution aurait la valeur d'un symbole pour montrer à quel point s'est affaiblie dans les Églises orientales séparées la notion de l'Église universelle. Il est souverainement révélateur et malheureusement trop logique, après avoir sacrifié la chose, qu'elles en arrivent à laisser tomber le mot qui la rappelait.

VI. Les Églises orientales et la loi d'apostolicité. — Il faut rendre aux Églises orientales cette justice qu'elles affirment très haut le principe de la continuité nécessaire avec l'Église apostolique, au point même de s'en faire une arme contre l'Église romaine. Utilisation tendancieuse qui suffirait à montrer combien cette prémisse commune doit recéler d'équivoques. Ce n'est pas une raison pour ne pas reconnaître aux schismatiques le mérite de se référer volontairement au type régulateur d'une Église traditionnelle. D'accord sur le droit, il n'y a donc plus qu'à discuter le fait. Or, même sur ce terrain d'élection, il n'est pas impossible d'établir, au prix de quelques éclaircissements, que le schisme est encore en défaut.

Sa méthode consiste à faire passer avant tout l'apostolicité doctrinale. Il s'en attribue la possession invariable au nom de sa fidélité aux sept conciles et s'en autorise pour dénoncer comme des hérésies les « innovations » latines. La réponse adéquate à cette prétention ne peut être fournie que par une enquête approfondie sur les points de controverse, en vue de montrer de quel côté se trouve la véritable tradition. Tout ce que l'on peut dire ici, c'est que, d'une manière générale, le canon d'orthodoxie adopté par le schisme à des fins surtout polémiques apparaît fragile de toutes parts.

On aimerait tout d'abord savoir pourquoi la doctrine apostolique se trouve dans les sept premiers conciles, et dans ceux-là seulement. Voilà sans nul doute une norme que les apôtres n'ont pas posée. Elle ne l'est pas davantage par les conciles dont le schisme se prévaut. D'où il suit que tout l'édifice doctrinal qu'elle soutient est légitimement suspect d'être aussi arbitraire qu'elle-même. Cet argument *ad hominem* ne laisse pas d'être topique à l'adresse d'Églises qui s'arrogent le monopole de la tradition et reprochent si aigrement au catholicisme d'y manquer.

Il suffit, au demeurant, d'examiner tant soit peu les conciles invoqués pour se rendre compte qu'ils représentent un tout autre type d'apostolicité que celui que le schisme voudrait abriter sous leur nom. Jamais sans doute l'Église n'eut rien tant à cœur que de se tenir à la tradition des Pères et les conciles en question rentrent, à n'en pas douter, dans cette règle. Qui ne sait pourtant que, les premiers, ils ont donné l'exemple d'incorporer à la foi chrétienne des éléments nouveaux, tels que les notions de nature et de personne ou, mieux encore, les termes techniques de consubstantiel pour préciser le dogme trinitaire et d'union hypostatique pour exprimer le mystère de l'Incarnation ? Toutes expressions qui correspondent assurément à la tradition ancienne, mais qui non moins sûrement la dépassent à bien des égards. C'est dire que le seul concept d'apostolicité qu'autorise, qu'impose même la pratique des sept conciles n'a rien d'une conservation purement passive, mais qu'il implique une part de développement.

De ce fait indéniable se dégage une conclusion obvie : si la tradition apostolique dont témoigne l'Église des huit premiers siècles et qui préside à ses plus importantes définitions se révèle chose vivante et souple, pourquoi n'en serait-il pas de même dans la suite ? En acceptant, bon gré, mal gré, la loi de développement dogmatique pour les sept premiers conciles, les schismatiques sont mal venus à vouloir l'arrêter aussitôt après. Il n'y a pas plus loin de la doctrine catholique actuelle sur la primauté pontificale, l'Immaculée Conception ou le purgatoire à la foi des origines que des formulaires de Chalcédoine et de Nicée à l'enseignement plus simple des Apôtres ou de leurs successeurs immédiats. Et quand on admet que l'Église du IVe siècle a pu retoucher l'antique symbole baptismal, c'est une bien chétive querelle, compliquée d'une grosse inconséquence, que de reprocher à celle du VIIIe siècle d'y avoir introduit le *Filioque*.

L'apostolicité statique dont le schisme se fait un rempart étant une fiction qui ne résiste pas au choc des réalités, le problème qui se pose à tous les chrétiens est donc, non pas d'ergoter sur le fait inévitable du mouvement dans les institutions et les idées, mais de discerner celui qui est un développement légitime de celui qui serait une corruption. Car si l'Église latine, au regard des grecs schismatiques, a évolué vers une sorte d'impérialisme spirituel dont Rome est le centre, l'Église grecque évoluait de son côté vers le fixisme dogmatique, le formalisme rituel et surtout vers un particularisme ecclésiastique qui l'a mise aux mains de l'État. De ces deux évolutions inverses, il s'agit d'apprécier la valeur. Et c'est ici, pour clore le débat pendant autour de l'apostolicité doctrinale, que l'apostolicité hiérarchique, sans préjudice d'ailleurs pour les expertises ultérieures de la théologie sur les points contestés, intervient à bon droit comme premier élément de garantie.

Toutes les poussières accumulées par la polémique n'empêchent pas que, pour l'observateur sans parti pris, les prétendues « innovations » de l'Église romaine soient largement couvertes *a priori* par la continuité de ses pasteurs, dont la chaîne ininterrompue la rattache à l'Église des Apôtres. Les Églises orientales ne peuvent en dire autant.

Non pas qu'il soit loisible de leur refuser l'apostolicité matérielle, puisqu'elles détiennent aujourd'hui les grands sièges historiques d'Antioche et d'Alexandrie, d'Éphèse et de Jérusalem. Mais, dans l'intervalle, une solution de continuité est intervenue par le fait du schisme. Ces Églises restaient apostoliques tant que la communion régulière avec le reste de la chrétienté les reliait au corps de l'Église. Or la rupture de ce lien a été commencée par Photius, consommée par Michel Cérulaire, et depuis lors le contact ne s'est plus rétabli.

En se solidarisant avec la révolte des patriarches byzantins, rien ne peut faire que les Églises orientales ne se soient donné figure de dissidentes et que leurs chefs n'aient perdu le droit de prétendre à la mission légitime que l'Église seule peut conférer à ses pasteurs. Un vassal qui a rompu avec son suzerain, un général qui fait bande à part n'ont plus qualité pour se dire les représentants de l'armée ou du royaume qui furent les leurs, et pas davantage les partisans qu'ils ont pu entraîner dans leur scission, ni leurs héritiers plus ou moins lointains. Il faut en dire autant des Églises orientales séparées, que leur schisme a jetées hors de l'Église apostolique.

De ce chef, le seul nom qui leur convient désormais est celui d' « Églises photiennes », que leur appliquait avec raison J. de Maistre. Et il sera toujours vrai d'ajouter avec lui « que toute religion qui porte le nom d'un homme ou d'un peuple est nécessairement fausse. » *Du pape*, l. IV, c. IV, p. 314-317. Ou encore, pour reprendre le célèbre argument de Tertullien : « Qu'elles produisent leurs origines; qu'elles déroulent la liste de leurs évêques, rattachée par voie de succession à l'anneau initial de telle sorte que le premier d'entre eux ait eu pour ancêtre et prédécesseur l'un des Apôtres ou des hommes apostoliques, mais en communion avec les Apôtres. » *De præscr.*, 32, *P. L.*, t. II, col. 52-53. Que la discontinuité se place au commencement, comme pour les hérétiques visés par Tertullien, ou, comme dans le cas du schisme oriental, au milieu de la série, le résultat est le même : elle compromet irrémédiablement l'apostolicité.

Il s'ensuit évidemment qu'une légitime présomption d'infidélité doctrinale plane dès lors sur des Églises qui doivent leur origine à une scission jamais désavouée. J. de Maistre a marqué en traits cruels l'analogie foncière de leur situation avec celle du protestantisme. « C'est une vérité fondamentale, dans toutes les questions de religion, que toute Église qui n'est pas catholique est protestante... Toute la différence ne tient qu'aux mots... Photius *protesta*, comme l'ont fait depuis les Églises du XVIe siècle, de manière qu'il n'y a entre toutes les Églises dissidentes d'autres différences que celles qui résultent du nombre des dogmes en litige. Quant au principe, il est le même : c'est une insurrection contre l'Église mère qu'on accuse d'erreur ou d'usurpation. » *Du pape*, l. IV, c. I et IV, p. 306, 316.

Tant que néanmoins le « principe » est arrêté dans ses conséquences, les Églises orientales séparées donnent plutôt l'impression d'un catholicisme, mais catholicisme inerte et sans vie. Ce qui est une autre manière de faire apparaître leur faillite. « Le schisme grec, étranger à tout mouvement réel, n'est autre chose, comme l'a dit Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, 1844, 2e conférence, t. II, p. 59, que la doctrine catholique à l'état de pétrification. » « Cadavres gelés, écrivait plus durement J. de Maistre, *op. cit.*, c. II, p. 310, dont le froid a conservé les formes. »

Est-il étonnant qu'elles ne manifestent, dans tous les domaines de l'ordre spirituel, qu'une activité ralentie ? Leur émiettement, leur dépendance du pouvoir civil, leur pauvreté de vie chrétienne et d'apostolat sont des signes évidents de décadence actuelle et de terribles menaces pour l'avenir. A tous les chrétiens sincères qu'elles retiennent malgré tout dans leur sein on peut donc répéter les paroles touchantes que saint Augustin adressait aux donatistes de son temps :

« Personne ne donne de bons fruits, s'il est détaché de la vigne... Vous savez ce qu'est l'Église catholique et le sarment coupé du cep. Que ceux qui sont prudents parmi vous viennent reprendre la vie qui sort de la racine... Venez, frères, si vous voulez vous rattacher à la vigne. Nous souffrons de vous voir séparés et gisant à terre. Comptez les pontifes établis sur le siège de Pierre et voyez comment dans cette série ils se succèdent l'un à l'autre. Là est la pierre que ne vaincra pas la superbe des portes infernales.

« ... C'est l'Église elle-même qui vous parle maintenant en toute paix et vous dit : O mes enfants, que vous plaignez-vous de votre mère ? Je veux savoir de vous pourquoi vous m'avez abandonnée. Vous accusez vos frères et j'en suis toute meurtrie. Lorsque les païens me persécutaient, j'ai eu beaucoup à souffrir. Plusieurs m'ont délaissée; mais ils l'ont fait sous le coup de la crainte. Quant à vous, personne ne vous a forcés de vous révolter ainsi contre moi... Vous tous qui voulez la paix, voyez maintenant où est la vérité. » *Psalm. cont. partem Donati*, *P. L.*, t. XLIII, col. 30, 31.

Malheureusement les donatistes fermèrent leurs oreilles à la voix de saint Augustin et préférèrent s'obstiner dans un schisme sans gloire comme sans

issue. Les pontifes romains ne cessent d'inviter les Églises orientales à réparer la funeste erreur du schisme et à renouer avec le corps catholique l'antique union qui peut seule leur rendre physionomie d'Église chrétienne. Combien de temps encore resteront-elles sourdes à cet appel ?

Sur la position des Églises orientales séparées, on peut consulter : 1. du côté « orthodoxe », Macaire (Boulgakov) *Introduction à la théologie orthodoxe* et *Théologie dogmatique orthodoxe*, trad. fr., Paris, 1857-1859; W. Guettée (prêtre catholique passé au schisme), *Exposition de la doctrine de l'Église catholique orthodoxe*, Paris, 1884; — 2. du côté catholique, Placide de Meester, *Études sur la théologie orthodoxe*. Première série, Maredsous, 1911; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I-II : *Prolegomena*, Florence, 1911-1913.

La discussion apologétique et théologique du schisme a été faite à plusieurs reprises et à divers points de vue. Parmi les publications récentes, les plus utiles restent : J. de Maistre, *Du pape;* J. G. Pitzipios, *L'Église orientale*, Rome, 1855; P. Michel, *L'Orient et Rome*, Paris, 1895; L. Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1896 (à l'occasion de l'encyclique opposée à Léon XIII par le patriarche Anthime VII); Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, 2e édit., Paris, 1906; J. Bousquet, *L'unité de l'Église et le schisme grec*, Paris, 1913; A. Palmieri, *La Chiesa russa*, Florence, 1908; M. Jugie, art. *Grecque* (Église), dans *Dict. apolog. de la foi cathol.*, t. II, col. 344-396.

J. Rivière.

« ÉGOÏSME SACRÉ ». — On s'est servi de cette expression pour désigner un amour exclusif et déréglé de la patrie. Sans doute, pour le citoyen comme pour l'individu, il est légitime de s'aimer ou d'aimer son pays en tout premier lieu, et il est des cas où ce ne serait pas seulement naïveté sotte, où ce serait faute et trahison d'en agir d'une autre façon. Mais il n'y a pas que le *Syllabus* à condamner le principe absolu de non-intervention ou la légitimation, l'éloge du crime commis pour l'amour de la patrie (prop. 62, 64). La morale chrétienne et même la simple morale rationnelle ne tiennent pas un langage différent. Non, s'agît-il de la patrie, la fin ne justifie pas les moyens. Que vient-on nous faire de la nation une idole menteuse et odieuse à laquelle tout doive être immolé, tout jusqu'à la conscience elle-même, jusqu'au droit naturel! Point de France ni d'Allemagne qui soit « au-dessus de tout », en ce sens évidemment condamnable. L'égoïsme, principalement un égoïsme aussi monstrueux, ne saurait être « sacré ».

J. Bricout.

ÉGYPTIENS (Religion des). — I. Généralités. II. Histoire de la religion. III. Les croyances. IV. Le christianisme doit-il quelque chose à la religion égyptienne ?

I. Généralités. — 1° *Notions géographiques.* — De toute antiquité l'on regardait la première cataracte, non loin d'Éléphantine et de Philæ, comme la limite sud de l'Égypte et comme la frontière entre ce pays et la Nubie. De là vers le nord, entre le plateau saharien du désert lybique et les falaises calcaires du désert arabique, se déroule l'étroite vallée du Nil, qui constitue la Haute et la Moyenne-Égypte, puis qui s'étale en éventail dans la Basse-Égypte et son Delta. Cette ride profonde qu'à l'époque quaternaire se creusa le Nil entre deux déserts, complétée par les épais limons du Delta, voilà toute l'Égypte. Pour le redire une fois de plus avec Hérodote, l'Égypte est bien « un don du Nil ».

2° *Ethnographie.* — « Après avoir été l'objet de discussions sans nombre, l'origine de la race égyptienne est aujourd'hui généralement cherchée en Égypte même, déclare un ethnologue des plus qualifiés, M. Pittard; les Égyptiens seraient les « autochtones » de la vallée du Nil. Cependant il faut ajouter que plusieurs savants et non des moindres (de Morgan, Amélineau, Schweinfurth) regardent encore les territoires asiatiques comme le lieu d'origine des populations égyptiennes. L'accord est loin d'être fait quant au lieu de naissance de cette race. » E. Pittard, *Les races et l'histoire*, Paris, 1924, p. 506 et 522.

Mais comme il est facile de s'en rendre compte, ces différentes opinions ne sont pas en opposition radicale, car la prétendue « autochtonie » des Égyptiens ne présume rien de leur origine primitive. D'autre part il est incontestable, et d'ailleurs admis de tous, qu'à ce fonds de population indigène vinrent, à des reprises diverses et dès les époques les plus anciennes, se mêler des éléments sémites descendus de l'Asie. Une longue succession de vagues humaines semble avoir déferlé sur l'Afrique à plusieurs reprises, en partant du couloir égyptien comme point de dispersion. Un singulier mélange de races et de sang a dû se produire, qui cependant a toujours fini par s'assimiler au type local régi par le climat et les conditions de vie.

3° *Indications historiques et chronologiques.* — L'histoire de la religion égyptienne suit de très près l'histoire politique. Or celle-ci s'étend sur une immense période de trois millénaires et plus.

Nous ne possédons de dates certaines ou à peu près certaines qu'à partir de la XVIIIe dynastie, vers 1580. La datation des temps antérieurs varie suivant le système chronologique auquel on se rallie. Autrefois prévalait la « chronologie longue » de Flinders Petrie, qui faisait remonter les origines du premier royaume jusqu'au 5e millénaire avant J.-C. On se rallie plus généralement aujourd'hui à la « chronologie courte » (Ed. Meyer, R. Dussaud, Drioton), qui réduit la durée totale du royaume égyptien d'un millier d'années environ. A la période préhistorique, les populations de l'Égypte connurent les différentes étapes de l'Age de pierre. Leur outillage paléolithique était à peu près semblable à celui de l'Europe; l'outillage néolithique est remarquable par sa perfection et son fini. L'Age du cuivre a dû commencer en Égypte plus tôt qu'en Europe; l'usage du silex s'y est néanmoins perpétué longtemps après l'invention de la métallurgie. Les premiers essais pour utiliser le fer apparaissent, au milieu des silex, du cuivre et du bronze, vers la Ve dynastie; certains auteurs pensent que les outils de silex ont pu se maintenir jusqu'à la XIIe.

Dans les fouilles, la couche la plus ancienne des trouvailles remonte « pour le moins très avant dans le 5e millénaire », au jugement d'Ed. Meyer. Dès ce moment il n'y a déjà plus de tribus ni de clans proprement dits. L'Égypte est déjà divisée en unités administratives ou nomes, issues sans doute elles-mêmes des cultes locaux. L'unification ne se fit pas d'un seul coup. Ces nomes se montrent d'abord groupés en deux royaumes : celui de la Haute-Égypte, moins civilisé, avec Hiéraconpolis pour capitale; celui de la Basse-Égypte, sensiblement plus avancé, dont la capitale était Bouto. Ce sont les astronomes de la Basse-Égypte qui établirent le calendrier, vers 4241 avant J.-C., en observant le lever héliaque de Sirius. L'unification s'accomplit vers 3315, quand Ménès, roi de la Haute-Égypte, conquit le Delta et établit sa capitale à Memphis : c'est l'époque *thinite*. Cette capitale ne fut adoptée par ses successeurs qu'à partir de la IIIe dynastie; alors commence l'*Ancien Empire* (2900 à 2200 en arrondissant les chiffres avec M. R. Dussaud; IIIe à Xe dynasties). Au temps du *Moyen Empire*, la capitale fut Thèbes (2200 à 1580; XIe à XVIIe dynasties). Le *Nouvel Empire* (1580-661; XVIIIe à XXVe dynasties) maintint le centre de gravité à Thèbes. Enfin l'histoire de l'Égypte se clôt par la période *saïte*, où la capitale se transporte de nouveau dans le Delta, à Saïs. Après la bataille d'Actium (31 avant J.-C.), Octave réduit l'Égypte en province romaine.

4° *Sources.* — Il y a cent ans, tout ce que l'on connaissait de l'histoire et de la religion égyptiennes se réduisait aux données de l'Ancien Testament, d'Hérodote, de Plutarque, de quelques auteurs secondaires, et aux fragments de Manéthon recueillis par Josèphe, l'Africain et Eusèbe.

En 1809, les savants français de l'expédition d'Égypte commencèrent à publier la fameuse *Description de l'Égypte*, qui contenait entre autres la « pierre de Rosette » avec son inscription trilingue. C'est en travaillant sur ce texte que le jeune J.-Fr. Champollion, un savant français encore, découvrit la clé des hiéroglyphes. De nombreuses fouilles depuis lors se sont poursuivies; elles ont mis à jour une énorme quantité de textes épigraphiques ou sur papyrus, des dessins, des peintures, des sculptures, des objets de toute espèce. Cette masse de documents contient d'abondants et précieux renseignements sur la religion des anciens Égyptiens.

II. La religion égyptienne. — Plus s'amoncellent les matériaux sur la religion de l'ancienne Égypte, plus il devient difficile d'en faire l'exposé. Ce qui semblait simple tout d'abord apparaît maintenant singulièrement complexe.

Nous distinguerons deux grandes périodes : la période primitive et la période historique. Dans celle-ci à son tour il semble qu'on puisse démêler quatre époques assez nettement distinctes dans lesquelles dominèrent successivement les cultes d'Horus, de Râ, d'Amon, puis la zoolâtrie.

1° *Les origines.* — Dès les origines les croyances religieuses des Égyptiens se montrent multiples et très variées; jamais elles n'arriveront à fusionner au point de constituer une unité harmonieuse ou simplement exempte de contradictions.

Naturellement, ici comme pour les autres peuples anciens, il faut renoncer à vouloir saisir le lien des croyances telles que nous les connaissons avec celles d'une humanité primitive et avec une révélation première. Trop de siècles ont déjà coulé dans l'intervalle, trop de mouvements de peuples se sont produits, trop d'événements cosmiques et sociaux.

Un premier fait à constater est la foi des anciens Égyptiens en une divinité suprême. « La croyance à un souverain de l'univers, Rê, remonte à la plus haute antiquité; preuve en sont les textes des pyramides et beaucoup de noms anciens; néanmoins il n'a jamais eu de culte nulle part (sauf sous sa forme locale d'Aloum-Rê), avant d'être élevé au rang de dieu de l'empire, sous la V^e^ dynastie. » Ed. Meyer, *Hist. de l'antiquité*, trad. A. Moret, t. II, Paris, 1914, p. 101. Ce dieu a-t-il jamais été compris par les anciens Égyptiens comme vraiment transcendant? Nous ne savons. Comme il n'avait d'autre temple que le cœur des hommes pieux et pas d'images, il donnait peu de prise à l'imagination; pour se le représenter on s'adressait à celle des créatures qui semblait le mieux le manifester, à cet œil divin du ciel qui surveille les actions des hommes : le soleil. Dès le début le dieu du soleil se place à la tête des divinités représentant les grandes forces naturelles. Ensuite viennent le dieu de la lune, ceux des étoiles, dont les principaux sont Sirius et Orion. Dans un autre groupe on rencontre le ciel, *Nout*, la terre, les eaux primitives, puis la végétation (*Osiris*), le Nil et une foule d'autres divinités de second rang.

Tous ces dieux étaient dès lors conçus sous la forme humaine, doués d'un corps humain, quoique infiniment plus ténu que le nôtre et invisible, composé néanmoins de chair et d'os, de muscles et de sang, pouvant souffrir comme le nôtre de la faim et de la soif, atteint par les mêmes infirmités que nous, sauf la mort (exception faite pour Osiris). Comme l'homme, ils possèdent une âme, représentée comme un oiseau et dont le domicile passager est le corps; en outre ils ont un esprit, le *kâ*, qui se tient derrière eux et leur confère la vie et la force. Seulement, à la différence des hommes, les dieux peuvent à leur gré quitter leur corps, résider dans les objets les plus variés. « Chaque dieu possède un grand nombre d'esprits » (*kâ*), et d' « âmes » (*bai*), qui se meuvent en liberté même lorsque lui-même réside dans son fétiche principal. » Ed. Meyer, *loc. cit.*, p. 92. De là viennent ces nombreuses images des dieux, simples fétiches, que prétendaient posséder les divers sanctuaires; de là aussi ces formes animales où était censé résider le dieu et que l'on avait figurées dans les enseignes divines portant l'effigie de l'animal sacré. D'autres divinités présidaient à tous les actes de la vie humaine. « Nâprit s'identifiait à l'épi mûr ou au grain de blé, Maskhônit apparaissait auprès du berceau de l'enfant à l'heure précise où il naissait, Raninit présidait au choix d'un nom et à la nourriture des nouveau-nés... Ce panthéon graduait ses nobles, ses princes, ses rois, et représentait en chacun d'eux l'un des éléments qui constituaient le monde ou l'une des forces qui en règlent l'ordonnance. » Maspéro, *Hist. anc.*, t. I, p. 81 et 85.

A côté de ces divinités qui pouvaient faire sentir leur action partout, pullulaient les dieux locaux, Seigneurs des nomes. Khnoumou est le dieu des cataractes, Anhouri le dieu de Thinis, Râ le dieu d'Onou (Héliopolis), Phtah le dieu de Memphis, Osiris le dieu de Mendès, Amon le dieu de Thèbes, Hathor la déesse de Dendérah, Nît celle de Saïs, etc. Parfois le dieu patron se divise en deux personnes jumelles de même sexe ou de sexe opposé. Mariés, ces dieux avaient des enfants et c'est ainsi que se formèrent les triades locales. « Chaque nome se forgea un dieu en trois personnes dont les monuments les plus anciens constatent l'existence et qu'ils appellent le dieu, le dieu un, le dieu unique. Mais ce dieu un n'était jamais Dieu tout court... La conception de son unité... est géographique et politique au moins autant que religieuse... Chaque dieu unique n'est que le dieu unique du nome ou de la ville, *noutir nouiti*, et non pas le dieu unique de la nation reconnu comme tel dans le pays entier. » Maspero, petite *Histoire*, p. 33-34.

La vigueur de ces cultes locaux semble précisément l'un des caractères de l'époque thinite, époque des « adorateurs d'Horus ». Ces dieux sont, comme les baals sémitiques, les seigneurs du territoire; ils ont une famille et une cour d'autres divinités en sous-ordre. Une autre classe de divinités également anciennes sont les dieux des morts. Nous comprendrons mieux leur rôle après avoir suivi la destinée des âmes dans l'autre vie. De bonne heure le dieu-chacal Anubis devint, par une évolution naturelle, un dieu des morts et présida à l'embaumement. Pour guider les âmes dans les pays d'outre-tombe, il y a les deux dieux *Wep-wawet*. Sokaris était le grand dieu des morts dans la région de Memphis.

Dès l'origine également se montrent les dieux animaux et les dieux plantes. On pourra voir à propos des Non-civilisés quel lien a peut-être rattaché le culte des animaux à celui des ancêtres. Les animaux-dieux étaient les uns domestiques : bœuf, vache (Hâpi à Memphis, Mnévis à Héliopolis), bouc et bélier (Mendès à Memphis, Hersef à Héracléopolis), chèvre, chien, chat, etc.; les autres étaient des animaux sauvages considérés comme bienfaisants : l'ibis Thout dans les deux Hermopolis, beaucoup de singes, de poissons et d'oiseaux : héron, faucon, vautour, grenouille, scarabée; d'autres enfin étaient des animaux féroces et des fauves redoutables dont on cherchait à se concilier la faveur : crocodile, serpent, uræus, scorpion, hippopotame. A Ombos on adorait Seth sous les traits d'un

animal fantastique où Wiedemann a cru reconnaître l'okapi.

Le culte des arbres n'était pas moins répandu : sycomore, cyprès, olivier, etc. Chez les plantes comme chez les bêtes, c'était l'espèce entière qui était honorée dans l'un de ses représentants; cependant on ne rencontre aucune trace de totémisme.

En résumé nous trouvons chez ces premiers Égyptiens exactement les mêmes groupements d'êtres divins que chez les peuples appelés primitifs : dieu suprême, dieux cosmiques, dieux des morts, dieux animaux et plantes. Mais ces êtres hétérogènes tendent déjà à fusionner et le produit typique de ce travail d'unification à la période primitive paraît être la triade. Ed. Meyer fait remarquer en outre le caractère sombre de cette religion; la plupart de ses dieux sont méchants et inspirent l'inquiétude; leurs légendes sont imprégnées de sang, et « ces traits rappellent les mythes et les cultes mexicains ainsi que d'autres analogues. » Ed. Meyer, t. II, p. 106.

2° *Après l'unification politique. — Période des deux royaumes : Horus.* — Au temps des deux royaumes et pendant la période thinite, Horus tient déjà le rang de dieu national; la tradition donne aux rois de la dernière dynastie antérieure à Ménès le titre d' « adorateurs d'Horus ». Les souverains n'étaient regardés que comme ses incarnations; ils portent ses attributs, le faucon et le serpent urœus. Cet Horus n'est pas le fils d'Isis et Osiris; c'est le grand dieu de la lumière qui lutte éternellement avec Seth sans arriver à le réduire. A côté des cultes d'Horus et de Seth étaient alors répandus ceux de Neit et Hâthor.

Période héliopolitaine : Râ. — Avec la V^e^ dynastie un grand changement s'accomplit. Le dieu du soleil Râ, qui jusqu'ici n'avait joui d'un culte que lorsqu'on l'assimilait au dieu local d'Héliopolis, Atoumou, détrône Horus et devient le dieu national dont le pharaon est le vicaire et le fils. Si le culte des autres divinités n'est pas célébré avec moins de zèle, les gens cultivés et les théologiens tendent de plus en plus à y voir de simples manifestations de Râ. « Au début Râ était sorti des eaux primitives, du Nou, dans lequel il reposait inerte de toute éternité; par sa seule énergie il avait tiré de lui-même un couple divin, Shou et Tafnouit, les maîtres de l'aurore et du crépuscule, de l'atmosphère et de la pluie. Shou et Tafnouit avaient engendré Sibou-Gabou, le dieu-terre, et Nouït, la déesse-ciel, ou plutôt Shou, se glissant entre ces deux êtres qui étaient endormis dans les bras l'un de l'autre, les avait séparés pour former de Gabou la terre, de Nouït le ciel. Gabou et Nouït avaient eu pour enfants Osiris et Typhon, Isis et Nephthys qui avaient introduit dans le monde la civilisation, la mort et la résurrection. Cette première Ennéade, la grande, avait été complétée par deux Ennéades moindres, dont la seconde commençant avec Horus, fils d'Isis, comprenait les dieux civilisateurs et vivificateurs, Thot, Anubis, Hathor, et ainsi de suite, tandis que la troisième se composait des dieux de la mort et des mânes. » Maspero, petite *Histoire*, p. 40.

Le nouveau système se répandit dans les villes et les nomes par un procédé très simple : chaque ville donna à son dieu patron la place de Râ, Thinis à Anouri, Coptos à Minou, Memphis à Phtah, Bouto à Isis, Dendérah à Hathor, Saïs à Nit, etc. Cependant à Hermopolis l'ennéade à laquelle présidait le dieu lunaire Thot fut construite sur un modèle différent et la création, au lieu d'y dériver d'actes divins, y résulta de paroles divines.

Le mythe de Râ représentait l'homme comme surgi de Nou au même moment que le dieu. Éduqués et gouvernés par les dieux, les hommes connurent d'abord un âge d'or, puis se révoltèrent contre les dieux. Sur le conseil de Râ, la déesse Tafnouit fit des hommes un véritable carnage.

Période thébaine : Amon. — Pendant la période de transition qui va de la VIII^e^ à la XI^e^ dynastie, les spéculations d'Héliopolis se généralisèrent de plus en plus parmi le peuple. Quand vers 2000 la maison thébaine, arrivée au pouvoir, voulut promouvoir son dieu grossier de la génération, l'Amon du désert arabique, ses théologiens n'eurent d'autre ressource que de l'identifier au dieu solaire; l'obscur dieu bélier devint ainsi l'illustre Amon-Râ. Certains prêtres et les âmes les plus religieuses s'élevèrent assez haut pour apercevoir et proclamer l'unité divine, pour en comprendre même, dans une certaine mesure, la transcendance et la sainteté. De nombreux hymnes célèbrent en Amon « l'Un unique... le maître souverain de l'Être... par qui tout existe... qui a engendré les dieux... dont le cœur s'ouvre à ceux qui l'invoquent... le doux, le bien-aimé, vénéré de tout ce qui existe... à qui la création rend hommage. »

Période saïte : expansion dans le monde gréco-romain, — Les relations entre Égypte et Grèce remontent très haut dans l'histoire et par suite aussi les contacts entre croyances. On a rapproché les Mystères d'Éleusis des mythes osiriens; ce n'est qu'un exemple entre bien d'autres. Mais à la période où nous sommes arrivés l'expansion des idées religieuses égyptiennes dans le monde gréco-romain s'accrut et se précipita. De nombreuses fusions se réalisèrent : Jupiter-Ammon, Isis-Aphrodite, Horus-Harpocrate, etc. On retrouve des traces de cultes égyptiens presque partout où séjournèrent des légions romaines. Voir Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1909.

En Égypte même, à partir du VIII^e^ siècle avant J.-C., le trait dominant de la religion populaire devint la zoolâtrie, sous ses formes les plus grossières et les plus ridicules. Crocodiles, ibis, chats, béliers, sont embaumés et inhumés avec les honneurs divins. On retrouve aujourd'hui ces momies par centaines de mille et tout le monde connaît l'anecdote de ce romain mis à mort pour avoir tué un chat par mégarde. C'est bien la réalisation du mot de Bossuet : « Tout était dieu excepté Dieu lui-même. »

Un dieu nouveau surgit encore au temps des Ptolémées, avec lequel le christianisme aura beaucoup plus à lutter qu'avec les anciennes divinités : Sérapis (d'Osiris-Hapi). Ce n'est qu'au VI^e^ siècle après J.-C. que disparut le dernier temple égyptien, celui d'Isis à Éléphantine, transformé en église par l'évêque Théodore.

Au cours de cette évolution plusieurs fois millénaire on voit que le principe de l'unité divine, qui s'affirmait dès les temps les plus anciens, ne s'est jamais dégagé parfaitement. Au plus élevé de tous les dieux, il a toujours manqué l'éternité, l'infinité, les attributs du créateur. Malgré ses magnifiques efforts, la pensée égyptienne a finalement échoué et cet échec l'a précipitée dans la plus vulgaire idolâtrie.

III. Les croyances. — 1° *Le mythe osirien.* — Dès la plus haute antiquité devint populaire le grand dieu de la végétation Osiris, originaire de Busiris. Sa religion balança même celle du dieu solaire. Habitant des profondeurs du sol, il préside à la germination. Au temps de la crue du Nil, on pense que c'est le dieu qui se noie, mais ses femmes, Isis et Nephthys, sauvent son cadavre et le raniment. Le mythe fait d'Osiris, fils du ciel et de la terre, un ancien roi qui civilisa l'Égypte et la combla de bienfaits. Il avait pour frère Seth, le dieu d'Ombos. Celui-ci, divinité malfaisante, assassina Osiris, découpa son cadavre et en dispersa les lambeaux à travers les marais du Delta. Mais la fidèle Isis réussit à retrouver tous les morceaux du

cadavre sauf un ; Anubis les ranima par la magie, leur rendit une vie qui n'est pas celle de la terre, mais où Osiris retrouva cependant assez de force pour donner à Isis un fils. C'est ce fils Horus qui le vengera en chassant Seth et en fondant en Égypte la royauté des pharaons. Osiris devint le dieu du royaume des morts : ainsi se résolvait la compétition avec la divinité thébaine qui restait celle des vivants. Lié au culte des morts, le mythe d'Osiris eut une diffusion rapide et une influence prodigieuse. Pour toute l'Égypte, Osiris personnifia tout ce qui meurt pour renaître, le soleil comme la végétation, le blé et la vigne, surtout l'homme et l'âme humaine. Tout défunt devient un Osiris. Comme les âmes bienheureuses revivent au ciel, Osiris représente aussi la constellation d'Orion : toutes les étoiles lui obéissent.

2° *La destinée de l'âme.* — Nul peuple au monde peut-être n'a accumulé, de l'intensité de ses croyances en une autre vie, des preuves aussi prodigieuses : de cette foi est sorti tout l'art égyptien ou peu s'en faut. Voir Maspéro, *Égypte*, « *Ars una* », Paris, 1912.

On ne s'entend pas encore pleinement sur l'idée que se faisaient de l'âme les anciens Égyptiens. Il est certain du moins qu'ils distinguaient dans le composé humain un minimum de trois éléments : le corps, l'âme (*ba*), et le double (*ka*). Mais les textes nouvellement déchiffrés inclinent à voir plutôt dans le *ka* un génie protecteur analogue aux *daimones* et *genii* classiques ; seulement, créé avec l'homme, il le suivrait au tombeau jusqu'au réveil du corps pour une vie nouvelle.

Dans les anciennes tombes le cadavre était enfoui dans la position recroquevillée du sommeil, parfois cousu dans une peau d'animal, un linceul de cuir ou de toile, ou enfermé dans un grand vase d'argile. On pratiquait aussi le décharnement et le dépècement comme chez certains non-civilisés modernes. La légende du démembrement d'Osiris se rattache sans doute à cette pratique. A côté du cadavre on déposait des aliments, des parfums, des armes et ustensiles divers, des jouets, des statuettes destinées à fournir au mort des serviteurs qui lui épargneraient les corvées d'outre-tombe, enfin un exemplaire du *Livre des Morts*, guide illustré des pérégrinations de l'autre vie.

D'abord le jugement. Le mort se présente devant Osiris et ses assesseurs ; son cœur est pesé. Au cours d'un long plaidoyer (la « confession négative »), il présente sa défense ; il continue par son propre panégyrique : « J'ai donné du pain à l'affamé, de l'eau à celui qui avait soif, des vêtements à qui était nu et un bac à qui n'avait pas de bateau ; j'ai fait des offrandes aux dieux et des dons funéraires aux bienheureux (les morts) », etc.

Le jugement est suivi de sanctions, bonheur pour les justes, tourments pour les méchants, mais dans des conditions assez analogues à celles de cette vie. Dans le royaume d'Osiris on continue à cultiver des champs fertiles, à pêcher, à chasser. L'immortalité n'est pas conçue cependant comme une survivance individuelle. Sur ce point non plus les Égyptiens n'ont pu aboutir à la solution du problème. Ils n'ont trouvé que des formules contradictoires et panthéistiques. L'âme ne se survit qu'en rentrant dans l'âme universelle, qu'en se nourrissant des offrandes funéraires, qu'en se réincarnant dans d'autres êtres vivants...

3° *Cosmogonie.* — L'idée d'un dieu créateur n'étant pas parvenue à se faire jour dans la pensée égyptienne, on plaçait aux origines un chaos d'où étaient sorties les divinités. D'abord Atoum, le premier ancêtre (AD-M, AT-M, cf. Adam), le père de Râ qui produisit à son tour de lui-même les autres dieux et les hommes. Ces premiers descendants d'Atoum étaient regardés comme des pharaons divins. Sous leur règne « la mort n'existait pas, le désordre n'existait pas, ni cette crainte qui naît devant l'œil d'Horus. » *Textes* des pyramides de Pépi Ier et Pépi II. C'étaient les temps paradisiaques.

4° *Cultes et rites.* — Primitivement familial et adressé aux ancêtres, le culte avait revêtu une forme officielle avant même l'unification politique. Le pharaon, de nature divine, devint le seul médiateur possible entre les dieux et les hommes ; les prêtres n'étaient que ses délégués. Les cérémonies revêtirent une merveilleuse splendeur. A l'époque thébaine, le temple était, comme celui de Jérusalem, formé de trois enceintes, au cœur desquelles, dans le sanctuaire, résidait la divinité sous forme animale ou sous forme de statue. Le naos qui l'abritait avait la forme d'une châsse ou d'une barque. Il y avait un culte journalier très compliqué rendu par les prêtres dans le sanctuaire, et des fêtes publiques où l'on promenait le dieu avec de brillants cortèges. Les anciens sacrifices humains avaient été remplacés au cours des temps par des sacrifices d'animaux et des offrandes diverses.

5° *Morale.* — La doctrine osirienne semble avoir été la première en Égypte à associer l'idée de vie future à celle de moralité. Néanmoins celle-ci resta toujours à un niveau assez bas. « Sa morale [de l'Égypte] est toute positive et pratique. » Erman, *Die ægyp. Relig.*, Berlin, 1905, p. 102. « Elle n'a jamais été choquée de toutes les cruautés et obscénités qui encombrent la mythologie et le rituel. » Fr. Cumont, *loc. cit.*, p. 110. La langue ne possédait aucun mot pour exprimer le repentir. Non seulement dans l'autre monde, mais dès celui-ci, les dieux favorisent la débauche et donnent l'exemple. Leurs temples y servaient. Pourtant il y a eu de nobles efforts, comme ces mystérieux « sectateurs de la justice » étudiés par M. l'abbé Drioton, mais dont le rêve éphémère a été vite étouffé. (Dans le *Recueil Champollion*, Paris, 1922, p. 545). M. J. Baillet, s'est efforcé cependant de dégager un progrès quasi continu des idées morales au cours de l'histoire égyptienne. *Introd. à l'étude des idées morales de l'Égypte antique*, Blois, 1912. Diverses tentatives de réforme religieuse corroborèrent également cet effort moral. Mais le grand obstacle fut toujours la magie qui avait envahi tous les domaines et constituait, comme on sait, la science égyptienne par excellence.

Toute l'histoire de la religion égyptienne pourrait se résumer dans ce « conflit séculaire du sentiment religieux qui aspire à se dégager, — ou à se retrouver, — pour se formuler en une foi monothéiste et morale, et de la croyance magique qui le combat tenacement. » Dufourcq, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, 7e édit., p. 8.

IV. Le christianisme doit-il quelque chose a la religion égyptienne ? — 1° *Les Juifs.* — L'Égypte eut de fréquents rapports avec les Hébreux. Cependant leur séjour dans le Delta n'entraîna de leur part aucun emprunt doctrinal ; il est facile de s'en convaincre par la comparaison de l'Ancien Testament avec les croyances égyptiennes. Mais par contre il est certain que pour leur culte ils empruntèrent quelques détails comme la forme de l'Arche, les instruments de musique, le pectoral, etc. Le veau d'or était également un souvenir d'Égypte. Tous ces traits ne font d'ailleurs que confirmer le récit biblique.

Au temps de l'exil, l'Égypte fut un lieu de refuge pour les Juifs. Ils restèrent peu sympathiques aux habitants et ne firent qu'y perdre au point de vue religieux. Cependant ce fut l'occasion d'un travail d'une portée considérable : la traduction des saintes Écritures en langue grecque, celle aussi de la composition du magnifique livre de la Sagesse.

2° *Les chrétiens.* — Le christianisme se répandit très vite en Égypte et les deux religions coexistèrent pendant cinq siècles. Il y eut parfois entre chrétiens et païens certains usages communs. Mais prétendre

que le fond des croyances en fut affecté serait une affirmation sans preuves. Il n'est nullement démontré non plus que le gnosticisme soit sorti de la religion égyptienne. Quant aux *Livres hermétiques*, ils sont issus d'une combinaison entre idées chrétiennes et idées alexandrines. « Le fond de la doctrine hermétique est le monothéisme juif, avec un mélange d'idées platoniciennes et une tendance panthéistique. Cette doctrine est néanmoins assez pure pour avoir mérité les éloges des Pères. » A. Mallon, art. *Égypte*, dans *Dict. apol. foi cath.*, t. I, col. 1342. Voir L. Ménard, *Hermès Trismégiste*, Paris, 1866.

A. Erman, *La religion égyptienne*, Berlin, 1905, trad. Vidal, Paris, 1907; E. Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, Paris, 1906; Wiedeman, *Religion of Egypt*, dans Dict. Hastings, extra-volume, 1904; Ph. Virey, *Religion de l'ancienne Égypte*, Paris, 1910, conférences données à l'Institut catholique, abondante documentation; G. Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient classique*, Paris, in-4°, 1895-1899; in-8°, 1913; E. Meyer, *Histoire de l'Antiquité*, t. II, trad. Moret, Paris, 1914; les différents manuels d'histoire des religions et les histoires générales.

P. Fournier.

ÉLECTEUR. — Dans la plupart de nos sociétés modernes, tout citoyen ou presque est électeur, c'est-à-dire intervient dans le choix des représentants et des magistrats de la nation. Ce droit fait partie de ce qu'on appelle les droits politiques, qui, autrefois, étaient le privilège de quelques-uns, mais aujourd'hui sont l'apanage commun : c'est ce qui caractérise le régime démocratique, où le peuple se gouverne lui-même, au contraire des anciens temps où il était gouverné par un homme ou quelques hommes, qui étaient rois ou maîtres absolus et indépendants.

Il y a bien toujours eu des élections et des électeurs, non seulement au civil, mais au religieux, mais sur une toute petite échelle, en comparaison d'aujourd'hui. Dans l'Église, le système électif remonte aux origines, et a été plus employé que chez la plupart des peuples jusqu'aux temps modernes. Le chef suprême, le pape, y a toujours été élu, tandis que les rois sont héréditaires. L'élection intervient aussi dans de choix d'autres dignitaires ecclésiastiques. Dans les ordres religieux, le régime démocratique est encore plus étendu : non seulement on y élit les supérieurs majeurs, mais souvent aussi les supérieurs mineurs; l'on nomme, par ce procédé, des délégués chargés de légiférer dans les divers chapitres et qui ressemblent un peu à nos chambres de représentants, sauf qu'ils sont éphémères et intermittents.

Tout cela pour dire que l'électeur est un personnage qui a toujours plus ou moins existé, et dont les droits et les devoirs sont un objet digne d'étude pour le moraliste. Nous ne pouvons pas entrer dans le détail des diverses élections, pour tracer les devoirs précis de chacun : l'espace manque, et nous devons nous contenter des grands principes. Même nous limiterons notre horizon aux élections séculières, qui offrent des problèmes très discutés et ardus, et aussi très pratiques. Combien l'on a écrit sur ce sujet ces dernières années, et l'on ne s'est point toujours entendu! Pour traiter la question clairement, nous la ramènerons à ces deux chefs : I. Devoir de voter; II. Pour qui voter.

I. Devoir de voter. — A première vue, il semble qu'il n'y a pas un devoir de voter, car le vote est plutôt un privilège. C'est un droit qui appartient au citoyen dans les États démocratiques, en tant qu'il est membre d'une société qui se gouverne elle-même. Chacun peut intervenir dans la direction des affaires publiques. Et il le fait particulièrement par les élections législatives et administratives.

Mais l'électeur est-il obligé d'user de son droit ? On sait que, parmi les droits, il en est de *cessibles* et d'*incessibles*, comme nous l'avons dit, à l'article Droit. Aux premiers l'on peut renoncer. Les droits politiques, dont fait partie celui de voter, sont-ils de la première ou de la seconde catégorie? En soi, ils paraissent être de la première. Aussi les législations laissent-elles, en général, le citoyen libre d'aller aux urnes ou de s'abstenir. Même où l'obligation légale existe, comme en Belgique, on peut se demander si elle constitue un devoir de conscience, ou si elle n'est qu'une loi pénale. Ce droit de voter serait comme un privilège et l'on n'est pas, d'ordinaire, obligé d'user d'un privilège.

Mais on doit procurer le bien commun, car la société étant notre providence temporelle, nous avons envers elle des devoirs. Elle a besoin de nous; puisqu'elle nous donne, nous lui devons : donnant donnant. C'est une question de justice. C'est pourquoi elle peut imposer et impose les contributions nécessaires aux dépenses publiques; elle prescrit le service militaire et la mobilisation en temps de guerre, parce qu'elle a besoin de se défendre. Le vote lui est évidemment moins indispensable, car elle peut vivre sans élections, comme elle l'a fait pendant bien des siècles, et il n'est pas sûr qu'elle s'en porterait plus mal. Mais le régime démocratique existant, est-il nécessaire que chacun vote? Certainement non. La société peut bien marcher sans cela, et il y a ordinairement assez d'électeurs bénévoles pour faire les nominations.

Cependant, il peut arriver que la société soit menacée d'élus nuisibles à ses intérêts matériels, moraux ou religieux, car les prétendants ne sont pas tous bons. Dans ce cas, c'est un devoir de s'opposer à ces loups ravisseurs, qui se présentent en amis, mais qui, en réalité, sont des ennemis. Si tous étaient dignes, peu importe que l'on vote ou non; mais puisqu'il y a beaucoup d'indignes, le droit de voter devient souvent un devoir, et un devoir grave.

Mais, dira-t-on, un vote est peu de chose et n'influence que peu une élection. Cela est vrai, en général, mais accumulé il décide du sort d'un pays. Un grain de sable est quelque chose de minime; il fait pourtant, avec d'autres, l'immense rivage de la mer. Et puis, il y a le mauvais exemple que produit l'abstention, laquelle en entraîne d'autres. C'est pourquoi l'on regarde comme un devoir grave de prendre part aux élections, lorsque des intérêts vitaux pour la société sont menacés, ce qui est la règle aujourd'hui, où les idées les plus subversives ont leurs partisans avérés et militants. La gravité du devoir sort de la gravité des biens que l'on doit procurer, ou de la gravité des maux que l'on doit empêcher. Si les partis en présence se valent, étant aussi mauvais ou aussi bons l'un que l'autre, l'utilité du vote disparaît, et par suite le devoir. Mais c'est une éventualité plutôt rare.

II. Pour qui voter? — C'est là le problème le plus délicat, et qui suscite maints désaccords pratiques. Dans une situation donnée, les catholiques dirigeants ne s'entendent pas toujours, comme cela s'est vu, en France, aux élections de 1920 et 1924. Ce qui divise, c'est la place qu'il faut donner aux intérêts religieux et moraux par rapport aux intérêts politiques; la nature hétérogène de certaines listes électorales où les catholiques voisinent avec les radicaux; le choix entre des listes « laïques », qui sont inégalement dommageables à la société. Le problème est plus difficile là où existe le scrutin de liste, qui permet d'associer des partis hétérogènes.

Quand deux individus ou deux listes sont en présence, l'un catholique et l'autre incroyant ou hérétique, c'est un devoir, en général, de voter pour le premier, quelle que soit sa couleur politique, car les intérêts de l'éternité passent avant ceux du temps. On a vu, cependant, des catholiques notoires tenir une conduite

opposée. Nous voulons croire qu'ils n'ont pas manqué à leur conscience, et ont pensé bien agir. Leur raison aura été sans doute, que tel parti catholique est nuisible au catholicisme, autant ou plus que tel autre parti incroyant, mais républicain. Nous ne discutons pas s'ils ont eu tort ou non : nous constatons le fait.

Lorsqu'un individu ou une liste est partisan de lois « laïques » : neutralité de l'école et de l'État, ou que la liste est mélangée de catholiques et de radicaux, est-il permis de voter *quelquefois* pour ces candidats? Certains ont osé dire que non, parce que ce vote serait essentiellement mauvais, ayant pour objet un ou des mauvais représentants. Beaucoup d'autres pensent que oui, au moins lorsque ces candidats sont notablement moins mauvais que leurs adversaires. Entre deux maux il faut choisir le moindre, si l'on est obligé d'empêcher le plus grand mal, et qu'il n'y a pas d'autre moyen de le faire. En ce cas, « le moindre mal devient un bien, » l'acte changeant d'espèce morale, à cause des circonstances. Ce n'est pas que « la fin justifie le moyen, » principe universellement rejeté, mais les actions humaines ne sont pas comme les êtres physiques : *certaines* sont bonnes ou mauvaises suivant les cas. Il importe donc d'y regarder de près, avant de déclarer un acte intrinsèquement mauvais, dans le sens qu'il est toujours mauvais et toujours défendu. La cause du conflit paraît venir de ce qu'on ne précise pas assez le mauvais candidat, et dans quelles conditions il est intrinsèquement mauvais de voter pour lui. Il est évidemment intrinsèquement mauvais de donner sa voix à un homme qui est *entièrement* mauvais, c'est-à-dire qui n'a aucune bonne qualité sociale, car c'est voter pour le mal; mais est-ce intrinsèquement mauvais de voter pour un prétendant qui a du mauvais et du bon? Du moment qu'il a du bon, il peut être digne de nos suffrages, en certaines circonstances, en raison de sa bonté partielle, car ce n'est pas voter pour le mal, mais pour le bien. Il n'est pas intégralement bon, et c'est pourquoi il peut être mal de voter pour lui, si l'on n'y est pas obligé et que les inconvénients sont plus grands que les avantages. C'est causer un double effet, l'un bon et l'autre mauvais, aussi immédiat l'un que l'autre; or cela est permis pour des raisons proportionnées. Lui donner sa voix ne sera pas intrinsèquement mauvais, et pourra être légitime; par exemple, si c'est pour écarter d'autres prétendants pires, qui sont à la fois ennemis de la société et de la religion. Ainsi se légitiment les cartels ou associations de catholiques et de radicaux; et, parce qu'ils sont légitimes, il n'est pas défendu de voter pour eux, quand l'abstention produirait de plus grands maux. Il n'est donc pas vrai, comme on l'a dit, que voter pour un partisan des lois « laïques » est *toujours* un péché grave. Ce n'est pas non plus aller contre le principe : qu'il n'est pas permis de faire le mal pour qu'il en sorte un bien, car un tel vote n'est pas une action mauvaise en soi.

Mais l'émettre *sans raison suffisante*, alors même que le candidat radical aurait de bons côtés, peut être condamnable, à cause de l'appui qu'on donne à l'anticléricalisme. Dans ce cas, c'est un mal de voter pour lui : on doit s'abstenir ou voter en blanc.

François Girerd.

ÉLÉONORE (*Eleonora*). — Le nom se rencontre assez fréquemment en Espagne : il fut illustré chez nous, au XII^e^ siècle, par Éléonore de Guyenne qui ne fut pas précisément une sainte : mariée en 1137 à Louis VII le jeune, elle divorça pour épouser, en 1155, Henri Plantagenet et porter à l'Angleterre ses vastes domaines. Le nom, en Angleterre, prend la forme *Aliénore* par suite de la prononciation des deux premières voyelles : $a=e$, et $e=i$, et un changement de la 3^e^.

Jusqu'à ce jour, le nom ne figure officiellement ni dans les listes des saintes, ni dans les listes des bienheureuses. Les bollandistes dans leurs listes des *Prætermissi*, au 11 mai et au 3 juillet, signalent deux dominicaines espagnoles, qui ont porté le nom d'Éléonore, mais ils ne leur reconnaissent point des titres sérieux à la sainteté. Pareillement ils mentionnent, au 27 mai, une tertiaire carmélite de l'île Majorque (Baléares); au 4 juin, une carmélite; ils conviennent qu'Artur du Moustier, dans son *Gynécée sacré*, leur donne le titre de bienheureuses, mais ne peuvent souscrire à l'attribution de ce qualificatif que cet auteur décerne, disent-ils, trop facilement.

Une pieuse catholique de Birmingham, nommée *Eléonore* ou *Aliénore*, arrivera peut être un jour aux honneurs de la béatification. Elle refusa sous Henri VIII de rejeter l'Église romaine pour reconnaître la spirituelle suprématie du roi schismatique. Elle subit le martyre, pour ce motif, le 29 décembre 1541 ou 1543.

J. Baudot.

ÉLIE, le prophète, vécut au IX^e^ siècle avant notre ère. Subjugué par l'intrigante et impérieuse Jézabel, fille d'un roi de Tyr et de Sidon, qu'il avait épousée, Achab introduisit dans son royaume d'Israël le culte de Baal et d'Astarté qu'on pratiquait au pays natal de sa femme. Ces divinités eurent ainsi en Israël leurs temples, leurs autels, leurs statues, des légions de prêtres et de prophètes, tandis que les prophètes du vrai Dieu étaient persécutés et mis à mort. Le culte païen allait-il donc devenir la religion nationale? Seul un petit groupe n'avait pas fléchi les genoux devant Baal et Astarté. Dieu suscita Élie de Thesbé ou le Thesbite pour sauver le Iahvisme.

Élie habitait alors les plateaux presque déserts de Galaad, à l'est du Jourdain. Soudain il apparut à la cour pour annoncer à Achab une famine qui durerait trois ans et demi. Puis, pour échapper à la colère du roi, il se cacha dans le lit d'un torrent où, chaque jour, Dieu lui envoyait miraculeusement sa nourriture. Plus tard, il se rendit en Phénicie, où il était à l'abri des poursuites d'Achab et d'où, par ses miracles, la multiplication de l'huile et de la farine de la veuve de Sarepta et la résurrection de son fils, il soutenait la fidélité des serviteurs de Iahveh. Au bout des trois ans et demi de famine prédits par lui, Élie revint trouver Achab et, pour le convaincre de son erreur, lui demanda de convoquer au Carmel les prophètes de Baal et tout le peuple. Là Baal et Iahveh ainsi que leurs prêtres ou prophètes seraient comme mis en présence, et l'on verrait bien de quel côté se trouvait le vrai Dieu. Sur le Carmel, le feu du ciel, qui n'avait pas touché l'holocauste des prophètes de Baal, consuma celui d'Élie. Convaincu par ce prodige, le peuple, conformément à la loi mosaïque, massacra les prophètes de l'idole. Le soir même, la pluie vint mettre fin à la sécheresse qui désolait le pays.

De plus en plus obstinée, Jézabel s'arrange pour éloigner Élie. Le prophète, découragé, se retire sur l'Horeb ou Sinaï. Mais Dieu lui révèle que sa mission n'est pas terminée et lui ordonne de se rendre au désert de Damas et d'oindre, au moment favorable, Hazaël pour roi de Syrie, Jéhu pour roi d'Israël, Élisée pour prophète. Élie part au pays de Damas, où il fait du laboureur Élisée son disciple et son successeur.

Il reparaît devant Achab pour lui reprocher le meurtre de Naboth et lui prédire la punition divine sur lui et sur sa maison. Puis, on le voit à la cour du roi de Juda, Ochozias, auquel il annonce sa mort prochaine en châtiment de sa superstitieuse idolâtrie : à la suite d'une chute, Ochozias avait envoyé consulter Béelzébub, le Dieu philistin.

Un jour, enfin, Élie emmène Élisée sur le bord du Jourdain, près de Jéricho, et, sous ses yeux, disparaît

dans un tourbillon de flamme, sur un char de feu. On ne le revit plus, mais il avait laissé à Élisée son manteau, symbole de l'esprit prophétique qui passait ainsi du maître au disciple. C'est une tradition commune aux juifs et aux chrétiens, appuyée d'ailleurs sur la Bible (Eccli., XLVIII, 10; Mal., IV, 5, 6), non seulement qu'il n'est pas mort, mais qu'il reviendra aux derniers temps pour convertir les juifs.

Cette histoire si intéressante d'Élie est racontée à la fin du III^e^ et au début du IV^e^ livre des Rois. Il s'en dégage une impression profonde de vive admiration pour le prophète si redoutable et si bon tout ensemble, si audacieux en face des impies couronnés et si apitoyé pour la pauvre mère de Sarepta ou pour le pauvre Naboth. Toutes nos histoires saintes, même élémentaires, exposent en détail ces faits diversement instructifs. Je n'insiste pas.

Sur le mont Carmel, ce « jardin », ce site galiléen d'une merveilleuse beauté, on montre, encore de nos jours, la grotte qui aurait servi d'habitation au prophète. J'y ai jadis vénéré sa statue, et l'on m'y a conté ce que tout le monde peut lire dans *La Palestine*, par les professeurs de Notre-Dame de France à Jérusalem, 3^e^ édit., Paris, 1922, p. 467, 468 :

> Les bons fellahs galiléens de toute religion ont pour Élie et son sanctuaire une grande dévotion, faite plutôt de crainte et de respect que de confiance affectueuse. Il est pour eux le prophète terrible, massacrant les prêtres de Baal ou aveuglant des armées entières [la Bible raconte que cent hommes envoyés contre Élie par le roi Ochozias furent fappés de mort]. Ils manqueraient peut-être au serment fait au nom de Dieu, mais non à celui qu'on a fait au nom du *Khader*, du prophète *verdoyant*...
>
> Une curieuse coutume, assez fréquente en Galilée, est la consécration des enfants à saint Élie et le vœu de faire couper les premiers cheveux par un carme dans la grotte du prophète. Cette cérémonie est toujours l'occasion d'une grande fête. Quand l'enfant voué à saint Élie atteint sa quatrième année, les parents et amis de la famille, revêtus de leurs costumes si pittoresques, le conduisent solennellement au mont Carmel. Le cortège gravit la montagne en chantant, précédé d'une cornemuse qui dirige le chœur. En avant, une bande de cavaliers caracolent follement en déchargeant les pistolets aux oreilles de l'enfant. Celui-ci est monté sur un beau cheval que deux hommes tiennent par la bride. A la porte de l'église, le cortège se forme en procession, et, cierges en main, on conduit l'enfant dans la grotte d'Élie. Là, un carme, après les prières d'usage, lui coupe les cheveux en forme de croix, puis le père le prend dans ses bras et le tient élevé au-dessus de la bouche de la citerne d'Élie qui est dans cette même grotte. Alors les parents qui l'entourent forment pour l'enfant tous les souhaits de bonheur qu'ils peuvent rêver; la liste en est parfois très longue, mais elle ne trahit pas chez ces fellahs de bien hautes préoccupations. On souhaite d'ordinaire au bambin une belle épouse, de nombreux enfants, de grands troupeaux, de belles armes. Puis le bébé est replacé sur son cheval, et on fait plusieurs fois le tour du couvent en poussant des *you, you* de fête, et en déchargeant les fusils.

Pareille dévotion à saint Élie n'est certes pas des plus relevées. Toutefois, à le bien prendre, cette inoffensive simplicité vaut mieux que l'athéisme glacial ou le scepticisme desséchant.

J. BRICOUT.

ELIOT George, pseudonyme de Mary Anne Evans, naquit à South-Farm dans le comté de Warwick en 1819. Elle se passionna d'abord pour l'exégèse et la philosophie. En 1846, elle traduisit la *Vie de Jésus* de Strauss et, en 1855, l'*Éthique* de Spinoza. Puis elle se tourna vers le positivisme de Comte et de Stuart Mill. Ces études austères ne l'empêchèrent pas de se lier intimement avec le littérateur George Lewes qui eut une influence décisive sur sa vocation. D'après ses conseils, elle délaissa quelque peu la philosophie et l'exégèse, où elle n'avait aucune chance de briller d'un bien vif éclat, pour composer des nouvelles et des romans qui étaient choses mieux en rapport avec son génie. En 1856, elle fit paraître ses *Scènes de la Vie cléricale* qui eurent un vif succès. *Adam Bede*, histoire d'un charpentier, consacra sa réputation d'écrivain (1859). On considère généralement ce roman comme son chef-d'œuvre. Vinrent ensuite, *Le moulin sur la Floss* (1860), histoire d'une famille de meuniers; *Silas Marner* (1862), histoire d'un tisserand. Ces romans forment avec *Adam Bede* et les *Scènes de la vie cléricale* la partie la plus intéressante et la plus célèbre de l'œuvre romanesque de G. Eliot. On peut citer encore cependant : *La bohémienne espagnole* (1868); *Félix Holt* (1868); *Middlemarch* (1872); *Daniel Deronda* (1878); *Theophrastus Such* (1879), etc. L'œuvre entière de G. Eliot ne comprend pas moins de 20 volumes, qui ont été presque tous traduits en français. Son ami George Lewes mourut en 1878; deux ans après, à l'âge de soixante et un ans, elle épousait J. W. Cross. La même année, 1880, elle mourait à Londres.

Ce qui fait le charme profond de ses romans c'est d'une part la très grande simplicité de son style et de l'autre la grâce exquise de sa sensibilité. G. Eliot s'intéresse à ses humbles héros, elle les a connus de tout près, elle a vécu dans leur intimité, elle a souffert de leur détresse et joui de leurs modestes plaisirs; elle les aime, en un mot, et s'efforce de les faire aimer. Sans affectation pourtant, sans optimisme naïf. Elle reconnaît volontiers que, s'ils ont des qualités, ils n'ont pas toutes les qualités, que trop souvent ils s'adonnent à quelque vice bien laid et de fâcheuse conséquence, qu'ils ont l'esprit étroit, qu'ils sont entêtés, qu'ils prêtent le flanc au ridicule. Mais par contre elle fait ressortir la bonté foncière de leur cœur loyal et généreux, leur amour du travail bien fait, leur respect de la famille, leur bon sens savoureux, leur entente des affaires et tant d'autres qualités qui les rendent dignes d'intérêt et attirent invinciblement sur eux les sympathies du lecteur. On a rapproché les romans de G. Eliot des romans champêtres de G. Sand. Non sans raison. C'est bien la même veine attendrie qu'ils exploitent, le même amour de la nature et des humbles, la même délicatesse de sentiment, le même genre de romanesque que, toutes deux, elles tiennent de leur commun maître, J.-J. Rousseau. Mais chez G. Sand ce romanesque se déploie sans aucun frein et aboutit à l'idéalisation complète de ses héros, tandis que G. Eliot tempère l'individualisme romantique de Rousseau par le positivisme expérimental de Comte et de Stuart Mill et se garde de peindre ses personnages trop en beau. Elle sait aussi que si le cœur joue un rôle capital dans l'existence il n'est pas seul à parler et à diriger : la raison a son mot à dire et ce mot contrarie souvent les inclinations du cœur, il en triomphe même parfois.

Voilà certes une chose que G. Sand n'a jamais comprise, ni aucun des romantiques de chez nous. C'est que G. Eliot a beaucoup raisonné elle-même et vécu dans un pays où l'on se pique de raisonner tout et principalement sa conduite.

Par cette exactitude minutieuse dans la description de ses personnages et par cette extrême attention aux débats intimes de la conscience, G. Eliot mérite d'être considérée comme l'un des maîtres du roman naturaliste et du roman psychologique. Mais il faut bien prendre garde qu'elle ne sépare pas les deux genres comme l'ont fait chez nous les naturalistes et les psychologues. Elle est à cent lieues de Zola par exemple ou de Stendhal. Son naturalisme a elle est d'un tour très particulier, il fond en un seul tout harmonieux le lyrisme des romantiques, la connaissance des détails physiologiques chère aux naturalistes et l'analyse des états de conscience où excellent les psychologues. Faute d'un mot plus exact, je dirais volontiers qu'elle

fait du réalisme sentimental. Peut-être faut-il voir là une des causes essentielles de l'influence énorme qu'elle exerça dans son pays et ailleurs; en tout cas il me paraît bien que c'est à ce réalisme sain qu'elle doit d'être encore aujourd'hui en honneur dans tous les milieux honnêtes.

Toutefois le commerce assidu de ses livres ne va pas sans quelque danger. G. Eliot a emprunté à J.-J. Rousseau autre chose que son amour de la nature et son lyrisme, elle lui a pris sa théorie de la bonté originelle de l'homme et n'est pas loin de conclure avec lui que, s'il se trouve des êtres dépravés et malheureux, la faute en est à la société. De là ces traits mordants d'ironie contre les hobereaux, les grands, les brasseurs d'affaires et les hommes de loi; de là cette tendance qu'elle affecte de peindre ses héros et ses héroïnes en victimes de l'opinion trompée, de lois mal faites ou d'injustes maîtres. Cela ne va pas jusqu'aux déclamations socialistes de G. Sand, mais cela part du même sentiment et peut mener au même résultat. En second lieu il est trop visible que G. Eliot ne connaît rien de la grâce et ne croit guère aux sanctions de la vie future. Elle admet, en bonne élève de Comte et de Stuart Mill, qu'il faut se plier à une discipline sociale, mais elle s'imagine que c'est par un heureux accord de la bonne volonté, du tempérament et des circonstances que l'on vit honnêtement. La vertu est affaire de volonté principalement, la grâce n'y est pour rien, et si la religion la favorise c'est uniquement par mode de persuasion, d'habitude mentale. Le vice, lui, est souvent une fatalité inévitable et, s'il ne l'est pas au début, il le devient assez rapidement. Quant au malheur, c'est le lot habituel des pauvres gens et ils doivent se résigner à le subir sans aucune compensation d'aucune sorte. Tout cela n'est pas développé *ex professo* dans les romans de G. Eliot, mais ressort avec assez de force de l'exposé des faits, des analyses de caractères, de l'ensemble du récit, pour imprimer dans l'âme comme une sensation désenchantée de fatalisme pessimiste. C'est là le danger trop réel de ces romans par ailleurs honnêtes, écrits dans une langue très simple, très savoureuse et d'une belle tenue littéraire.

Léon Jules.

1. ÉLISABETH D'ANGLETERRE. — Née en 1533, morte en 1603. Fille d'Henri VIII et de cette Anne de Boleyn, pour laquelle Henri VIII avait essayé de faire déclarer nul son mariage avec Catherine d'Aragon et qu'il fit bientôt décapiter. A Henri VIII, qui inaugura le schisme, avait succédé Édouard VI, le fils qu'il eut de sa troisième femme (celle qu'il épousait au lendemain de l'exécution d'Anne de Boleyn), et qui introduisit en Angleterre l'hérésie protestante. Édouard VI, mort à seize ans, avait pour successeur Marie la Catholique, fille d'Henri VIII et de Catherine d'Aragon, laquelle épouse le futur Philippe II d'Espagne et restaure le catholicisme dans son royaume : elle meurt après cinq ans de règne, sans enfant. C'est sa demi-sœur Élisabeth qui monte alors sur le trône (1558).

« Les mêmes historiens qui donnent à la reine Marie le nom de *Marie la Sanglante*, appellent généralement sa sœur *la Bonne reine Élisabeth*. La seconde qualification, remarque F. Mourret, *La Renaissance et la Réforme*, Paris, 1910, p. 385, n'est pas plus justifiée que la première. » Pendant son long règne de quarante-cinq ans, Élisabeth assure le triomphe définitif, en Angleterre, du protestantisme épiscopalien. Et pour y réussir, non seulement elle remanie le « Livre de la commune prière » et fixe, dans les XXXIX articles, le *credo* de l'Église anglicane; non seulement elle « restitue » à la couronne « son ancienne juridiction sur l'état ecclésiastique et spirituel »; mais, en même temps elle emploie la violence. L'échec des partisans de Marie Stuart, puis, plus tard, celui de Philippe II, que soutiennent les papes saint Pie V et Sixte-Quint, l'encouragent à redoubler ses persécutions contre les catholiques. Les défections se multiplient si bien que, à sa mort, ceux-ci ne sont plus, en Angleterre, qu'une minorité.

C'est encore Élisabeth qui acheva la conquête politique de l'Irlande et peupla de colons anglais une grande partie de l'Ulster, d'où elle avait chassé les anciens habitants. Mais « l'île sœur », par sa fière résistance garda sa foi catholique.

« Femme despotique et cruelle, de mœurs dépravées irritable à l'excès, ayant toujours des jurements à la bouche, et souvent éclatant en imprécations et injures grossières, vaniteuse jusqu'au ridicule, tenant à passer pour la plus belle personne du monde : telle fut la « bonne reine ». Avec cela, esprit cultivé, et d'une intelligence au-dessus de la moyenne. Sous son gouvernement, l'Angleterre s'éleva du second au premier rang des nations de l'Europe. » « De mœurs dépravées », écrit L. Marion, *Histoire de l'Église*, Paris, 1908, t. III, p. 94. Or, lit-on dans le *Nouveau Larousse illustré*, t. IV, p. 114, « la princesse qui avait débuté, à peine pubère, dans la galanterie et qui, à soixante ans sonnés, filait encore le parfait amour avec le jeune lord Essex, n'en disait pas moins très sérieusement ne pas désirer d'autre épitaphe que celle-ci :

« Ci-git Élisabeth, qui vécut et mourut vierge.»

J. Bricout.

2. ÉLISABETH DE HONGRIE (lat. *Elisabeth*). — Cette sainte, appelée aussi Élisabeth de Thuringe, naquit en 1207. Son père, André II, roi de Hongrie, et sa mère, Gertrude, fille du duc de Carinthie, la fiancèrent dès son enfance à Louis, fils de Herman, landgrave de Thuringe. Conformément aux mœurs de l'époque, Élisabeth, âgée de quatre ans, fut remise à son futur beau-père, pour être élevée dans la compagnie de son fiancé. Dans ce milieu fastueux et mondain, la jeune enfant prit néanmoins le goût de la piété que lui inspira une dame vertueuse : souvent elle se renfermait dans la chapelle du château pour y prier ou s'agenouillait près de la porte lorsque cette chapelle était fermée. Les courtisans ne tardèrent pas à déclarer que cette enfant était plutôt faite pour le cloître et qu'il fallait la renvoyer en Hongrie. En 1213, Élisabeth apprit que sa mère venait d'être mise à mort par les nobles hongrois. Tant d'épreuves pour son jeune cœur l'affermirent dans la pratique de la patience, de l'humilité, de la charité, de la douceur. Le jeune Louis, qui avait perdu son père en 1216, apprécia les vertus de sa fiancée : il témoigna son déplaisir des mauvais traitements qu'on lui avait infligés pendant son absence. Le mariage fut célébré solennellement en 1221. Élisabeth avait quatorze ans.

Sous la direction de Conrad de Marpurg, prêtre savant et vertueux, Élisabeth fit de grands progrès dans les voies de la perfection : avec le consentement de son époux, elle passait une partie des nuits en prières, consacrait ses journées aux œuvres de charité, au travail des mains. En l'absence de son mari et quand elle n'avait pas à paraître à la cour, elle ne portait que des vêtements d'étoffe grossière. Durant la famine de 1225, elle vint au secours de tous ceux qui souffraient du fléau ; quand le landgrave alors absent fut de retour, ses officiers se plaignirent à lui des excessives prodigalités de son épouse : « Je ne puis, leur répondit-il, blâmer des charités qui nous attirent les bénédictions du ciel. » Élisabeth fonda plusieurs hôpitaux, fit élever un grand nombre d'orphelins : prudente autant que charitable, elle faisait donner du travail à ceux qui en étaient capables. Elle eut trois enfants: Herman, qui succéda à son père; Sophie, qui épousa le duc de Brabant; Gertrude, qui se fit religieuse et devint abbesse d'Altembourg.

A la mort du landgrave en 1227, elle en ressentit une vive douleur et une profonde affliction; mais bientôt elle se ressaisit, fit prédominer en son âme les sentiments de la religion, se détermina à mourir à elle-même et à toutes les vanités d'ici-bas. Les principaux seigneurs lui en fournirent l'occasion : ils lui enlevèrent la régence pendant la minorité de son fils; ils lui substituèrent le prince Henri, qui poussa la cruauté jusqu'à la chasser de son château, et lui refuser les choses les plus nécessaires à la vie. Avec une patience admirable, elle supporta ces traitements injustes, offrit à Dieu ses humiliations, lui demandant la grâce de ne vivre que pour lui. Cependant, le prince Henri revint à de meilleurs sentiments, chercha à faire oublier son indigne conduite, entoura Élisabeth d'honneurs et de prévenances, allant jusqu'à la consulter et suivre ses avis. La pieuse veuve passa ses dernières années dans la pratique des plus héroïques vertus : elle se fit autoriser par son directeur à s'affilier aux tertiaires de saint François. Sentant approcher sa fin, elle fit une confession générale de toute sa vie, reçut les derniers sacrements et ne s'occupa plus qu'à méditer sur les souffrances du Sauveur. Elle mourut le 19 novembre 1231, âgée seulement de vingt-quatre ans. Grégoire IX la canonisa le jour de la Pentecôte, en 1235.

En 1529, Philippe, landgrave de Hesse, passé au luthéranisme, mit fin aux pèlerinages qui avaient lieu devant la châsse de la sainte : il fit enterrer les reliques. Cependant le peuple de Germanie continua à honorer celle qu'il appelle « la chère sainte Élisabeth » et en 1907, septième centenaire de sa naissance, il y eut de grandes solennités.

Montalembert, *Histoire de sainte Élisabeth de Hongrie*, 2 vol., Paris, 1836 (cet ouvrage a été souvent réimprimé); E. Horn, *Sainte Élisabeth de Hongrie*, dans la collection *Les Saints*, Paris, 1905.

J. Baudot.

3. ÉLISABETH DE PORTUGAL. — L'enfant, née en 1271, de Pierre III d'Aragon et de Constance de Sicile, reçut au baptême le nom d'Élisabeth, en l'honneur de sa grand'tante Élisabeth de Hongrie. A douze ans, elle épousa Denis, roi de Portugal : celui-ci, admirant les vertus de son épouse, la laissa libre de suivre son attrait pour la perfection. Élisabeth en profita pour s'astreindre à une règle de conduite fort rapprochée de celle des religieuses; ses aumônes étaient considérables. Toujours pleine de respect et de soumission pour le roi son époux, elle supporta ses défauts avec une patience angélique : n'ignorant pas le scandale qu'il donnait par son inconduite, elle pria et fit beaucoup prier pour sa conversion. Dieu exauça sa prière; Denis eut honte de ses égarements et répara ses fautes. On aimerait à pouvoir reproduire ici la légende du page calomnié, qui échappa à la mort pour s'être attardé à entendre une messe, et dire que le roi, y voyant une intervention divine, en prit occasion de se convertir; mais une étude récente a établi que ce trait n'est pas authentique. Quoi qu'il en soit, le roi de Portugal rendit hommage à la vertu de son épouse. Il lui fit subir pourtant d'autres épreuves. Alphonse, son fils légitime, était révolté contre lui, et Élisabeth s'employa par ses jeûnes, ses prières, ses remontrances à faire rentrer le rebelle dans le devoir. On l'accusa elle-même auprès du roi d'avoir favorisé le parti d'Alphonse, et Denis, ajoutant foi à ces accusations, exila son épouse. Finalement il reconnut son erreur, rappela la reine et plus que jamais lui témoigna son amour et son respect. Pendant la dernière maladie du roi, Élisabeth le soigna elle-même avec autant de zèle que d'affection; pour lui obtenir la grâce d'une sainte mort, elle distribua d'abondantse aumônes, fit prier pour lui dans tout le royaume. Lorsque Denis eut fermé les yeux, Élisabeth se consacra à Dieu en prenant l'habit des tertiaires de saint François, elle fit un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle et s'enferma au couvent des clarisses de Coïmbre. Elle dut en sortir une dernière fois pour empêcher la guerre entre son fils Alphonse et le roi de Castille son gendre. Les fatigues du voyage précipité qu'elle dut faire à Estremoz lui occasionnèrent une fièvre violente. Rentrée chez les clarisses de Coïmbre, elle reçut les derniers sacrements et mourut entre les bras de son fils et de sa belle-fille, accourus pour l'assister, le 4 juillet 1336. Un grand nombre de miracles illustrèrent son tombeau : son corps, levé de terre en 1612, fut trouvé sans corruption; on le renferma dans une châsse magnifique. Urbain VIII canonisa cette reine en 1625 et fixa sa fête au 8 juillet.

J. Baudot.

ÉLISÉE. — Il en est d'Élisée comme d'Élie, son maître : son histoire, narrée à la fin du IIIe livre et surtout dans la première partie du IVe livre des Rois, est racontée dans toutes les histoires saintes. Et cela nous permet d'être très bref.

A propos d'histoire sainte, peut-être serait-il bon aux catéchistes de ne pas forcer la note quand ils racontent l'effrayante aventure des « jeunes moqueurs ». Élisée, rapporte l'auteur sacré, montait de Jéricho à Béthel. « Et comme il montait par la route, des petits garçons sortirent de la ville et se moquèrent de lui; ils lui disaient : « Monte, chauve! monte, chauve! » Il se retourna pour les regarder et il les maudit au nom de Iahveh. Et deux ours sortirent de la forêt et déchirèrent quarante-deux de ces enfants. » N'est-ce pas déjà trop effrayant! Les enfants sont plus étonnés que terrifiés de cette impitoyable sévérité, et il est plus opportun de la leur expliquer que de l'outrer encore. Heureusement, nous avons la résurrection du fils de la Sunamite pour réhabiliter le prophète auprès de nos catéchisés. Le serviteur d'Élisée, Giézi, a eu beau toucher l'enfant avec le bâton de son maître : « l'enfant ne s'est pas réveillé. » Mais l'homme de Dieu, avec la mère, descend de la montagne du Carmel.

Lorsqu'Élisée arriva dans la maison, voici que l'enfant était mort, couché sur son lit. Élisée entra, et ayant fermé la porte sur eux deux, il pria Iahveh. Et il monta et se coucha sur l'enfant, il mit sa bouche sur sa bouche, ses yeux sur ses yeux, ses mains sur ses mains, et il s'étendit sur lui; et la chair de l'enfant se réchauffa. Élisée s'éloigna, et il allait çà et là dans la maison; puis il remonta sur le lit et s'étendit sur l'enfant; et l'enfant éternua sept fois, et l'enfant ouvrit les yeux. Élisée appela Giézi, et dit : « Appelle la Sunamite. » Giézi l'ayant appelée, elle vint vers Élisée qui lui dit : « Prends ton fils. » Elle vint tomber à ses pieds et se prosterna contre terre; et, prenant son fils, elle sortit.

Ce Giézi n'était pas un modèle de désintéressement. Son maître ayant refusé le présent de Naaman, général syrien, qu'il avait guéri de la lèpre, Giézi usa de ruse pour en obtenir deux talents d'argent et deux habits de rechange. « Parce que tu en as agi ainsi, lui dit Élisée, la lèpre de Naaman s'attachera à toi et à ta postérité pour toujours. » « Et Giézi, ajoute la Bible, sortit de la présence d'Élisée avec une lèpre blanche comme la neige. » Ces hommes de Dieu ne plaisantaient pas.

D'autres miracles, analogues à ceux d'Élie, se rencontrent dans l'histoire d'Élisée. Aussi bien, en s'appuyant comme lui sur les « fils des prophètes », — c'est-à-dire sur les disciples que les prophètes en renom avaient ordinairement autour d'eux pour les instruire et les former à la pratique d'une plus haute perfection morale, — ne fit-il que continuer hardiment son œuvre d'assainissement et de salut. Plus même que son prédécesseur, il fut obligé de s'immiscer dans les affaires politiques. Mais il n'usa de son influence, qui fut considérable, sur les princes et sur le peuple, que pour combattre l'idolâtrie et assurer le triomphe de la véritable religion.

J. Bricout.

ÉLITES. — Quoi qu'il puisse paraître de prime abord, le rôle des élites devient de plus en plus nécessaire, dans le domaine religieux comme en matière politique, sociale, etc. Partout il faut des meneurs, mais des meneurs compétents et consciencieux. Il importe donc de les recruter et de les former avec soin.

Une élite : c'est moins au nombre que nous devons viser qu'à la qualité. Ne parlons ici que d'action religieuse et sociale. Si plusieurs de nos groupements cessent d'être des agents de vie et d'action chrétienne, c'est qu'ils ont cessé d'être effectivement des élites. Hélas! que de « chefs catholiques de famille », que de « mères chrétiennes », que d' « enfants de Marie », que de « jeunes catholiques », etc., n'ont pas les qualités que requiert le groupement d'élite auquel ils appartiennent!

Ce n'est pas toujours uniquement de leur faute. Parfois, en effet, on n'a pas maintenu pour eux la communion en corps, les instructions du directeur, les réunions particulières (régulières, assez fréquentes, vraiment intéressantes), où ils eussent puisé la vie intérieure, sans laquelle il n'y a pas d'action persévérante et féconde. Que tout groupement, enfin, ait ses œuvres, sérieuses et bien appropriées, auxquelles chacun puisse réellement participer.

J Bricout.

ELLIES DU PIN est né le 17 juin 1657, d'une famille noble de Normandie. Doué d'un esprit facile et brillant, il fit d'excellentes études et entra dans les ordres. La préparation de son doctorat, qu'il conquit, en 1684, en Sorbonne, décida en quelque sorte de sa vocation littéraire. A cette occasion, il lut les Pères, parcourut les collections des conciles, fouilla l'antiquité chrétienne, et conçut immédiatement le plan d'un vaste ouvrage qui serait une histoire complète de la littérature chrétienne depuis les origines jusqu'à son époque. On y trouverait non seulement une notice biographique sur chaque auteur, mais des discussions critiques et chronologiques sur ses œuvres, des analyses détaillées de ses livres et des jugements sur sa doctrine et son talent d'écrivain. Le premier volume de l'ouvrage intitulé *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* parut en 1686, et fut suivi rapidement de plusieurs autres. Mais bientôt aussi, ces volumes soulevèrent des réprobations et des critiques. On accusa l'auteur de dénigrer les Pères et de favoriser les hérésies anciennes. Attaqué par dom Mathieu Petit-Didier, puis par Bossuet lui-même en 1692, du Pin se rétracta. Cela n'empêcha pas son livre d'être supprimé par le Parlement en 1696. D'autres démarches répréhensibles lui furent d'ailleurs reprochées. Sans être précisément janséniste, il s'était opposé à la bulle *Unigenitus;* il avait entretenu avec l'archevêque de Cantorbéry, Guillaume Wake, une correspondance suspecte sur l'union des Églises romaine et anglicane; même imprudence au sujet de l'Église orthodoxe russe. Bref, sa chaire du collège royal lui fut retirée. Il mourut à Paris, le 6 juin 1719. Le 10 mai 1757, sa *Nouvelle bibliothèque* a été mise à l'index.

Ellies du Pin n'était pas cependant un incrédule ni un frondeur obstiné : repris, il se rétractait; mais il travaillait trop vite et ne prenait pas le temps de mûrir, de peser ses idées et ses expressions. Dans des matières qui demandent beaucoup de circonspection, il allait, pour ainsi dire, bride abattue, et se fiait trop à sa facilité et à sa première impression.

Outre sa *Bibliothèque*, dont la collection complète, commencée en 1698, à Paris, comprend soixante et un volumes, in-8°, on a de du Pin douze ou treize autres ouvrages. Citons seulement une édition des œuvres de Gerson, une autre de saint Optat, une *Histoire de l'Église*, et surtout un *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*, Paris, 1717, où il commente la déclaration du clergé de France de 1682, et qui est fréquemment cité par les canonistes.

J. Tixeront.

ÉLOI (*Eligius*). — Éloi naquit à Chaptelat, près de Limoges, vers 590. Ses parents, Eucher et Terrigie, d'origine romaine et foncièrement chrétiens, s'inspirèrent de la vision de l'aigle qu'avait eue la mère avant la naissance de son enfant, pour le nommer Éloi, c'est-à-dire, le *choisi*, l'*élu*. Ils l'élevèrent dans un respect profond pour la religion et ses imposantes cérémonies. Le père, ayant remarqué chez son enfant des aptitudes spéciales pour le cisèlement des métaux, le plaça à Limoges chez un orfèvre, nommé Abbon, qui dirigeait l'atelier monétaire de la ville. En peu de temps, Éloi se rendit très habile dans son art, tout en s'affermissant dans une sérieuse piété. Ayant lié connaissance avec un trésorier du roi, nommé Bobbon, il fut présenté à Clotaire II qui le chargea de confectionner un trône en or enchâssé de pierres précieuses. Éloi mit tant d'ardeur à ce travail qu'il le termina en peu de temps, et, avec l'or qu'on lui avait donné pour un seul trône réussit à en présenter deux au roi. Celui-ci rendit hommage à la probité du jeune artiste et le chargea d'aller diriger l'atelier monétaire de Marseille.

A la mort de Clotaire II, Dagobert appela Éloi à sa cour pour en faire son conseiller : dans l'entourage du nouveau roi, le jeune homme fut mis en contact avec de saints personnages prédestinés comme lui à l'épiscopat : Sulpice, chapelain royal et plus tard évêque de Bourges; Didier, qui mourut évêque de Cahors; Ouen ou Dadon, qui devait être évêque de Rouen. Une mission heureusement terminée auprès du roi de Bretagne Judicael valut à Éloi des faveurs spéciales de la part de Dagobert, qui lui fit donner la terre de Solignac en Limousin. Éloi transforma ce domaine en abbaye et y fit venir des moines de Luxeuil pour la peupler. En même temps, il recevait de Dagobert une maison à Paris et y établissait des religieuses sous la direction de sainte Aure, qui en fut la première abbesse. Puis il édifiait pour la sépulture de ces moniales la basilique de Saint-Paul à Paris. Saint-Martial de Limoges, Saint-Martin de Tours, Saint-Denis de Paris étaient aussi l'objet de ses libéralités.

Cet homme, d'une activité prodigieuse, passait une grande partie de ses nuits à prier. Son rêve eût été de quitter le monde et d'aller établir sa demeure dans l'abbaye de Solignac. Dieu lui réservait un autre champ d'action. Vers 640, en même temps que son intime ami Dadon était nommé évêque de Rouen, Éloi devenait évêque de Noyon-Tournai. Le Vermandois et les Flandres, où il était appelé, était alors un vrai pays de mission : la plupart des habitants étaient encore païens et ne voulaient pas entendre parler de l'Évangile. Éloi dut songer d'abord à s'assurer des collaborateurs : passionné pour l'étude des belles-lettres, il ouvrit à Noyon une école épiscopale. Il fonda et dota dans la même ville un monastère de femmes, dressa lui-même des règles austères pour les personnes qui s'y consacreraient à Dieu, il fit venir de Paris sa fille spirituelle Godeberte pour les gouverner. A lui reviennent encore les fondations de Saint-Loup de Noyon, de Saint-Martin de Tournai.

Prédicateur infatigable, Éloi parcourut en missionnaire son vaste diocèse : aux populations réfractaires il donna les marques de la plus sincère affection, voulant que tous et surtout les malheureux eussent facile accès auprès de lui. Il contribua aussi à exalter le culte de saints : ayant découvert le corps de saint Quentin, il le fit exposer dans une châsse d'un admirable travail, agrandit et décora magnifiquement l'église dédiée à ce saint martyr. Il découvrit également le

corps de saint Prat à Seclin; ceux des saints Chrysole et Eubert.

Il gouvernait son diocèse depuis dix-neuf ans quand il eut le pressentiment de sa fin prochaine et en informa ses disciples. Remarquant que cette nouvelle leur causait un profond chagrin : « Ne vous attristez pas, mes enfants, leur dit-il, mais réjouissez-vous au contraire et félicitez-moi. Depuis longtemps je désirais ce moment. » Peu de temps après, il fut saisi d'une fièvre violente, fit appeler auprès de lui tous ses serviteurs et les gens de sa maison, leur adressa ses dernières recommandations, leur demanda surtout de vivre unis comme des frères, de s'aimer entre eux, de pratiquer la charité. Il expira en disant le verset : *Nunc dimittis* (1er décembre 659).

La reine Bathilde, à la nouvelle de la mort d'Éloi, vint à Noyon avec les princes ses trois fils : elle eut voulu faire transporter à l'abbaye de Chelles le corps du saint évêque; mais elle dut céder aux protestations des habitants de Noyon, qui voulaient conserver ce trésor. Malgré plusieurs tentatives, il fut impossible de soulever le corps et l'on dut s'en référer au jugement de Dieu, qui se prononçait ainsi en faveur de Noyon. Peu de temps après, la piété populaire rendait à Éloi tous les honneurs réservés aux saints.

Le culte de saint Éloi s'est répandu par toute la France en même temps qu'il se manifestait d'une façon singulièrement originale, grâce au développement de la légende et à la poésie de nos trouvères. Dans une étude intéressante sur les légendes relatives à saint Éloi, M. H. Gaidoz, *Meleusine*, années 1894, 1896, 1898, a exposé une foule de détails relevés dans les contes populaires que chacun connaît.

P. Parsy, *Saint Éloi*, Paris, 1907.

J. Baudot.

ÉLUS (Nombre des), aspect du problème de la Providence surnaturelle fort disputé entre les théologiens. — I. État des opinions. II. Données positives du problème. III. Données rationnelles .IV. Discussion théologique.

I. État des opinions. — Il ne saurait être question d'évaluer, ne serait-ce qu'approximativement, le nombre même des élus. Le problème est seulement de chercher la proportion des élus par rapport aux damnés.

Pris dans toute son ampleur, avec les hommes il comprendrait aussi les anges. Mais, comme on n'a aucune certitude sur le nombre de ceux-ci et pas davantage sur la proportion des esprits déchus, on ne peut, dans cette voie, aboutir qu'à une impasse. Il faut donc se restreindre aux élus du genre humain.

Sur ce terrain, le problème ne peut être résolu qu'en fonction du concept que la raison et la foi nous donnent de Dieu. C'est dire que la question n'est pas de simple curiosité : elle intéresse au premier chef le dogme de la Providence et celui de la Rédemption, qui en est la forme concrète. Il ne s'agit d'ailleurs pas ici proprement de la distribution des grâces, mais de l'utilisation éventuelle des grâces reçues. Néanmoins des répercussions pratiques ne peuvent manquer de s'ensuivre sur l'action pastorale et la direction des âmes. On s'explique par là l'intérêt passionné que ce problème a longtemps suscité et suscite parfois encore chez les théologiens.

A travers les multiples solutions qui en furent données, on distingue deux tendances extrêmes, qui prolongent dans le domaine théologique le vieux débat de l'optimisme et du pessimisme. Une école sévère affirme en principe, et presque en dogme, le petit nombre des élus. Elle ne comprend pas seulement des jansénistes, mais d'honorables théologiens catholiques qui ne croient pas pouvoir sauvegarder autrement les données de la révélation et les exigences morales du salut. A l'extrémité opposée, une école large soutient avec le même dogmatisme le grand nombre des élus, qui lui paraît seul compatible avec l'économie théorique et pratique du christianisme.

Entre les deux, une école intermédiaire, accréditée surtout par Suarez, essaie de résoudre ou de tourner la difficulté au moyen de distinctions. Il faudrait distinguer entre le cas des enfants et celui des adultes, parmi ces derniers distinguer encore les chrétiens et les païens, les catholiques et les hérétiques. Étant privés de l'Évangile, les païens sont, en effet, dans des conditions beaucoup plus défavorables. Comme d'ailleurs ils sont incontestablement plus nombreux que les chrétiens, on doit dire avec l'école sévère que, dans l'ensemble du genre humain, le nombre des damnés l'emporte sur celui des élus. Même au sein de la famille chrétienne, on pourrait accepter la même conclusion en faisant entrer en ligne de compte les enfants qui meurent sans baptême et qui, de ce chef, appartiennent à la catégorie des « damnés ». Il en va autrement des adultes, qui bénéficient de la grâce et des sacrements. Avec l'école large il faudrait donc dire que, certainement parmi les catholiques et assez probablement parmi les chrétiens, c'est le grand nombre qui sera sauvé.

Ces directions générales laissent d'ailleurs place à beaucoup de positions mitoyennes, mais qui peuvent se ramener aux mêmes principes fondamentaux. Étant donné le caractère éclectique de l'école intermédiaire, c'est entre les deux extrêmes que se restreint essentiellement le débat.

II. Données positives du problème. — A défaut d'un enseignement du magistère ecclésiastique propre à trancher le cas, chaque école cherche dans les sources de la révélation des arguments en faveur de sa thèse. Il suffit d'indiquer ici les principaux.

L'Écriture fournit à l'école sévère des textes qui ont, au premier abord, l'apparence d'être formels. En principe, le salut y est partout présenté comme une chose difficile et saint Paul assure qu'il faut y travailler « dans la crainte et le tremblement », Phil., II, 12. Ce qui autorise et suggère déjà un certain pessimisme sur le résultat. On en a souvent cherché l'indication précise dans quelques figures de l'Ancien Testament : le déluge, auquel échappent seuls Noé et sa famille; la destruction de Sodome, qui atteint la ville entière à l'exception de Loth et des siens; le fait de Caleb et de Josué qui furent seuls à entrer dans la Terre promise. L'Évangile semble fournir des preuves plus topiques. Jésus-Christ n'y enseigne-t-il pas en propres termes, Matth., XX, 16 et XXII, 14, qu' « il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus » ? Ne met-il pas en parallèle, *ibid.*, VII, 13-14, et Luc., XIII, 23-24, la voie large qui est celle du grand nombre avec la voie étroite que peu d'hommes savent trouver ?

A ces textes les tenants de l'école large opposent ceux qui exaltent la miséricorde de Dieu et son intention de sauver tous les hommes, I Tim., II, 4; ceux qui proclament l'étendue de ses promesses et la puissance de sa grâce; plus encore ceux qui affirment l'universalité de la Rédemption, II Cor., V, 14-15, et contrebalancent l'œuvre néfaste du premier Adam par la salutaire surabondance de celle du second, Rom., V, 15-21. Tous moyens de salut qui ne restent pas inefficaces, puisque le voyant de l'Apocalypse aperçoit dans le ciel « une grande foule », VII, 9. Et si de cette multitude on veut savoir la valeur proportionnelle il n'y a qu'à se référer à la parabole symbolique du festin des noces, où le père de famille ne rencontre qu'un seul invité qui n'est pas revêtu de la robe nuptiale. Matth., XXII, 11.

Ces diverses données ont été tour à tour commentées

dans la tradition suivant les préférences de chacun. On a pu citer des Pères et des théologiens par centaines qui sont favorables à une interprétation restrictive du salut. Il s'en faut cependant que tel fût le sentiment unanime, même dans l'Église ancienne, où l'influence d'Origène accrédita quelque temps le rêve de l'universelle apocatastase ou rétablissement universel. Sans tomber dans cet excès, d'autres n'oublièrent pas les ressources de la bonté divine et le nombre est allé croissant, depuis le XVI^e^ et le XVII^e^ siècles, des auteurs qui lui font assez de confiance pour admettre que les élus l'emportent sur les damnés, au moins parmi les chrétiens.

L'avènement de l'école intermédiaire marque une incontestable réaction contre l'ancienne sévérité. Beaucoup aujourd'hui en poussent les principes jusqu'à professer la thèse du plus grand nombre des élus, même dans l'ensemble du genre humain.

III. Données rationnelles. — En pareille matière, l'argument d'autorité, quel qu'en puisse être le poids, ne devient décisif qu'en vertu des conceptions théologiques auxquelles il sert d'appui. Aussi bien, au fond de chacune des thèses en présence, trouve-t-on une vue différente de l'économie providentielle.

L'école sévère insiste sur la justice divine, sur la nécessité d'appartenir à l'Église pour être sauvé, sur les exigences rigoureuses de l'idéal chrétien. Au contraire, l'école large est surtout sensible à la miséricorde de Dieu, aux bienfaits de la Rédemption et de la grâce qui en sont le fruit. Sans abaisser le niveau de l'Évangile, elle tient davantage compte des multiples contingences qui en modifient l'application et qui atténuent la mesure de nos responsabilités à son endroit. Le dogme de l'Église se complète à ses yeux par la pensée des moyens exceptionnels dont la Providence dispose toujours pour atteindre, au dehors de ses frontières visibles, les âmes de bonne volonté.

Suivant que l'esprit est dominé par l'un ou l'autre de ces postulats, il est clair qu'on apprécie différemment les réalités constatables du monde religieux. Ici les uns sont surtout frappés par la multitude des païens et des hérétiques ou, dans l'Église même, par le grand nombre des chrétiens relâchés, tandis que les autres font valoir tous les actes de vertu accomplis dans le secret, escomptent les compensations de la bonne foi ou les pénitences *in extremis*, se consolent enfin de ce qui manque au « corps » de l'Église par les surprises que produira, selon Isaïe, XLIX, 21, la révélation de son « âme » au dernier jour.

IV. Discussion théologique. — Un premier fait à maintenir, c'est que, dans cette controverse, rien n'autorise jusqu'ici à restreindre la liberté des opinions.

Il est vrai que certains partisans de l'école sévère ont émis la prétention de la solidariser avec la foi. La notoriété retentissante que lui ont donnée quelques-uns de nos grands prédicateurs, tels que Massillon, a contribué beaucoup plus sûrement encore à la faire passer auprès du grand public pour une doctrine d'Église. Par réaction contre le jansénisme, d'aucuns s'efforceraient peut-être de créer aujourd'hui le même préjugé au profit de la thèse indulgente. En réalité, l'Église doit rester en dehors et au-dessus de ces systèmes.

On cite bien un décret de l'Index, en date du 22 mai 1772, qui condamne une thèse du jésuite Gravina, d'après lequel « les élus seraient beaucoup plus nombreux que les réprouvés. » Mais la même Congrégation avait frappé, le 30 juillet 1708, un ouvrage d'Amelincourt intitulé : *La science du salut renfermée dans ces deux paroles : il y a peu d'élus.* Double mesure qui indique seulement, de la part de l'Église, l'intention d'interdire les affirmations trop tranchantes dans un sens comme dans l'autre. On ne peut pas davantage invoquer le magistère ordinaire devant l'existence avérée d'opinions inverses entre lesquelles se partagent les meilleurs théologiens. Il reste donc que chacun doit respecter la conception qu'il s'estime en droit de combattre et que la valeur des thèses en présence se mesure à la solidité de leurs arguments.

A cet égard, l'école intermédiaire semble la plus fragile. En voulant éviter ce qu'il y a d'excessif dans les opinions extrêmes, elle se prive de la force que leur donne un système logiquement construit. Et s'il ne faut pas méconnaître les conditions plus favorables de salut faites aux chrétiens, il faut encore moins oublier que ces privilèges sont pour eux la source de plus grandes responsabilités. Tel est le sens obvie et toujours actuel de la parabole évangélique des talents.

Entre l'école large et l'école sévère aucun principe certain ne permet de décider. Celle-ci semble avoir pour elle la lettre de l'Évangile. Mais les textes invoqués peuvent s'entendre autrement : ou bien, dans un sens historique, des Juifs contemporains du Christ; ou mieux, dans un sens moral, pour marquer les conditions de bonne volonté auxquelles le message du salut fut dès lors et reste encore toujours soumis. De toutes façons il n'apparaît pas que ces paroles soient propres à résoudre la question du nombre des élus, qui n'entrait aucunement, à ce moment-là, dans les perspectives du Sauveur. Quant aux déclarations générales qu'exploite l'école large, elles sont trop indéterminées pour trancher absolument la question.

Il n'est guère contestable que la tendance sévère ait dominé l'ancienne théologie; mais il ne l'est pas davantage qu'elle soit allée décroissant dans la théologie moderne. La preuve en est dans la vogue dont a joui, depuis le XVI^e^ siècle, l'école intermédiaire, et de nos jours beaucoup la dépassent pour professer sans distinction la thèse du grand nombre des élus. Par ailleurs il est bien clair que ni les principes de la raison ni les faits de l'expérience n'autorisent de conclusion certaine. Ce sont moins des arguments décisifs que les aspects différents d'une réalité complexe où chaque école trouve à s'alimenter en fonction de ses idées préconçues.

En pareille matière, au critérium de la probabilité spéculative s'ajoute évidemment celui des répercussions pratiques. A cet égard, l'opinion large est faite pour susciter la confiance, tandis que l'opinion sévère tend plutôt à inspirer la crainte. L'un et l'autre de ces sentiments ont leur raison d'être dans la vie spirituelle et peuvent y devenir bienfaisants, à condition de n'être pas exclusifs. C'est dire que les thèses qui les développent doivent se garder contre les excès possibles d'un rigorisme ou d'un laxisme également déprimants.

Au total, le problème théorique du nombre des élus est de ceux qui restent insolubles, faute de données suffisantes. Dans le doute, chacun doit éviter les affirmations exagérées ou trop péremptoires. Ce qui est certain, c'est que l'économie de la Providence relève à la fois de la justice et de la miséricorde. Au lieu de les immoler l'une à l'autre en thèses absolues qui se dérobent à la preuve, il faut s'appliquer à maintenir les deux, en se réservant tout au plus d'incliner doucement vers celle-ci sans perdre de vue les droits sacrés et non moins nécessaires de celle-là.

Deux ouvrages contradictoires peuvent passer pour la somme actuelle des opinions extrêmes : F. X. Godts, C. SS. R., *De paucitate salvandorum*, Bruxelles, 3^e^ édit., 1899 (école sévère); A. Castelein, S. J., *Le rigorisme, le nombre des élus et la doctrine du salut*, Paris, 1899 (école large). Exposé critique et solution moyenne par le R. P. Jean-Baptiste du Petit-Bornand, *Simples notes sur la question*

du nombre des élus, Paris, 2e édit., 1909, et A. Michel, art. *Élus* (nombre des), dans *Dict. théol. cath.*, t. IV, col. 2350-2378.

J. Rivière.

Deux sermons. — 1° Massillon. 2° Monsabré.

1° *Massillon.* — Le sermon de Massillon « sur le nombre des élus » est universellement connu, de titre tout au moins. Quelles sont les causes du petit nombre des élus ? recherche l'orateur. Et il déclare qu'il en est trois principales (d'où les trois parties de son discours) : 1. C'est que le ciel n'est ouvert qu'aux innocents ou aux pénitents, et qu'il est peu d'innocents et peu de pénitents; 2. c'est que les lois sur lesquelles les hommes se gouvernent, les maximes qui sont devenues les règles de la multitude, sont des maximes incompatibles avec le salut; 3. c'est que les maximes et les obligations les plus généralement ignorées ou rejetées sont les plus indispensables au salut. En réalité, le fort de l'argumentation du prédicateur tient dans la première cause qu'il développe, à savoir que le ciel n'est ouvert qu'aux innocents ou aux pénitents.

Et cela serait vrai, si par « pénitents » Massillon entendait les pécheurs qui se sont sincèrement convertis. Mais telle ne paraît pas être sa pensée. « Qu'est-ce qu'un pénitent ? » demande-t-il. Et il répond : « Un pénitent, disait Tertullien, est un fidèle qui sent, tous les moments de la vie, le malheur qu'il a eu de perdre et d'oublier autrefois son Dieu; qui a sans cesse son péché devant les yeux; qui en retrouve partout le souvenir et les tristes images. Un pénitent, c'est un homme chargé des intérêts de la justice de Dieu contre lui-même; qui s'interdit les plaisirs les plus innocents, parce qu'il s'en est permis de criminels; qui ne souffre les plus nécessaires qu'avec peine; qui ne regarde plus son corps que comme un ennemi qu'il faut affaiblir, comme un rebelle qu'il faut châtier, comme un coupable à qui désormais il faut presque tout refuser, comme un vase souillé qu'il faut purifier, comme un débiteur infidèle dont il faut exiger jusqu'au dernier denier. Un pénitent, c'est un criminel, qui s'envisage comme un homme destiné à la mort, parce qu'il ne mérite plus de vivre : ses mœurs, par conséquent, sa parure, ses plaisirs mêmes, doivent avoir je ne sais quoi de triste et d'austère, et il ne doit plus vivre que pour souffrir... Voilà ce que c'est qu'un pénitent. » Des « pénitents de ce caractère » se rencontraient aux « siècles de nos pères ». Mais aujourd'hui il n'en est plus. « Vous avez cessé vos désordres, continue l'orateur; mais vous ne les avez pas expiés, mais vous ne vous êtes pas converti, mais ce grand coup qui change le cœur et qui renouvelle tout l'homme, vous ne l'avez pas encore senti. Cependant cet état si dangereux n'a rien qui vous alarme : des péchés qui n'ont jamais été purifiés par une sincère pénitence, *ni par conséquent remis devant Dieu* (c'est moi qui souligne), sont à vos yeux comme s'ils n'étaient plus; et vous mourrez tranquille dans une impénitence d'autant plus dangereuse, que vous mourrez sans la connaître. Ce n'est pas ici, ajoute le terrible prédicateur, une simple expression et un mouvement de zèle; rien n'est plus réel et plus exactement vrai... » Hé, oui ! de tels pénitents, ces pénitents héroïques, sont fort rares. Mais il n'est pas vrai que les péchés qu'on n'a jamais expiés de cette sorte, ne peuvent pas être et ne sont pas « remis devant Dieu ». Pourvu qu'au moment de l'absolution ou au moment de l'acte de contrition parfaite, on ait été sincèrement disposé à satisfaire pour ses péchés, Dieu a remis la faute, la « coulpe », Dieu a rendu son amitié et sa grâce au pécheur repentant, Dieu a pardonné. Le prodigue expiera ensuite, et, s'il ne le fait pas suffisamment au cours de sa vie mortelle, il le fera dans l'au-delà : le purgatoire n'est pas un vain mot, et le Dieu juste et bon ne l'a pas créé pour rien.

Ce n'est pas tout que de frapper fort, il faut aussi frapper juste. Et Massillon ne le fait pas davantage quand, dans son éloquente péroraison, il s'écrie : « Qui sont les fidèles ici assemblés ?... qui sont-ils ? Beaucoup de pécheurs qui ne veulent pas se convertir; encore plus qui le voudraient mais qui diffèrent leur conversion; plusieurs autres qui ne se convertissent jamais que pour retomber; enfin un grand nombre qui croient n'avoir pas besoin de conversion. Voilà le parti des réprouvés. Retranchez ces quatre sortes de pécheurs de cette assemblée sainte; car ils en seront retranchés au dernier jour. Paraissez maintenant, justes; où êtes-vous? restes d'Israël, passez à la droite; froment de Jésus-Christ, démêlez-vous de cette paille destinée au feu. O Dieu ! où sont vos élus ? et que reste-t-il pour votre partage ? Mes frères, notre perte est presque assurée, et nous n'y pensons pas. » Le mouvement oratoire serait de toute beauté, s'il n'y manquait la première qualité de tout sermon, la vérité. Il est faux que « beaucoup de pécheurs qui ne veulent pas se convertir » à tel moment, ne se convertiront jamais. Il est plus faux encore qu'il en sera de même de tous ceux « qui diffèrent leur conversion »; plus faux encore que ceux « qui ne se convertissent jamais que pour retomber » mourront dans l'impénitence finale. Et il est presque aussi faux que ceux qui, présentement, « croient n'avoir pas besoin de conversion », ne sortiront jamais de leur dangereux aveuglement. Je disais tout à l'heure que le purgatoire n'est pas un vain mot; j'en dis autant de la raison humaine, du libre arbitre et surtout de la grâce de Dieu.

Pas de présomption ! Mais confiance, une invincible confiance en ce Dieu, notre Père, qui « veut sauver tous les hommes » !

2° *Monsabré.* — La conférence de Monsabré sur « le nombre des élus » est la dernière de son Carême de 1889, la cent deuxième de son *Exposition du dogme catholique.*

Dans la première partie, l'orateur répond à l'accusation portée contre le gouvernement de Dieu. — 1. Pour se prononcer à coup sûr dans l'importante et délicate question du nombre des élus, il faudrait avoir une définition de l'Église; cette définition nous manque. Nous n'avons donc que des opinions. *a*) Opinion de ceux qui tiennent pour le petit nombre des élus. Sermon de Massillon. Examen de leurs raisons : ce qu'il faut penser des figures et comparaisons, des sentences et des paroles de Notre-Seigneur (« peu d'élus », « porte étroite », etc.). *b*) Opinion de ceux qui tendent à faire le nombre des élus aussi grand que possible. Ses appuis dans l'Écriture. Manières dont Dieu exerce sa miséricorde sur les catholiques, sur les hérétiques et les schismatiques, sur les simples infidèles. Enfants morts sans baptême. Opérations mystérieuses, au moyen desquelles Dieu se fait des élus au sein des ténèbres et de la corruption des Gentils. Il y a plus : la biographie intime de chaque âme est une miraculeuse histoire de la bonté divine. Dieu tient compte de tout; dans les paternels calculs de sa Providence, sa miséricorde l'emporte sur sa justice, plus souvent que nous ne le pensons. D'où on peut conclure à un très grand nombre d'élus. — 2. Quand ce grand nombre serait inférieur au nombre des réprouvés, la gloire de Dieu, dans son gouvernement, n'en souffre pas. Ce n'est point Dieu qui damne sa créature; elle n'est damnée que par sa propre faute. Et puis, « si nombreux qu'ils soient, ces superbes (les damnés), ils ne peuvent tenir en échec l'immense armée des élus. Une seule âme sauvée est un chef-d'œuvre auquel concourent toutes les perfections divines, de concert avec la liberté humaine; une seule créature glorifiée et admise à la vision béatifique est une merveille de beauté, plus étonnante et plus ravissante que toutes

les merveilles réunies de la terre et des cieux. Et l'on voudrait déshonorer celui qui l'a produite, en lui reprochant la quantité numérique des misérables qui se sont déformés eux-mêmes, par l'abus des dons divins et de leur liberté ? Autant vaudrait dire qu'il n'y a plus de génie dans l'humanité, parce que les chefs-œuvre sont moins nombreux que les œuvres avortées, dont la maladroite ambition des esprits médiocres inonde le monde. Ici, Messieurs, il ne s'agit pas de compter, mais de peser : *Non numeranda sed ponderanda.* Un seul élu pèse plus dans la balance de la gloire divine que l'enfer tout entier : et, vous venez de le voir, Dieu peuple son ciel d'une foule immense que personne ne saurait compter : *Turbam magnam, quam nemo dinumerare poterat.* »

Dans la deuxième partie de sa conférence, Monsabré insiste sur cette pensée très juste, que, pour se prononcer sur les résultats du gouvernement divin, il est nécessaire de tenir compte de tous les facteurs qui concourent à l'action de ce gouvernement. — 1. Le temps. Dieu en est le maître. Nous ne savons pas quand doivent se terminer les destinées de l'Église. Promesses prophétiques du règne universel, pacifique et incontesté de Jésus-Christ. Quand ce règne sera arrivé, Dieu prendra le temps de compenser, par une surabondante moisson d'élus, les ravages du péché et les conquêtes de l'enfer. — 2. L'espace. Nous ne sommes pas seuls au monde. Les anges : leur grand nombre; ce sont des élus. Les mondes répandus dans l'espace : pourquoi ne seraient-ils pas peuplés, et pourquoi Dieu n'y recruterait-il pas d'innombrables légions de bienheureux ? — 3. La toute-puissance et l'infinie bonté de Dieu. Qui nous dit que notre création actuelle soit la seule que Dieu ait méditée ? Quoiqu'il n'y ait ici que des hypothèses, elles suffisent pour fermer la bouche aux détracteurs du gouvernement divin. Nous pouvons être sûrs que Dieu saura faire honneur à ses perfections et rassembler autour de lui autant d'élus qu'il en faut à sa gloire.

Cette conférence passe pour une des plus belles de Monsabré : elle plaît aux esprits sérieux qui veulent être instruits mais qu'un peu d'imagination n'effraye pas.

J. Bricout.

ÉMAUX. — L'émail est une substance vitreuse colorée par des oxydes métalliques et susceptible de s'incorporer à la surface qu'elle recouvre lorsqu'elle est soumise à une assez forte température. Le terme d'*émail*, et surtout son pluriel, est particulièrement employé quand le fond choisi est un métal. On distingue alors trois catégories différentes : I. Émaux incrustés, comprenant les cloisonnés et les champlevés. II. Émaux translucides sur ciselure. III. Émaux peints.

I. Émaux incrustés. — Ils sont les plus anciens. On a supposé que leurs origines se confondent avec celles de la verrerie. Mais les Égyptiens qui connaissaient le verre dès une très haute antiquité, n'en possédaient pas dont la température de fusion fût assez faible pour être subie sans dommage par la plaque de métal servant de support; aussi se servaient-ils de pâtes appliquées à froid. Il est difficile de désigner le peuple qui sut le premier résoudre la question. Peut-être fut-ce un peuple d'Asie, qui enseigna aux Grecs cette technique; mais on croit que, dans ce cas, le secret s'en perdit, car Philostrate, au début du IIIe siècle, parle avec un étonnement admiratif du travail des Celtes qui ornent les harnais des chevaux d'un émail rouge. Les invasions des Barbares eurent pour résultat de substituer à cette décoration les incrustations de pierreries; et l'art de l'émaillerie à chaud rétrograda chez nous pour ne reparaître que vers le VIIIe siècle. Il restait cependant en honneur à Byzance, mais sous la forme dite émail cloisonné, tandis que les Gallo-Romains n'avaient connu que le champlevé.

Le *cloisonné* est établi en faisant suivre à l'aide d'une pince, par une fine bande de métal, le dessin dans tous ses détails. Ce léger treillage est posé, puis fixé sur une plaque servant de fond et dont on a légèrement relevé les bords pour faire *cuvette*. Dans les alvéoles ainsi produites par ces *cloisons*, on introduit avec une spatule les pâtes d'émail faites de verre pulvérisé et d'un peu d'essence; puis on passe au four. La chaleur fait fondre le verre et en même temps l'incorpore à son support. Quand toutes les couleurs désirées ont ainsi été vitrifiées en commençant naturellement par les moins fusibles, il ne reste plus qu'à égaliser et à polir les surfaces.

On comprend que ce travail minutieux et long soit en général réservé aux objets précieux d'or et d'argent. Quand la matière choisie est le cuivre, on a plus souvent recours au procédé dit *champlevé*. Le dessin étant tracé sur la plaque, on creuse à l'outil la partie qui doit recevoir l'émail : soit le fond, si l'on veut *réserver* en métal le motif qui pourra être gravé au burin et doré après la cuisson; soit ce motif lui-même dans lequel on *épargne* de menues bandes de cuivre destinées à jouer le rôle d'un *cloisonné* et à déterminer la place des différentes couleurs, chairs, vêtements, etc. On a dans ce dernier cas un champlevé dit en *taille d'épargne*. Lorsque les deux techniques du *cloisonné* et du *champlevé* sont réunies dans un même objet, l'émail est dit *mixte*.

Parmi les émaux incrustés, les plus précieux sont les cloisonnés du trésor de la cathédrale de Monza, près de Milan : une croix pectorale, une couverture d'évangéliaire, deux plaques ovales et surtout la célèbre couronne de fer des Lombards, dons de la reine Théodelinde à cette église au début du VIIe siècle. Le travail en est byzantin; de même celui de l'autel d'or de Milan, qui date du IXe siècle, et sans doute la *pala d'oro* de Saint-Marc de Venise. Le reliquaire du bâton de Saint-Pierre de Trèves, orné de cloisonné, est un travail allemand du Xe siècle. Le musée du Louvre possède des cloisonnés sur cuivre du XIe ou XIIe siècle; mais cette époque est celle où les émaux champlevés firent la gloire des ateliers monastiques de la Meuse, du Rhin et de Limoges. La châsse de saint Héribert, de Deultz, avec ses figures émaillées sur fond *réservé*, ou bien *épargnées* et gravées, sur fond de couleur, est un des plus importants monuments de l'art des émailleurs allemands; quant aux travaux du Limousin, on leur doit les nombreux reliquaires, châsses, boîtes, ciboires, croix, plaques, crosses, conservés dans nos musées, la plaque funéraire de Geoffroy Plantagenet, au Mans, etc.

Les procédés d'émaillerie incrustée, et particulièrement le cloisonné, ont été portés à une grande perfection par les Chinois et les Japonais; l'on en peut voir d'admirables exemples dans nos collections; mais c'est surtout le XVIIe et le XVIIIe siècles qui produisirent des chefs-d'œuvre. L'Amérique eut aussi une certaine célébrité, au XIXe siècle, avec les émaux *mixtes* de Tiffany.

II. Émaux translucides. — Quelquefois appelés émaux de *basse-taille* parce qu'employés sur de petits bas-reliefs, ils laissent transparaître l'éclat du métal précieux, souvent gravé et ciselé, qui les supporte. Lorsque l'effet chatoyant est obtenu par l'introduction d'une mince feuille d'or légèrement ondulée sous la couche vitreuse, l'émail est dit *sur paillons*.

Les émaux translucides apparaissent vers la fin du XIIIe siècle et semblent servir de transition entre les émaux incrustés et peints. Le calice donné par le pape Nicolas IV au couvent d'Assise en 1290, l'autel de

Saint-Jacques de Pistoie au début du XIVe siècle, certaines pièces d'orfèvrerie fine de Benvenuto Cellini en sont ornés.

III. Émaux peints. — Au XVe siècle se fait dans la région limousine une peinture sur émail assez semblable à la peinture sur verre. On l'exécute au pinceau, avec des couleurs fusibles, sur une plaque métallique préalablement recouverte d'un émail uniforme généralement blanc, gris ou noir. Nous ne rechercherons pas si le nom de Monvaerni que l'on peut lire sur les plus anciens spécimens représente vraiment un artiste : on le considère en tout cas comme la désignation de la première école de ce genre. Puis viennent les Pénicaud, Léonard Limosin, les Reymond, les Court, les Courteys, les Laudin, les Nouailhé, véritables dynasties d'artistes qui conservèrent leurs traditions jusqu'à nos jours et dont les collections les plus célèbres recherchent les œuvres à prix d'or.

Labarte, *Recherches sur la peinture en émail, de l'antiquité à nos jours*, Paris; Burty, *Les émaux cloisonnés anciens et modernes*, Paris, 1868; Meyer, *L'art de l'émail de Limoges*, Paris, 1895.

Carletta Dubac.

EMBLÈMES RELIGIEUX. — L'article 28 de la loi du 9 décembre 1905 règle ainsi la question des signes et emblèmes religieux : « Il est interdit à l'avenir d'élever ou d'apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments publics ou en quelque emplacement public que ce soit, à l'exception des édifices servant au culte, des terrains de sépulture dans les cimetières, des monuments funéraires, ainsi que des musées ou expositions. »

I. Il ne s'agit dans ce texte que des monuments publics et des emplacements publics; il n'y est pas question des manifestations purement privées. On peut donc librement arborer, non seulement dans sa maison, mais encore à l'extérieur de sa maison et sur soi-même des signes et des emblèmes religieux. Si toutefois par son orientation, par ses dimensions plus qu'ordinaires, la destination d'une croix, d'une statue de saint, érigée sur un terrain privé, apparaissait comme publique et si elle donnait lieu à des troubles ou désordres sérieux, l'autorité municipale, à notre avis, pourrait légalement exiger la démolition de cet emblème.

II. Dans l'article 28 le sens des mots *signes* et *emblèmes* religieux n'est pas précis. Il résulte des explications données, à la Chambre des députés, par M. Briand, que ces mots désignent « les objets qui ont un caractère nettement symbolique, qui ont été érigés, moins pour rappeler des actions d'éclat accomplies par les personnages qu'ils représentent que dans un but de manifestation religieuse. » Donc lorsqu'un signe ou un emblème n'est pas l'un des points principaux d'un monument, mais y figure comme un détail motivé par un souci d'exactitude historique de la part de l'artiste, il n'y aura pas lieu d'appliquer l'article 28.

Cet article ne dispose, d'ailleurs, que pour l'avenir et laisse subsister tous les signes et emblèmes qui existaient au moment de la Séparation, mais il n'est pas fait obstacle au droit qu'avaient et qu'ont gardé les conseils municipaux d'ordonner la suppression des monuments religieux élevés sur des terrains communaux : ainsi un calvaire démoli en vertu d'une décision régulière ne pourra plus être reconstruit.

Un monument religieux érigé avec l'autorisation voulue avant la Séparation reste sous la protection de la loi : « Quiconque, d'après l'article 257 du Code pénal, aura détruit, abattu, mutilé ou dégradé des monuments, statues ou autres objets destinés à l'utilité ou à la décoration publique, et élevés par l'autorité publique ou avec son autorisation, sera puni d'un emprisonnement d'un mois à deux ans et d'une amende de 100 à 500 francs. » A défaut de l'intervention de l'autorité compétente, la destruction ou la mutilation d'un monument n'entraînerait à l'égard des auteurs du fait qu'une condamnation à des dommages-intérêts.

L'art. 28 interdit d'*élever* ou d'*apposer* des signes ou emblèmes religieux; il vise donc des actes permanents de leur nature et laisse de côté le port ou la simple exhibition sur la voie publique. Ainsi s'il appartient à un préfet de réglementer l'exhibition sur la voie publique des insignes aux couleurs nationales revêtus d'emblèmes et d'en interdire la vente, la distribution et le port effectués en vue de participer à des manifestations collectives de nature à troubler l'ordre, aucun motif de cette nature ne peut être invoqué pour légitimer l'interdiction d'actes purement individuels, tels que le port isolé d'insignes aux couleurs nationales au centre desquels serait placée une image du Sacré-Cœur. V. onze arrêts du Conseil d'État du 10 août 1917.

L'érection ou l'apposition des signes ou emblèmes religieux est interdite : 1° sur les monuments publics, c'est-à-dire sur les bâtiments qui appartiennent à l'État, aux départements et aux communes et qui sont affectés à un service public, tels que les mairies, les casernes, les écoles publiques, les bureaux de poste, etc. 2. Sur les emplacements publics, c'est-à-dire dans les rues, sur les places publiques et généralement sur tous les terrains de l'État, des départements ou des communes affectés à un service public. S'il s'agissait même de dépendances du domaine privé ou de biens communaux, j'estime que l'interdiction s'appliquerait, car il semble bien résulter de la discussion qui eut lieu à la Chambre avant le vote de l'art. 28 que telle a été l'intention du législateur.

III. Après avoir posé le principe de l'interdiction des emblèmes religieux sur les monuments et emplacements publics, l'article 28 prévoit quatre exceptions en faveur : 1° des édifices servant au culte; 2° des terrains de sépulture dans les cimetières; 3° des monuments funéraires; 4° des musées ou expositions.

1° *Edifices servant au culte.* — Il est permis d'ériger ou d'apposer des emblèmes et signes religieux à l'intérieur des églises; il faut comprendre parmi ces emblèmes le drapeau du Sacré-Cœur pour lequel on souleva assez longtemps des difficultés. — V. les arrêts du Conseil d'État du 10 août 1917, déjà cités. Mais il est aussi permis d'ériger des croix au faîte des clochers, d'orner de statues de saints les portails des églises, de représenter sur les vitraux des scènes religieuses, etc. Bien que la loi ne vise expressément que les *édifices*, il semble bien que l'exception doive s'étendre aux terrains qui, dans beaucoup de localités, entourent l'église, font corps avec elle et sont, d'ailleurs, séparés par un mur de la voie publique.

2° *Terrains de sépulture dans les cimetières.* — La loi ne faisant aucune distinction, il est permis de placer des signes et emblèmes religieux sur tous ces terrains même sur les fosses communes. M. Briand a prétendu qu'ainsi on porterait atteinte aux droits des libres penseurs dont les parents seraient ensevelis dans une fosse commune, mais la vraie liberté consiste, non à être contraint de dissimuler ses sentiments, mais à pouvoir les manifester d'une façon positive. De même que la loi n'oblige pas les cloches à rester muettes, sous le prétexte qu'il y a dans une commune des libres penseurs, de même qu'on n'interdit pas la croix sur les sépultures privées, sur tel ou tel caveau, bien qu'il y repose parfois des gens indifférents ou même hostiles à la foi catholique, de même on ne saurait défendre aux pauvres gens de placer des emblèmes de leur foi sur les fosses communes.

Il suffit de rappeler ici (V. Cimetières) que l'article 9

de la loi du 5 avril 1884 donne au maire le droit de prendre des mesures dans l'intérêt de la sécurité, de la salubrité et de la tranquillité publiques et pour le maintien du bon ordre et de la décence dans les cimetières. Le maire peut donc, sans excéder ses pouvoirs, déterminer la hauteur et les dimensions des monuments funèbres, réglementer les inscriptions funéraires, etc.

3° *Monuments funéraires.* — Les monuments funéraires sont des *sépulcres*, s'ils contiennent un ou plusieurs corps, et des *cénotaphes*, s'ils ne contiennent aucun corps. Les sépulcres relèvent de l'exception précédente, il n'est question ici que des cénotaphes sur lesquels les particuliers, les associations ou même les communes, du moins dans certains cas, peuvent ériger des croix ou autres emblèmes de même nature.

L'administration soutenait que les monuments commémoratifs élevés à la mémoire des soldats morts pour la France ne peuvent être considérés comme des monuments funéraires, « qui sont uniquement ceux élevés sur des tombes... Les monuments érigés à la mémoire des enfants du pays morts pour la France sont des monuments commémoratifs qui rentrent dans la dénomination générale de monuments publics, employée par le législateur et qui ne sont pas compris au nombre des exceptions prévues par l'article 28 de la loi du 9 décembre 1905. L'interdiction prévue par cet article ne s'appliquerait pas au monument qui serait érigé soit dans un cimetière, soit sur un terrain communal ou privé situé en dehors des rues, places ou routes de la commune. » V. circul. min. du 18 avril 1919, dans l'*Ami du Clergé* du 4 septembre 1919, p. 343, et la réponse du ministre de l'Intérieur à M. Dubois de la Sablonnière, député *(Journ. offic.*, 9 novembre 1921), à laquelle nous empruntons la citation ci-dessus.

Mieux inspiré, le Conseil d'État, dans un arrêt du 4 juillet 1924, admet la plus large interprétation de l'exception relative aux monuments funéraires : « Considérant, dit l'arrêt, que, en interdisant le dépôt de croix, emblèmes religieux ou autres autour du monument aux morts, le maire de Fouilloy n'a pu avoir pour objet de rappeler les dispositions de l'article 28 de la loi du 9 décembre 1905... qu'en effet il résulte de la distinction même faite par le législateur entre les terrains de sépulture dans les cimetières et les monuments funéraires que cette dernière expression s'applique à tous les monuments destinés à rappeler le souvenir des morts, même s'ils ne recouvrent pas de sépultures et quel que soit le lieu où ils sont érigés; que, par suite, le monument élevé à la mémoire des morts de la guerre sur une place publique de la commune de Fouilloy doit être considéré comme un monument funéraire au sens de l'art. 28...; qu'ainsi l'apposition de signes ou emblèmes religieux sur ce monument n'est pas interdite par ledit art. 28 de la loi du 9 décembre 1905... »

4° *Musées et expositions.* — Le simple bon sens suffisait à réfuter l'opinion de ceux qui pensent « qu'un musée est un endroit public, qu'il y a heureusement d'autres formes d'art que l'art religieux, que si les catholiques ont une prédilection particulière pour cette sorte d'art, ils sont libres d'en faire usage chez eux. » L'article 28 a formulé expressément une exception, ce qui épargnera à quelques municipalités sectaires l'odieux d'expulser de nos musées quelques-uns de nos plus beaux chefs-d'œuvre.

IV. Les peines applicables à ceux qui contreviennent aux dispositions de l'article 28, sont, d'après l'article 29 de la loi de 1905, les peines de simple police : un à quinze francs d'amende et un à cinq jours d'emprisonnement.

Lucien CROUZIL.

EMBRYOTOMIE. — Tandis que l'avortement se pratique d'ordinaire sur des fœtus à peine formés, l'embryotomie s'applique généralement à un fœtus viable et souvent à terme, prêt à voir le jour, puisqu'on a le plus souvent recours à l'embryotomie pour terminer un accouchement difficile. Mais on l'emploie aussi parfois, plus tôt, dans les cas de rétrécissement du bassin. Et pourtant, d'une part, l'opération césarienne (voir ce mot) est moins dangereuse pour la mère et sauve l'enfant en même temps; d'autre part, la vie de la femme enceinte, au jugement du professeur A. Pinard et des médecins les plus autorisés, n'est pas menacée pendant sa grossesse parce qu'elle a un rétrécissement du bassin. Soit qu'on sépare le tronc de l'enfant en deux parties, soit qu'on coupe la tête, soit qu'on perfore le crâne ou qu'on le brise avec des instruments appropriés, l'enfant est tué. C'est dire que la morale naturelle et l'Église condamnent pareil homicide. Voir AVORTEMENT.

J. BRICOUT.

ÉMÉBERT *(Emebertus).* — Désigné aussi sous le nom d'Ablebert, il était fils du comte Witger et de sainte Amelberge. Il eut quatre sœurs honorées aussi comme saintes, dont la plus célèbre est Gudule, patronne de Bruxelles. Adonné à la pénitence et à la contemplation, il fut appelé en 707 à gouverner les Églises de Cambrai et d'Arras réunies alors sous un même évêque. Il mourut et fut inhumé à Ham, d'où son corps fut transféré à Maubeuge. Cette dernière ville l'honore le 15 janvier.

J. BAUDOT.

ÉMÉRENTIENNE *(Emerentiana).* — Jeune fille romaine, sœur de lait de l'illustre martyre Agnès, elle n'était encore que catéchumène, quand elle allait prier au tombeau d'Agnès. Les païens la surprirent un jour dans cette attitude, et comme elle leur reprochait la cruauté dont ils usaient avec les chrétiens, ils la lapidèrent. Les parents d'Agnès, l'ayant trouvée sans vie près du tombeau, ensevelirent son corps sur la voie Nomentane au cimetière Ostrien. Au IIIe siècle, on construisit une crypte en son honneur, et au VIIIe siècle, le pape Adrien faisait restaurer l'oratoire dévasté par les Lombards.

J. BAUDOT.

EMERSON **Ralph Waldo** naquit à Boston en 1803. Son père était pasteur unitaire; il mourut avant d'avoir assuré l'éducation de son fils. Une mère excellente et une tante intelligente et ferme s'en chargèrent. Le jeune Ralph fit ses études à Harvard. D'une santé débile il menaçait de mourir jeune, comme ses frères : on l'envoya dans le Sud et il guérit. A son retour il fut nommé pasteur de l'Église unitaire de Boston. L'unitarisme est un rameau détaché du calvinisme, il garde les cérémonies traditionnelles de la secte, mais rejette sa doctrine qu'il remplace par une philosophie sans base positive. Emerson se montra plus sensible à la tendance philosophique qu'aux cérémonies. Il rêva d'une plus grande liberté de vie spirituelle et ne tarda pas à entrer en conflit avec ses fidèles. En 1832, le conflit devint si aigu, au sujet de la communion sous les deux espèces, qu'Emerson dut s'en aller. Au fait, on ne voit pas pourquoi il était resté jusque-là, ni même pourquoi il était venu, car depuis ses plus jeunes années il était détaché du christianisme. L'année qui suivit cette rupture fut consacrée à voyager. Emerson visita Malte, et une partie de l'Europe occidentale, surtout l'Angleterre où il se lia très intimement avec Carlyle. Revenu en Amérique, il s'établit à Concord et fit des conférences. Ces conférences eurent beaucoup de succès, elles rapprochèrent de lui quelques penseurs que ne satisfaisaient pas le moralisme froid et le formalisme rigide de l'unitarisme et qui entendaient aussi pousser plus avant son libé-

ralisme dogmatique. « Le 19 septembre 1836, dit William P. Trent, Emerson, Hedge, Alcott, James Freeman Clarke et le professeur Convers Francis se réunirent dans la demeure de George Ripley et formèrent le noyau d'un groupe généralement connu sous le nom de Club Transcendental. » Comment l'unitarisme donna-t-il naissance au transcendentalisme et en quoi, au juste, diffèrent-ils l'un de l'autre ? Voilà ce qu'il est difficile de préciser. « Il n'est qu'un point sur lequel toutes les autorités s'accordent, dit encore M. W. P. Trent, c'est qu'il est absolument interdit aux profanes de comprendre ou de décrire exactement cette évolution. » Soit; mais, en tout cas, les transcendentalistes ont écrit et quiconque sait lire la lettre moulée a le droit de chercher dans leurs écrits le point d'arrivée de leur doctrine. Ce point est exactement le panthéisme. Emerson, qui fut le grand docteur de la secte, avait beaucoup lu Plotin, il connaissait et aimait Gœthe, peut-être avait-il pris contact avec Hegel, Fichte et Schleiermacher; certainement il s'était pénétré des doctrines de Carlyle; — il donna même, en 1836, une édition du *Sartor resartus* et, en 1838, une édition des *Miscellanées*. Sa propre doctrine se modela sur celle de ces auteurs. Il l'exposa d'abord en trois volumes, *L'homme pensant* (1837), *L'Éthique* (1838), *La Nature* (1840), qui étonnèrent plus qu'ils ne séduisirent. Il revint à la charge avec ses *Conférences sur le temps présent* (1841), avec sa *Méthode de la nature et l'homme réformé* (1841), ses *Leçons sur les réformateurs de la Nouvelle-Angleterre* (1844), et *Les représentants de l'humanité*. Aucune de ces œuvres ne brille par la clarté et la méthode. D'ailleurs Emerson se vantait comme d'une qualité d'essence supérieure d'être réfractaire au raisonnement en formes. Il procédait par larges intuitions, quelquefois resserrées, plus souvent diffuses, exprimées en des termes sonores et d'un ton sibyllin, juxtaposées les unes aux autres sans lien logique, au gré de l'inspiration; cela faisait une conférence. On n'y comprenait pas toujours grand'chose et même à la lecture on a quelque peine à suivre le fil des idées.

Pourtant certains points sont hors de conteste. Emerson rejette tous les dogmes chrétiens; il ne croit ni à la révélation en général, ni à la mission divine de Jésus en particulier; il n'admet pas l'Église au sens obvie du mot; il n'admet pas davantage l'existence d'un Dieu personnel, mais sur cet article de Dieu, sa pensée devient de plus en plus obscure, elle s'entoure de nuages métaphysiques de plus en plus épais. Il voit bien qu'il faut reconnaître dans le monde un certain ordre, une certaine finalité qui ne vont pas sans une cause transcendante; mais cette cause, en bon nominaliste, il lui refuse toute autre réalité que celle d'être conçue et pensée par l'homme. Quant à l'homme lui-même, il l'envisage comme un être libre, maître absolu de sa destinée et il lui propose comme idéal de se purifier toujours davantage de ses passions charnelles, de se débarrasser de ses instincts égoïstes, afin que son âme s'unisse au Dieu transcendant qui se manifeste en toutes choses et prend conscience de soi dans la plus haute partie de la pensée humaine. C'est de la morale puritaine entée sur de la métaphysique panthéiste.

Chose curieuse : ces élucubrations absconses eurent un succès prodigieux quand fut passé l'étonnement du début. Emerson apparut comme le prophète inspiré d'une nouvelle révélation, le docteur, le maître, le Messie qu'attendait la jeune Amérique pour discerner sa voie et remplir son destin. Ses dernières œuvres, *English Traits* — où il critique avec perspicacité les mœurs anglaises; — *La conduite de la vie* (1860), — où il propose et exalte l'idéalisme patriotique; — *Jours de mai* (1876) et divers volumes de poésies, — qui ne sont que des conférences rimées, car Emerson n'a ni le sentiment du rythme, ni la chaleur, ni l'inspiration qui font les vrais poètes; — *Société et solitude* (1870), reçurent du public américain un accueil enthousiaste. Faut-il voir dans cet enthousiasme qui déconcerte un peu le lecteur français et catholique, la preuve ou la confirmation de cette règle pratique que plus un auteur irréligieux sait envelopper sa pensée d'obscurités mystérieuses, plus il a chance de séduire la foule toujours avide de raisons qui la débarrassent du joug religieux et disposée à croire quiconque lui en impose par un habile semblant de profondeur ? Peut-être. En tout cas, les métaphysiciens jurent qu'Emerson fut un grand poète; les poètes, qu'il fut un grand orateur; les orateurs, qu'il fut un grand écrivain; les écrivains, qu'il fut un grand philosophe. Et les Américains concluent qu'il fut un grand homme de génie.

Il mourut à Concord en 1882.

Léon Jules.

ÉMERY Jacques-André, né à Gex en 1732, mort à Paris en 1811. Au mois de novembre 1757, il entrait au noviciat des fils d'Olier et il y recevait la prêtrise quatre mois après. En 1782, il devenait le neuvième supérieur du séminaire et de la Compagnie de Saint-Sulpice. « Dans le gouvernement du séminaire et de la Compagnie, écrit justement E. Levesque, *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 2417, il montra un heureux mélange de prudence, de sagesse et de fermeté; mais ses éminentes qualités se signalèrent surtout dans les circonstances difficiles où il se trouva jeté durant la Révolution et sous l'Empire. » Sa modération dans la question des différents serments exigés par les autorités révolutionnaires, comme, plus tard, sa fermeté, en face de Napoléon, dans la défense des droits du Saint-Siège, n'ont guère rencontré que des admirateurs.

Ses écrits sur Leibniz, Bacon, Descartes, sainte Thérèse, etc., sont encore lus avec plaisir et profit. Sa *Dissertation sur la mitigation de la peine des damnés*, plusieurs fois attaquée, n'a jamais été condamnée par le Saint-Siège.

J. A. Gosselin, *Vie de M. Émery*, Paris, 1861-1862; E. Méric, *Histoire de M. Émery et de l'Église de France pendant la Révolution et pendant l'Empire*, 5e édit., Paris, 1895.

J. Bricout.

ÉMILE *(Æmilius)*. — Émile, chrétien d'Afrique, fut, avec un autre chrétien nommé Caste, une des nombreuses victimes de la persécution de Sévère en cette région. Saint Cyprien et saint Augustin ont fait l'éloge de ces glorieux athlètes. D'après saint Cyprien, au moment du supplice ils eurent un moment de faiblesse : peu s'en fallut qu'ils en vinssent à renier leur foi; mais, dans une seconde épreuve, ils se montrèrent plus forts que les flammes dont leurs corps étaient consumés. Saint Augustin fit un sermon en leur honneur le jour de leur fête, qui se célèbre le 22 mai.

J. Baudot.

ÉMILIE DE RODAT *(Æmilia)*. — Née dans le Rouergue, l'an 1787, de Amand de Rodat, Émilie fut confiée toute jeune à Mme de Pomairols, sa grand'mère maternelle. Lorsque furent passées les années orageuses de la Révolution, elle songea à se faire religieuse et passa quelque temps chez les sœurs de la Charité de Nevers qui avaient un hôpital à Figeac. Dieu cependant la voulait ailleurs. Rentrée à Villefranche du Rouergue, elle se sentit appelée à ouvrir une école populaire pour l'éducation des jeunes filles. Après d'humbles débuts, le nouvel Institut de la Sainte-Famille s'installa dans l'ancien couvent des Cordeliers. La pieuse fondatrice reçut du ciel des faveurs extraordinaires, mais connut aussi de cruelles épreuves. Elle mourut en odeur de sainteté

le 19 septembre 1852; sa cause a été introduite sous Pie IX le 2 mars 1872.

E. Ricard, *La vénérable Emilie de Rodat*, Paris, 1912.

J. Baudot.

ÉMILIENNE *(Æmiliana)*. — Émilienne, vierge de Rome, fut la sœur de Tharsille, sainte comme elle, et la tante de saint Grégoire le Grand. Dans la maison du sénateur Gordien, son père, elle se consacra à Dieu, mena une vie si détachée qu'elle paraissait ne plus vivre dans un corps mortel. Tharsille, étant morte le 24 décembre, lui apparut quelques jours après et l'invita à venir célébrer avec elle la fête de l'Épiphanie dans les cieux. Émilienne mourut, en effet, le 5 janvier, vers le milieu du VI^e siècle. Nous devons ces détails au grand pape saint Grégoire, qui en parle dans ses *Dialogues*.

J. Baudot.

ÉMILION *(Æmilio)*. — Ce nom peut être considéré comme une altération d'Émilien. Le personnage qui le porta au VIII^e siècle était originaire de Vannes en Bretagne. Il appartenait à une famille pauvre et chrétienne et faisait volontiers l'aumône à plus pauvre que lui. Il se fit moine à Saujon près de Saintes, et dans la charge de celérier fit l'édification de ses frères par la pratique des vertus. Désirant servir Dieu plus librement, il demanda la permission de se retirer dans une solitude du Bordelais, appelée *Les Combes*. La réputation de sa sainteté et de ses miracles lui attira des disciples. Il s'endormit dans le Seigneur l'an 767. Un monastère et une basilique furent construits sur son tombeau. Autour du monastère se groupèrent des habitations qui ont formé la ville de Saint-Émilion.

J. Baudot.

EMMANUEL *(Emmanuel)*. — Le nom, que le prophète Isaïe, VII, 14, appliquait des siècles à l'avance au Messie, comme exprimant bien son rôle dans l'humanité : *Dieu avec nous*, se rencontre assez rarement dans les recueils hagiographiques. On hésita sans doute dans le monde chrétien à en faire l'application à de simples créatures. D'après le martyrologe romain, à la date du 26 mars, il y a un Emmanuel dans le Groupe Quadrat, etc., martyrs d'Asie. On n'est fixé ni sur l'époque ni sur les circonstances dans lesquelles ils donnèrent leur vie pour le Christ. — L'Emmanuel, moine cistercien du XIII^e siècle, honoré à Crémone, que les bollandistes signalent au 27 février dans la liste des *prætermissi*, a eu dans l'italien Ughelli un biographe fort mal renseigné : d'ailleurs on ne voit pas que cet Emmanuel ait jamais reçu un culte public, bien qu'on ait tenté d'obtenir sa canonisation.

J. Baudot.

EMMERICH Anne Catherine est une voyante dont la vie fut des plus extraordinaires, le merveilleux et le surnaturel s'y pénètrent; il n'est possible ici que de faire connaître faits et écrits, sans traiter les questions scientifiques qu'ils soulèvent.

I. Les faits. — Catherine Emmerich est née le 8 septembre 1774 à Flansk, près de Coësfeld, dans l'évêché de Munster, de pauvres et pieux paysans; les faveurs extraordinaires dont elle fut l'objet commencèrent très tôt et suivirent une progression assez régulière.

a) Dans son enfance, son ange lui apparaissait, le bon pasteur se montrait à elle sous la forme d'un petit berger, elle voyait la sainte Vierge; l'histoire sainte lui fut enseignée dans des visions. Elle avait le don de distinguer ce qui est bon ou mauvais, saint ou profane, bénit ou maudit dans les choses matérielles ou spirituelles; lorsqu'elle venait dans un lieu où s'étaient commis de grands crimes, elle fuyait ou priait et faisait pénitence, elle se sentait au contraire heureuse dans les lieux bénits et sanctifiés; quand un prêtre portait le Saint-Sacrement, elle se sentait attirée vers lui à une grande distance, elle y courait, s'agenouillait; elle reconnaissait les reliques des saints et disait même leur histoire. — Elle ne se permettait que le strict nécessaire pour le sommeil et la nourriture, passait chaque nuit plusieurs heures en prière, couchait par terre sur des planches en forme de croix.

b) Quand elle eut 18 ans, Jésus lui apparut tenant dans sa main gauche une couronne de fleurs, dans sa droite une couronne d'épines, lui disant de choisir. Elle prend les épines : à partir de ce moment, elle supporte la souffrance corporelle et visible de la tête de Notre-Seigneur dans le couronnement d'épines, le sang coule comme d'une plaie invisible; elle n'avouera ce tourment que cinq ans plus tard.

c) En 1802, malgré son extrême pauvreté, elle est reçue au couvent des Augustines de Dulmen, prend l'habit le 13 novembre, fait une grande maladie qui commence à Noël par une violente douleur au cœur qu'elle supporte en silence jusqu'en 1812, où, dans une extase, elle reçoit en cet endroit la marque extérieure d'une croix. Les oiseaux venaient se poser sur sa tête et ses épaules, elle chantait avec eux les louanges de Dieu. On la voyait apparaître soudain là où la règle était violée; elle jouissait du don des larmes, qu'elle versait avec abondance sur le sort des pécheurs, sur les malheurs de l'Église; une grande partie de ses souffrances venait de ce qu'elle prenait pour elle les souffrances des autres et s'offrait à Dieu en expiation.

d) Son couvent fermé en 1811 sous le gouvernement de Jérôme Bonaparte, elle est reçue chez une pauvre veuve. Sa stigmatisation s'achève en 1812, elle porte à l'épigastre une marque semblable à une croix : la peau se levait souvent comme après une brûlure, laissait couler de l'humeur. Le 2 novembre, elle sort une dernière fois, pour aller à l'église; à Noël, apparaît au-dessus de la croix, un petit appendice qui rend du sang le mercredi; le vendredi, la croix prend une couleur de feu. Le 29 décembre, elle voit une lumière s'abaisser vers elle, des rayons partant des blessures du Sauveur frappent ses mains, ses pieds, son côté droit.Elle ne peut plus marcher, ni se lever, ne prend qu'un peu d'eau avec du vin, vomit toute autre nourriture; les stigmates lui sont jusqu'à sa mort source de douleurs indicibles, rendent du sang tous les vendredis depuis 7 ou 8 heures du matin jusqu'à midi. En 1819, le sang coule plus rarement pour cesser ensuite tout à fait, on voit des cicatrices blanches qui deviennent rouges à certains jours.

En 1818, une enquête est ordonnée, le vicaire général de Munster fait surveiller Catherine, y va lui-même avec plusieurs médecins qui restent auprès d'elle, essaient de guérir les plaies, apposent des cachets sur les bandages qu'ils mettent; on la transporte dans une autre maison, on ne constate aucune supercherie.

II. Les écrits. — Les mains d'Anne Catherine percées de stigmates ne pouvaient tenir une plume; elle était d'ailleurs une pauvre paysanne illettrée. *La Douloureuse Passion de N.-S. J.-C.* (1 vol.) et la *Vie de la Sainte Vierge* (1 vol.), qui ont paru d'abord et furent complétés ensuite par un ouvrage plus considérable, *Vie de N.-S. Jésus-Christ* (5 vol.), traduits en français sur la deuxième édition allemande par l'abbé de Cazalès (7 in-12, Paris, 1860), ont été rédigés par Clément Brentano, un poète qui eut son heure de célébrité en Allemagne et qui, converti de la veille, s'est fait le greffier de l'ignorante visionnaire. Il lui rendit sa première visite le 17 septembre 1818; comme il ne troublait point son humilité par une admiration excessive, elle lui racontait tout ce qui se passait en elle et il mettait tous les jours sur le papier ce qu'elle lui disait de sa vie intérieure ou extérieure. Le pèlerin,

c'est le nom qu'il se donne, raconte qu'en 1823, voulant « accomplir sa tâche tout entière, elle tint la promesse faite antérieurement de raconter toute la Passion. Ce fut le sujet de ses méditations du carême pendant cette année... En 1820, elle avait raconté l'histoire du Sauveur jusqu'à l'Ascension, en commençant au 28 juillet de la troisième année de la prédication de Jésus, après quoi elle était revenue à la première année de la vie de Jésus et avait continué jusqu'au 10 janvier de la troisième année de la prédication; le 27 avril 1823, il y eut, par suite d'un voyage que fit l'écrivain, une interruption qui dura jusqu'au 21 octobre. Elle reprit alors le fil où elle l'avait laissé tomber et continua jusqu'aux dernières semaines de sa vie. » (*Vie*, p. 49, 53.) Dans ses méditations visions, elle commençait par suivre son bon ange, soit à la chapelle voisine de sa demeure, soit sur le chemin de la croix de Coësfeld, suivait pendant l'avent la sainte Vierge et saint Joseph dans leur voyage à Bethléem, ou pendant le carême, le Sauveur dans les différentes scènes de la Passion; car l'année ecclésiastique lui fournissait les motifs, les divisions de ce drame historique, où le passé, le présent et l'avenir, la sanctification des âmes, les profanations, le jugement final se déroulaient à ses yeux tantôt sous une forme naïvement enfantine, tantôt avec une profondeur surprenante. C'est ainsi qu'elle voit la sainte Vierge présenter à saint Joseph mourant « trois petites tranches blanches larges d'environ deux doigts, placées l'une près de l'autre sur une petite assiette » (t. I, p. 141); mais, fin 1823, elle a la vision relative à la reddition des comptes de cette année, elle voit combien de grâces n'ont pas été reçues, combien se sont déplorablement perdues, elle voit l'Église militante, punie des négligences des fidèles par l'oppression de ses ennemis, par des humiliations temporelles, elle s'offre pour prendre la faute et la punition; elle fait le geste d'arracher jusqu'à la racine les orties que les travailleurs négligents ont laissées, ses mains en deviennent toutes rouges. (*Vie*, p. 51.) Elle-même *se refusait à donner à ses visions une valeur historique*. Extérieurement elle ne connaissait et ne croyait que le catéchisme, l'histoire populaire de la Bible. Tout le reste, dans lequel Gœrres voyait une puissante *épopée mondiale* aux développements infinis, se passait en elle. Brentano, qui se donna la mission de traduire pour des lecteurs ces visions souvent enchevêtrées, l'a remplie avec une abnégation au-dessus de tout éloge, une loyauté scrupuleuse, et Anne Catherine ne se permit jamais d'ajouter à ce qu'elle avait vu et qu'elle révélait par obéissance. — Pendant ses dernières semaines, entourée de personnes qui l'admiraient, elle dit plusieurs fois : « Pour l'amour de Dieu, ne me louez pas; cela me retient ici... Je ne puis mourir si tant de braves gens pensent du bien de moi par erreur. » Elle mourut le 9 février 1824.

Vie d'Anne Catherine Emmerich, en tête de la *Douloureuse Passion*, Paris, 1861; *Relation des faits miraculeux* concernant la R^de^ Mère Emmerich, Paris, 1820; *Anne Catherine Emmerich la visionnaire stigmatisée de Dulmen et Clément Brentano son secrétaire...*, par G. Dirheimer, Paris, 1923; Schmœger, *Vie d'Anne Catherine Emmerich*, trad. Cazales, 3 in-8°, Paris, 1868; les ouvrages de mystique, Gœrres, Ribet, Poulain, etc.

A. Molien.

EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE.

— I. Empêchements en général. II. Empêchements prohibants. III. Empêchements dirimants. IV. Dispenses des empêchements.

I. Empêchements en général. — On ne peut refuser le mariage à ceux qui ne sont pas sous le coup d'un des empêchements prévus par le droit. C. 1035.

1° *Notion, espèces.* — Au sens large, on entend par empêchement ce qui s'oppose à la célébration valide ou licite d'un mariage. Au sens canonique, l'empêchement est un obstacle juridique *affectant les personnes* et leur interdisant le mariage.

Ces empêchements sont *de droit naturel* ou *de droit positif* divin ou ecclésiastique, suivant qu'ils se rattachent à la loi naturelle ou à la loi positive divine ou ecclésiastique. — Les empêchements sont *absolus*, quand ils rendent inhabile à contracter mariage avec quelque personne que ce soit; *relatifs*, quand ils rendent inhabile à contracter avec telle personne déterminée ou telle catégorie de personnes. Les empêchements se distinguent aussi en *publics* et *occultes*. Est public tout empêchement qui peut être prouvé au for externe; dans le cas contraire, l'empêchement est occulte. C. 1037. — Enfin parmi les empêchements, les uns sont *dirimants*, les autres simplement *prohibants*. Les empêchements prohibants rendent le contrat illicite; ils n'atteignent pas la valeur de l'acte, mais ceux qui, malgré la prohibition de l'Église, contracteraient mariage se rendraient coupables d'une faute grave. C. 1036, § 1. Les empêchements dirimants, non seulement défendent *sub gravi* de contracter mariage, mais sont un obstacle à la validité même du contrat. Si on passait outre, on ne contracterait pas validement, le mariage n'existerait pas. C. 1036, § 2. Notons, après le Code, qu'il suffit qu'un des deux futurs soit sous le coup d'un empêchement, pour que le mariage soit ou invalide ou illicite. C. 1036, § 3.

2° *Établissement.* — Certains empêchements, avons-nous dit, sont de droit naturel et d'autres de droit positif divin ou ecclésiastique. C'est l'autorité suprême de l'Église qui seule peut déclarer authentiquement la portée du droit divin. C. 1038, § 1. Seule aussi, elle peut établir, pour les baptisés, des empêchements soit dirimants, soit prohibants, *par manière de loi* universelle ou particulière. C. 1038, § 2. — L'Ordinaire ne pourrait donc pas faire une loi établissant pour son diocèse des empêchements de mariage. Cependant, il garde le droit d'interdire tel ou tel mariage, *par manière de précepte*, pour une juste cause et d'une façon transitoire, c'est-à-dire seulement pour le temps que dure le motif qui nécessite cette défense particulière. Le pouvoir de l'évêque s'étend aux mariages que ses diocésains voudraient contracter, en quelque lieu que ce soit, et aussi aux mariages que les non-diocésains voudraient contracter dans son diocèse. C. 1039, § 1. Il n'y a que le Saint-Siège qui puisse annexer à ce précepte particulier une clause irritante, annulant le mariage contracté malgré la défense. C. 1039, § 2.

3° *Abrogation, dispense.* — Seule l'autorité suprême de l'Église peut établir des empêchements; seule aussi, elle peut les abroger, y déroger, ou en dispenser dans un cas particulier. Toute autre autorité ne le peut faire qu'en vertu d'une disposition du droit commun ou d'un indult spécial du Saint-Siège. C. 1040. Toute coutume introduisant de nouveaux empêchements ou contraires à ceux qui existent est réprouvée. C. 1041. Elle est donc déraisonnable, c. 27, §2, en sorte qu'aucun laps de temps ne pourrait lui donner force de loi. Ce que la coutume a pu faire dans le passé en matière d'empêchements, le Code lui interdit de le faire à l'avenir. Ces notions seront précisées lorsqu'il sera question des dispenses des empêchements (IV).

II. Empêchements prohibants. — Il y en a trois : le vœu, la religion mixte, l'adoption.

1° *Le vœu.* — Il n'est pas question ici des vœux *solennels* émis dans un ordre religieux proprement dit : nous verrons que ces vœux constituent un empêchement dirimant au mariage. Il ne s'agit que de vœux *simples* émis d'une manière privée, ou dans une congrégation religieuse : ces vœux ne constituent jamais un empêchement dirimant au mariage (à moins que

le Saint-Siège n'ait fait pour eux une exception expresse, comme pour les vœux simples émis dans la Compagnie de Jésus), mais seulement un empêchement prohibant. C. 1058, § 2. Le Code indique cinq vœux qui rendent le mariage gravement illicite, sans toutefois le rendre nul. Ce sont les vœux simples de virginité, de chasteté parfaite, de célibat, le vœu de recevoir les ordres sacrés et celui d'embrasser l'état religieux. C. 1058, § 1. *Le vœu de garder la virginité*, au sens strict, ne se rencontre guère dans la pratique. Généralement on fait le vœu de ne pas se marier ou celui de garder la chasteté parfaite. Si cependant quelqu'un fait ce vœu, il ne peut licitement se marier. S'il se marie, il ne peut demander à son conjoint de consommer le mariage, tant qu'il conserve la virginité. Mais si son conjoint lui demande le *debitum*, il doit le lui rendre; à partir de ce moment, il n'y a plus de matière à son vœu : il n'est plus vierge. Si ce premier mariage une fois consommé vient à être dissous, il peut se remarier. — 2. *Le vœu de chasteté parfaite*, même temporaire, par lequel on s'engage — pour toujours ou pour un temps — à s'abstenir de toute délectation charnelle volontaire, s'oppose, tant qu'il dure, à la célébration licite du mariage. Si, malgré cet empêchement, celui qui a émis ce vœu s'est marié, il ne peut demander le *debitum* puisqu'il est tenu par son vœu, mais son conjoint, en le lui demandant, suspend l'obligation de son vœu. C. 1312, § 2. Pour convoler à de justes noces après la mort de son conjoint, il devra demander une dispense, car il est toujours tenu par son vœu. — 3. *Le vœu de ne pas se marier*. Celui qui a fait ce vœu pèche, s'il se marie. Mais une fois marié, il se trouve dans les mêmes conditions que son conjoint. Il peut donc, non seulement rendre le *debitum*, mais aussi le demander. — 4. *Le vœu de recevoir les ordres sacrés* ne s'oppose pas directement au contrat de mariage, mais l'état de mariage rendant impossible l'accomplissement de ce vœu, c. 1111, on comprend que l'Église ait fait de ce vœu un empêchement prohibant au mariage. — 5. Il en est de même du *vœu d'embrasser l'état religieux*, l'état de mariage s'opposant à l'entrée au noviciat. C. 542.

Pour obtenir la dispense de l'empêchement de vœu simple, il suffit de recourir à l'Ordinaire. Aucun des vœux que nous avons mentionnés, à l'exception du vœu d'entrer dans une religion à vœux solennels, c. 1309, ne rentre, en effet, dans la catégorie des vœux réservés, dont le Saint-Siège seul peut accorder la dispense, c. 1308, § 3; c. 1313.

2° *L'empêchement de religion mixte*. — Cet empêchement existe entre deux personnes baptisées, dont l'une est catholique et l'autre inscrite dans une secte hérétique ou schismatique. Si l'une des deux parties n'était pas baptisée, il n'y aurait pas empêchement prohibant de religion mixte, mais empêchement dirimant de disparité de culte (voir III).

Les mariages mixtes sont défendus par le *droit ecclésiastique* de la façon la plus sévère et cela partout, c. 1060. Les pasteurs des âmes doivent en détourner les fidèles de tout leur pouvoir, c. 1064, 1°. C'est qu'en effet il y a généralement péril de perversion pour la partie catholique et les enfants nés ou à naître de ces mariages, lesquels doivent se trouver en contact intime et journalier avec les hérétiques, Ils conduisent presque fatalement à l'indifférence en matière de religion. Dès le jeune âge, les enfants sont formés à parler et à agir comme si les questions religieuses étaient secondaires, sous prétexte qu'il ne faut pas blesser les convictions des personnes de la famille qui sont d'une autre religion. Lorsque ce péril de perversion existe véritablement pour la partie catholique et pour les enfants, *la loi divine* elle-même interdit alors les mariages mixtes, et l'Église elle-même ne peut en dispenser. C. 1060. On comprend dès lors la gravité de la faute commise par un catholique qui épouserait un hérétique sans dispense de religion mixte. Il se rendrait coupable d'un péché mortel, ainsi que le prêtre et les témoins qui prêteraient leur concours à la cérémonie, et serait frappé de peines sévères. C. 2375. De là vient aussi que l'Église a le souci de ne pas dispenser de son empêchement à elle, alors que l'empêchement de droit divin pourrait subsister. Aussi exige-t-elle, en plus des motifs qu'il faut toujours avoir pour accorder une dispense, et qui doivent être ici des causes justes, graves et urgentes, c. 1061, § 1, 1°, des garanties spéciales. Elle veut que le conjoint non-catholique prenne l'engagement de laisser à son conjoint catholique liberté pleine et entière de pratiquer sa religion, que les deux conjoints promettent de faire baptiser et élever tous leurs enfants dans la religion catholique, c. 1061, § 1, 2° et que celui qui donne la dispense ait la certitude morale que ces engagements seront tenus, c. 1061, § 1, 3°. Dans la pratique, les engagements des futurs sont pris par écrit. Le Code lui-même prend soin de marquer qu'il doit en être régulièrement ainsi, c. 1061, § 2. Il appartient aux Ordinaires et aux autres pasteurs des âmes, c'est-à-dire aux curés, de veiller à l'accomplissement des promesses faites, à l'observation des engagements pris avant le mariage, c. 1064, 3°.

La dispense de l'empêchement de religion mixte autorise la partie catholique à se fixer dans un état qui est anormal et qui lui crée des devoirs spéciaux. D'abord, un devoir positif d'apostolat s'impose à elle : elle doit travailler prudemment à la conversion de son conjoint catholique. C. 1062. Mais il est un autre devoir négatif qui s'impose à elle, celui de ne jamais prendre une part active aux exercices du culte hérétique ou schismatique, c. 1258, § 1. En particulier, elle ne doit pas se présenter devant le ministre non catholique, comme le marque le Code. Même s'ils ont obtenu de l'Église la dispense de l'empêchement de religion mixte, les époux ne peuvent ni avant, ni après le mariage célébré devant l'Église, se présenter soit par eux-mêmes, soit par procureur, devant le ministre non catholique agissant comme tel, pour échanger ou renouveler leur consentement matrimonial. C. 1063, § 1. Si le curé apprenait d'une manière certaine que les futurs doivent violer cette défense ou l'ont déjà violée, il ne devrait pas assister à leur mariage, si ce n'est pour des causes très graves, le scandale écarté, et après avoir demandé au préalable l'avis de l'Ordinaire. C. 1063, § 2. Cependant, si la loi civile l'ordonne, les conjoints peuvent se présenter aussi devant le ministre non catholique ne faisant fonction que d'officier de l'état civil et cela uniquement pour obtenir que leur mariage ait ses effets civils. C. 1063, § 3.

Le Code, c. 1102, rappelle aux curés comment ils doivent assister aux mariages mixtes. Même pour ces mariages, le curé ne doit plus se comporter d'une façon passive; il faut qu'il demande et reçoive le consentement des futurs, c. 1102, § 1; c. 1095, § 1, 3°. Mais aucun rit sacré ne doit être employé. Si l'Ordinaire croyait devoir apporter quelque adoucissement à cette prohibition, par crainte de graves inconvénients, il pourrait permettre certaines cérémonies réglées par les usages locaux, mais jamais la célébration de la messe, c. 1102, § 2. Toutefois, ce canon ne réprouvant pas la coutume contraire, l'Ordinaire, pour des raisons graves, peut la tolérer si elle est immémoriale, c. 5. C'est ce qui se fait à Paris, où, tout en maintenant l'interdiction absolue de la messe lorsqu'il s'agit du mariage entre catholique et infidèle, l'*Ordo* de 1925, p. xxx, déclare « toléré » l'usage contraire lorsqu'il s'agit d'un mariage mixte entre deux baptisés.

L'Église n'a pas porté d'empêchement prohibant à proprement parler contre *le mariage des catholiques avec les indignes*. Elle prescrit seulement des mesures de prudence : le curé doit s'efforcer de détourner les fidèles de semblables mariages, les exhorter à ne pas épouser les apostats notoires, n'eussent-ils pas donné leur nom à une secte hérétique ou schismatique, ou ceux qui notoirement ont donné leur nom à des sociétés condamnées par l'Église, telles que la franc-maçonnerie, c. 1065, § 1. Le curé ne pourra assister à ces sortes de mariages qu'après avoir pris conseil de l'Ordinaire qui examinera toutes les circonstances de l'affaire, pèsera la gravité des motifs invoqués et pourra leur permettre d'assister au mariage, s'il a la certitude morale que le droit divin est sauf, qu'il n'y a pas de péril de perversion pour le conjoint catholique et d'éducation acatholique des enfants, c. 1065, § 2. Pour ce qui est des pécheurs publics ou de ceux qui sont notoirement frappés de censures, ils doivent, avant leur mariage, se présenter à un confesseur ou se réconcilier avec l'Église; s'ils refusent de le faire, le curé ne doit pas assister à leur mariage, à moins qu'il n'y ait une cause grave et urgente au sujet de laquelle, s'il est possible, il consultera l'Ordinaire. C. 1066.

3° *L'empêchement d'adoption.* — L'adoption est une institution civile qui établit une parenté légale entre une personne qu'on appelle l'adoptant et une autre personne qu'on appelle l'adopté. Dans les pays où la parenté légale, résultant de l'adoption, rend simplement le mariage illicite, le droit canonique, lui aussi, le déclare illicite. C. 1059. Le droit canonique adopte donc les dispositions du droit civil. Or, le Code civil français organise l'adoption aux articles 343-370. Le mariage est prohibé, dit l'article 354, « entre l'adoptant, l'adopté et ses descendants; entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant; et réciproquement entre l'adoptant et le conjoint de l'adopté; entre les enfants adoptifs du même individu; entre l'adopté et les enfants qui pourraient survenir à l'adoptant. » Suivant l'opinion générale des juristes, cet empêchement est purement prohibitif, et par conséquent nous devons considérer l'empêchement canonique correspondant comme simplement prohibitif. Cependant, l'adoption dissimule le plus souvent une parenté naturelle. C'est pourquoi quand l'empêchement d'adoption existe dans un cas donné, il importe de faire une enquête des plus sérieuses pour voir si l'adoption ne se doublerait pas d'une parenté naturelle, qui serait alors un empêchement dirimant.

III. Empêchements dirimants. — 1° *Généralités.* — 1. *Pouvoir de l'Église.* — Les empêchements dirimants, comme nous l'avons vu, sont un obstacle à la validité même du mariage. Le mariage est un contrat. Entre chrétiens, ce contrat est un sacrement; pas de contrat valide qui ne soit sacrement et pas de sacrement de mariage qui ne soit contrat valide. Il s'ensuit que régir le contrat est en même temps toucher au sacrement; on ne peut poser des conditions à la validité du contrat sans qu'elles n'atteignent du même coup la réception du sacrement; on ne peut consacrer l'inhabilité de certaines personnes relativement au contrat sans les rejeter aussi comme ministres du sacrement. Sans doute, l'exercice de la juridiction sur le contrat matrimonial des fidèles ne modifie le sacrement ni dans sa matière, ni dans sa forme, puisque celui-ci n'existe que là où le contrat est valide; mais il n'en est pas moins vrai que, vu l'identité du contrat et du sacrement, on ne peut réglementer l'un sans atteindre l'autre. Or, il est bien évident que l'administration des sacrements est du ressort naturel et exclusif de l'Église, à l'exclusion de tout pouvoir civil. Donc la réglementation du mariage des fidèles incombe à l'Église seule, à l'exclusion du pouvoir civil. Cette réglementation comporte *pour l'Église et pour elle seule la faculté d'établir des empêchements dirimants.* Le bien commun lui-même exige en cette matière, outre les prescriptions du droit divin et naturel, des clauses irritantes, par exemple, pour limiter les mariages entre parents et alliés, empêcher efficacement les unions entre complices de certains crimes, assurer au contrat matrimonial sa liberté absolue et son caractère social, et ainsi de suite. Le concile de Trente, Sess. xxiv, can. 4, a d'ailleurs authentiquement proclamé cette doctrine, déclarant sous anathème « que l'Église a reçu le pouvoir d'établir des empêchements dirimants de mariage. »

2. *Sujets soumis aux empêchements dirimants.* — Tous sont soumis aux empêchements *de droit naturel* et *divin*. Pour ce qui est des empêchements *de droit ecclésiastique*, les infidèles n'y sont pas directement soumis, puisque l'Église n'a aucune juridiction sur ceux qui ne sont pas devenus ses sujets par le baptême. La réglementation du mariage entre infidèles incombe à l'autorité séculière et non à l'Église. Mais indirectement les infidèles peuvent y être soumis, lorsqu'ils contractent mariage avec des fidèles. Les hérétiques et schismatiques sont soumis, parce que baptisés validement, aux lois de l'Église. Ils sont dispensés cependant de l'empêchement de disparité de culte qui n'existe, comme nous le verrons, que si la partie baptisée l'a été dans l'Église catholique ou si, baptisée dans l'hérésie ou le schisme, elle s'est ensuite convertie, c. 1070, et ne sont pas tenus à la forme solennelle de la célébration du mariage, s'ils n'ont appartenu à aucun moment de leur vie à l'Église catholique, c. 1099.

3. *Causes qui excusent des empêchements dirimants* — Les empêchements dirimants atteignent non seulement ceux qui en ont connaissance, mais encore ceux qui en ignorent l'existence. Un principe juridique incontesté dit, en effet, que les lois irritantes et inhabilitantes concernent même ceux qui ne les connaissent pas, c. 16; or les empêchements dirimants rentrent dans cette catégorie de lois. C'est ainsi que deux cousins germains qui se marient sans savoir que la parenté qui les lie constitue un empêchement dirimant, ne contractent pas validement mariage. L'impossibilité d'observer la loi ou d'en obtenir dispense, ne la ferait cesser que s'il s'agissait d'une impossibilité absolue rendant tout mariage impossible.

4. Il nous reste à résoudre une dernière question avant de passer à l'étude des empêchements dirimants en particulier : *Est-il permis de contracter mariage, dans le doute au sujet d'un empêchement dirimant ?* S'il s'agit d'un empêchement *de droit divin* (naturel ou positif), il y a lieu de distinguer entre le doute de droit et le doute de fait. Si le doute porte sur l'existence même de la loi, on peut faire comme si l'empêchement n'existait pas, c'est-à-dire contracter mariage. S'il y a doute de fait, il faut s'en tenir à ce que dit le Code, relativement aux trois empêchements dirimants de droit divin, l'impuissance, le lien et la consanguinité. S'il s'agit d'un empêchement *de droit ecclésiastique*, dans le doute de droit, la loi n'existe pas; dans le doute de fait, pour ne pas s'exposer au danger de contracter un mariage nul, on doit s'adresser à l'Ordinaire, qui peut accorder facilement les dispenses que le Saint-Siège a coutume d'accorder, c. 15.

2° *Empêchements dirimants en particulier.* — Parmi les obstacles légaux à la validité d'un mariage, les uns viennent de défauts viciant le consentement, d'autres de l'inhabilité juridique des contractants, un autre enfin de l'inobservation des solennités requises par le droit pour la manifestation de ce consentement. Le Code de droit canonique dit en effet, c. 1081 : « Ce qui

fait le mariage, c'est le consentement entre personnes juridiquement aptes à contracter mariage, échangé dans les conditions prévues par la loi. » Pour nous conformer au Code, nous ne traiterons ici que des empêchements *provenant de l'inhabilité des contractants*, renvoyant à l'article MARIAGE ce qui concerne les vices du consentement, et les solennités requises sous peine de nullité pour la manifestation du consentement matrimonial. Les empêchements provenant de l'inhabilité des contractants sont *absolus* s'ils rendent inhabiles à contracter mariage avec qui que ce soit; *relatifs*, s'ils n'interdisent le mariage qu'avec telle personne ou telle catégorie de personne.

1. *L'impuissance* est un empêchement *tantôt absolu et tantôt relatif*. Il s'agit ici de l'impuissance de faire l'acte sexuel, soit avec n'importe quelle personne (impuissance absolue) soit avec telle personne (impuissance relative). Il ne faut donc pas confondre l'impuissance avec la stérilité, qui n'est pas un empêchement de mariage, ni dirimant, ni prohibant, c. 1068, § 3. Une telle impuissance, quand elle est perpétuelle et antérieure au contrat matrimonial, qu'elle se trouve du côté de l'homme ou de la femme, qu'elle soit absolue ou relative, constitue de droit naturel un empêchement dirimant de mariage, dont l'Église ne peut dispenser. C. 1086, § 1. Un contrat est en effet radicalement nul, quand un des deux contractants est et sera toujours dans l'incapacité de donner ce à quoi il s'engage. Or le contrat matrimonial comporte une translation mutuelle de droits et une acceptation mutuelle de devoirs. Cette translation et cette acceptation mutuelle visent l'acte sexuel, l'acte susceptible d'être posé de telle façon que, de sa nature et comme tel, il soit apte à la génération. S'il existe un doute quelconque de droit ou de fait sur l'existence de cet empêchement, on n'a pas le droit d'interdire le mariage. C. 1068, § 2. Le droit de se marier est acquis jusqu'à preuve manifeste du contraire.

2. *Empêchements absolus.* — Les empêchements dirimants absolus qui rendent inhabile à contracter mariage avec quelque personne que ce soit sont : le défaut d'âge, le lien antérieur, le vœu solennel et l'ordre sacré.

a) Le défaut d'âge. — De droit naturel, celui qui n'a pas l'âge de raison ne peut contracter mariage : là où il n'y a pas raison, il ne peut y avoir consentement. A cet empêchement de droit naturel l'Église en a ajouté un autre. Le nouveau Code exige que l'âge officiel de la puberté soit dépassé de deux ans pour qu'on puisse contracter validement mariage. Pour se marier validement, l'homme doit avoir seize ans accomplis, la femme quatorze ans accomplis. C. 1067, § 1. L'Église peut dispenser de l'empêchement qu'elle a établi. Elle l'a fait parfois dans le passé.

En dehors des pays de mission, pour lesquels des pouvoirs spéciaux sont donnés aux missionnaires en cas de doute sur l'âge des futurs, on ne rencontre guère ce cas dans la pratique. La loi en France exige, en effet, que les formalités civiles soient remplies avant la célébration du mariage à l'église. Or cette loi exige elle-même un âge supérieur à l'âge fixé par le droit canonique. Le Code engage d'ailleurs à se conformer à l'usage des lieux, quand celui-ci retarde l'âge du mariage, c. 1067, § 2.

Il faut remarquer que si des jeunes gens contractent sans avoir l'âge requis, leur mariage est et reste nul; il ne devient pas valide du fait qu'ils atteignent l'âge canonique, mais il doit être convalidé — sans cependant que l'on ait alors à demander une dispense devenue sans objet. Voir CONVALIDATION.

b) Le lien antérieur. — Le mariage est un et indissoluble. C'est pourquoi nul ne peut contracter un second mariage du vivant de son premier conjoint, c. 1069, § 1. L'empêchement de lien est donc de droit divin et nul pouvoir humain ne peut le lever. Seule, la mort d'un des deux époux peut rendre à l'autre la capacité de contracter mariage, si *le mariage antérieur est valide et consommé*, c. 1118. Normalement, la mort du conjoint se prouve par la production de l'acte de décès. Si cet acte ne peut être produit, on doit obtenir de l'Official une sentence de mort présumée; le jugement de l'Officialité emportera alors pour le conjoint la permission de convoler à d'autres noces. Si le premier mariage est *valide, mais n'est pas consommé*, on ne peut être autorisé à contracter de nouveau que si l'on prouve que ce mariage a été dissous par une dispense du souverain pontife ou par la profession religieuse solennelle, c. 1119. Si le premier mariage *n'est ni valide ni consommé*, une double sentence définitive déclarant la nullité est nécessaire. On ne peut pas en effet contracter un second mariage avant d'avoir fait la preuve légitime et certaine que le premier est dissous ou déclaré nul, c. 1069, § 2. C'est dire que, lorsqu'il y a un empêchement de lien douteux en fait, on ne permet pas le second mariage. Il est à noter que, lorsque deux personnes obligées par la loi de l'Église de se présenter devant le curé pour se marier, ont contracté une union tout à fait clandestine, ou purement civile, on peut autoriser le second mariage sans formalité, le premier n'ayant même pas eu l'apparence d'un vrai mariage. Mais il faut être bien sûr que le premier mariage n'avait pas été célébré à l'église. Voir DIVORCE.

c) Le vœu solennel. — Nous avons vu que certains vœux simples constituaient un empêchement prohibant au mariage. Le vœu solennel, au contraire, dirime le mariage de droit ecclésiastique. Les vœux solennels sont les vœux perpétuels *émis dans les Ordres religieux* proprement dits, à l'exclusion des vœux simples soit temporaires, soit même perpétuels, émis dans les congrégations et instituts religieux. Est assimilé cependant, par exception, à un vœu solennel le vœu simple de chasteté émis par les scolastiques de la Compagnie de Jésus après deux ans de noviciat, cela en vertu du privilège accordé par Grégoire IX dans la Constitution *Ascendente Domino*, du 25 mai 1584. Les profès de vœux solennels, ou les profès des vœux simples qui rendent le mariage nul en vertu d'une prescription spéciale du Saint-Siège, sont dans l'incapacité radicale de contracter mariage, c. 1073.

L'empêchement résultant du vœu solennel est *d'origine ecclésiastique*. Si le vœu solennel dirimait le mariage par sa nature même ou de droit divin, il faudrait, semble-t-il, attribuer la même efficacité au vœu simple de chasteté. La distinction entre vœux simples et solennels paraît bien n'être que de droit ecclésiastique. Voir c. 1308, § 2. L'Église peut donc lever cet empêchement, et elle le fait pour des raisons graves dans des cas particuliers.

d) L'ordre sacré. — Tous ceux qui entrent dans les ordres majeurs (le sous-diaconat, dans l'Église latine) renoncent par là-même à contracter mariage. L'Église les déclare inhabiles à contracter mariage avec quelque personne que ce soit, c. 1072. En plus du péché qu'ils commettraient en essayant de contracter et des censures dont ils seraient frappés comme suite de leur faute, c. 2388, § 1, leur mariage serait nul; ils se trouveraient en état de concubinage sacrilège. Il est évident que l'ordre sacré ne constitue un empêchement dirimant de mariage que s'il a été librement reçu, sinon il n'entraînerait ni l'obligation de garder le célibat, ni en conséquence l'incapacité radicale de contracter. Mais il faudrait faire la preuve de ce défaut de liberté, c. 214. Cet empêchement est *de droit ecclésiastique*. L'Église peut donc en dispenser, mais elle n'en dispense que rarement, et pour des raisons très graves, des sous-diacres, très rarement

des diacres, presque, jamais des prêtres, jamais des évêques.

3. *Empêchements relatifs.* — Les empêchements dirimants relatifs qui rendent inhabiles à contracter mariage avec telle personne déterminée ou telle catégorie de personnes sont : la consanguinité, la parenté spirituelle, la parenté civile résultant de l'adoption, l'affinité ou l'alliance, l'honnêteté publique, la disparité de culte, le rapt et le crime.

a) La consanguinité. — Elle peut résulter de ce qu'un des futurs tient la vie de l'autre : c'est la consanguinité en ligne directe. Le père et sa fille, par exemple, sont consanguins en ligne directe. Elle résulte aussi du fait que chacun des deux futurs, en remontant dans la série de ses ancêtres, se trouve en avoir au moins un qui est aussi l'ancêtre de l'autre futur : c'est la consanguinité en ligne collatérale. Le frère et la sœur, l'oncle et la nièce, par exemple sont consanguins en ligne collatérale. La consanguinité se compte par lignes et degrés, c. 96, § 1. En ligne directe, les degrés de parenté correspondent au nombre de générations qui séparent l'ascendant de son descendant (ou au nombre de personnes de la série, la souche non comprise), c. 96, § 2, v. g.; entre la fille et le père, il n'y a qu'une génération; donc ils sont parents au 1er degré en ligne directe. En ligne collatérale, si les deux côtés de la ligne unissant chacune des personnes à la souche commune sont égaux, il y a, en droit canonique, autant de degrés de parenté qu'il y a de générations entre l'une de ces personnes et la souche commune; c'est ainsi, par exemple, que le frère et la sœur sont parents au 1er degré égal, que les cousins germains sont parents au 2e degré égal. Si les deux côtés de la ligne sont inégaux, il y a autant de degrés de parenté qu'il y a de générations entre la souche commune et la personne qui en est la plus éloignée, c. 96, § 3; c'est ainsi, par exemple, que l'oncle et la nièce sont parents au 2e degré et, plus précisément, du 1er au 2e degré, puisque l'oncle n'est éloigné de la souche commune que d'une génération, tandis que la nièce en est éloignée de deux générations. La computation canonique diffère ainsi de la computation civile, puisque le droit civil additionne les générations qui séparent de chacun des deux futurs l'ancêtre commun : v. g. les frères sont parents, en droit civil, au 2e degré; les cousins germains, au 4e; l'oncle et la nièce, au 3e.

Jusqu'à quel degré la consanguinité dirime-t-elle le mariage ? *En ligne directe*, le mariage est nul entre tous les ascendants et descendants tant légitimes que naturels, c. 1076, § 1, donc à tous les degrés. Cet empêchement est de droit naturel pour le 1er degré. Quoi qu'il en soit des autres degrés, l'Église n'accorde jamais de dispense de la consanguinité en ligne directe. Les infidèles sont liés directement par cet empêchement certainement au 1er degré, et probablement à tous les autres, même en l'absence de toute loi civile irritante. *En ligne collatérale*, le mariage est nul jusqu'au 3e degré inclusivement. C. 1076, § 2. L'Église, avant le IVe concile de Latran (1215), interdit pendant longtemps les mariages jusqu'au 7e degré; en 1215, Innocent III reconnut qu'il était impossible d'observer, sans de graves inconvénients, le droit jusqu'alors en vigueur et ne maintint l'interdiction que jusqu'au 4e degré. D'après le nouveau Code, dès lors qu'un des deux futurs se rattache à la souche commune par plus de trois générations, l'empêchement n'existe pas.

Cet empêchement est-il de droit naturel au 1er degré égal, entre frère et sœur ? Cela est controversé. Quoi qu'il en soit, l'Église ne dispense jamais de ce degré, pas même dans le doute de fait, c'est-à-dire quand on doute si le futur est le frère de la future. C. 1076, § 3. Elle n'impose cependant pas la séparation de deux infidèles frère et sœur, qui se sont mariés dans l'infidélité et se convertissent, bien que certains auteurs affirment le contraire. Pour les autres degrés de consanguinité en ligne collatérale, l'empêchement est certainement de droit ecclésiastique. Il se justifie par le respect dû aux consanguins, auquel est opposé l'usage du mariage; par la nécessité où sont les membres d'une même famille de se voir souvent et de vivre ensemble, ce qui fait qu'il convient de leur interdire le mariage, de peur qu'il n'y ait pour eux trop d'occasions de fautes; par la nécessité de ne pas resserrer la charité dans de trop étroites limites; enfin par le danger que les enfants, issus de ces unions, ne naissent avec des tares physiques.

Jusqu'ici nous avons parlé de ce qu'on pourrait appeler la consanguinité simple. Il nous reste à dire quelques mots de la *consanguinité multiple*. Cette consanguinité existe toujours quand les futurs ont plusieurs ancêtres communs. Autant il y a de souches communes d'où ils descendent, autant ils auront de parentés, et par conséquent de dispenses d'empêchements à demander, c. 1076, § 2. La multiplication de la parenté se réalise lorsque, dans l'ascendance des futurs, des personnes parentes entre elles se sont épousées, lorsqu'une même personne a épousé successivement deux personnes qui étaient parentes entre elles, ou lorsque deux personnes parentes entre elles ont épousé respectivement des personnes également parentes entre elles.

b) La parenté spirituelle. — L'Église assimile les relations spirituelles nées du baptême aux liens de parenté qui résultent de la communauté de sang. De cette assimilation découle l'empêchement dirimant relatif, d'origine purement ecclésiastique, de parenté spirituelle. Cet empêchement existe entre *le baptisé seulement*, d'une part, *son parrain et le ministre* du sacrement de baptême, d'autre part, c. 768. Autrefois la parenté spirituelle résultant de la confirmation constituait un empêchement dirimant de mariage; actuellement, cette parenté spirituelle existe toujours, c. 797, mais elle ne crée plus d'empêchement, c. 1079. L'empêchement existait aussi autrefois entre les parents du baptisé (ou du confirmé), le ministre du sacrement, et les parrain et marraine. Pour que les parrain et marraine contractent la parenté spirituelle, et par suite l'empêchement avec le baptisé, il faut et il suffit qu'il y ait : un baptême valide, même réduit au simple ondoiement, c. 762, 763, l'acceptation des fonctions de parrain ou de marraine, un acte physique consistant à recevoir directement l'enfant des mains du prêtre à titre de parrain ou de marraine, tout de suite après l'ablution, ou du moins à le tenir, le soutenir ou le toucher pendant l'ablution, c. 765. Voir Baptême. Si le parrain désigné est absent, et qu'il charge lui-même quelqu'un de le représenter et de tenir l'enfant sur les fonts à sa place, ce n'est pas le procureur qui contracte la parenté spirituelle, mais le mandant.

c) La parenté civile résultant de l'adoption. — Nous avons déjà dit que le droit canon adoptait les dispositions du droit civil de chaque pays. Tous ceux que la loi civile rend inhabiles à contracter mariage, à cause de la parenté légale qui provient de l'adoption, ne peuvent pas, en vertu du droit canonique, contracter validement mariage, c. 1080. C'est ainsi qu'en Italie, en Espagne, l'adoption constitue un empêchement dirimant de mariage. L'empêchement canonique de parenté légale n'atteint les infidèles qu'indirectement, mais ils sont soumis directement à la loi civile qui peut dirimer le mariage dans le cas d'adoption.

d) Affinité ou *Alliance.* — Nous avons exposé ailleurs (voir Affinité, t. I, col. 94-95) que l'affinité est l'*alliance* que contracte une personne avec les parents de son conjoint légitime; et nous avons indiqué com

ment on calculait les degrés d'affinité. *En ligne directe*, l'affinité dirime le mariage à tous les degrés; *en ligne collatérale*, elle ne le dirime plus que jusqu'au deuxième degré inclusivement. Un veuf ne peut donc épouser ni la mère, ni la fille, ni la petite-fille de sa première femme, ni une veuve les ascendants ou les descendants de son mari. De même, un veuf ne peut épouser la sœur, la tante, la nièce ou la cousine germaine de sa première femme, ni une veuve le frère, l'oncle, le neveu ou le cousin germain de son premier mari, sans avoir obtenu une dispense. L'Église n'a pas coutume d'accorder dispense de l'affinité au 1er degré en ligne directe; au contraire, en ligne collatérale, les dispenses s'accordent couramment. — Comme la consanguinité, l'affinité peut se multiplier. Les *affinités multiples* résultent de ce qu'il existait des consanguinités multiples entre le conjoint défunt et la personne que le veuf désire épouser. Elles résultent aussi du fait qu'il y aurait eu plusieurs mariages du futur conjoint avec des parentes de la personne qu'il veut épouser, c. 1077.

e) L'honnêteté publique. — Le nom de cet empêchement semble se rattacher aux textes du droit romain, qui déclare qu'en matière de mariage il faut avoir égard non seulement à ce qui est licite, mais à ce qui est honnête. Jadis, cet empêchement prenait naissance par le fait juridique des fiançailles; il naissait aussi des épousailles, c'est-à-dire du mariage contracté validement par le consentement des deux parties, mais non consommé. D'après le Code, l'empêchement d'honnêteté publique *résulte d'un mariage invalide*, consommé ou non, et *d'un concubinage public ou notoire*, c. 1078. Un mariage a été déclaré nul. Jusqu'à la sentence de nullité, tout le monde estimait que l'affinité existait. Et maintenant il est certain qu'elle n'a jamais existé, ne pouvant provenir que d'un mariage valide, alors que celui dont il s'agit n'avait que les apparences d'un mariage. L'honnêteté publique demande que la communauté de vie et la familiarité qui se sont établies entre chacun des pseudo-époux et les consanguins de l'autre, tout comme si le mariage avait été valide, soient prises en considération. C'est pourquoi un empêchement dirimant d'honnêteté publique existera entre chacun des pseudo-époux et les consanguins de l'autre, au 1er et au 2e degré en ligne directe. C. 1078. Celui dont le mariage aura été déclaré nul ne pourra donc épouser ni la mère, ni la grand'mère, ni la fille, ni la petite-fille de son pseudo-conjoint, et inversement. De même l'honnêteté publique ne peut tolérer qu'on épouse, sans dispense, une proche parente de la personne avec qui on a eu, au su de tout l'entourage, des rapports coupables. Aussi un empêchement dirimant interdit-il à l'homme d'épouser les parentes de sa concubine au 1er et au 2e degré en ligne directe et vice-versa. C. 1078. Celui qui a vécu en concubinage notoire ne pourra donc épouser ni la mère, ni la grand'mère, ni la fille, ni la petite-fille de sa complice et réciproquement. Le mariage purement civil est assimilé au concubinage notoire.

f) L'empêchement de disparité de culte. — Il importe de bien distinguer la disparité de culte d'avec la religion mixte. L'empêchement de religion mixte existe entre deux personnes baptisées, dont l'une est catholique, et l'autre hérétique ou schismatique; il constitue un empêchement seulement prohibant. L'empêchement de disparité de culte n'existe qu'*entre une personne non baptisée et une personne baptisée dans l'Église catholique ou convertie à l'Église catholique*, après avoir quitté l'hérésie ou le schisme. C. 1070, § 1. Il ne suffit donc pas qu'une des parties ait reçu le baptême dans le schisme ou l'hérésie pour que son mariage avec un infidèle se trouve nul du chef de disparité de culte; il est nécessaire, en outre, qu'elle ait appartenu avant son mariage à l'Église catholique. Seules les personnes qui ont appartenu officiellement à un moment donné à l'Église catholique sont soumises à cet empêchement. Quant aux mariages entre personnes dont les baptêmes seraient contestés après le mariage, que ces baptêmes aient paru douteux ou non au moment de la célébration du mariage, le Code leur applique la règle : dans le doute, il faut présumer l'acte valide, c. 1014. Le mariage une fois contracté, on le maintiendra donc jusqu'à ce qu'il soit prouvé d'une façon certaine que l'une des parties n'était pas baptisée, alors que l'autre l'était. C. 1070, § 2.

Cet empêchement est *d'origine ecclésiastique :* il s'est introduit par la coutume qui, en droit canonique, a force de loi. L'Église peut donc en dispenser. Quant aux conditions à exiger de ceux qui en demandent dispense afin de contracter avec des non-baptisés, aux précautions qu'on doit prendre pour écarter tout péril de perversion, au devoir qu'a la partie catholique de travailler à la conversion de la partie infidèle, nous renvoyons, à l'exemple du Code, c. 1070, à ce qui a été dit plus haut, quand nous avons traité des mariages mixtes. Notons cependant que des garanties spéciales sont exigées pour les mariages avec des juifs ou des musulmans.

g) L'empêchement de rapt. — Entre l'homme ravisseur, dit le Code, et la femme qui a été enlevée en vue du mariage, tant que celle-ci reste en la puissance du ravisseur, aucun mariage ne peut être contracté validement, c. 1074, § 1. Il n'y a donc rapt que si un homme enlève une femme pour se marier avec elle; le cas inverse est possible, mais ne constitue pas un empêchement de mariage. Il faut que le ravisseur ait enlevé la femme *pour contracter mariage*, et non pas seulement pour satisfaire sa passion. Cet empêchement subsiste tant que la personne enlevée demeure en la puissance du ravisseur. Ce sont les propres termes du concile de Trente, qui les explique et les confirme lui-même en disant : « que si la femme enlevée, séparée du ravisseur et replacée en lieu sûr et libre, consent à le prendre pour époux, le ravisseur peut contracter mariage, » l'empêchement cesse. Le Code, c. 1074, § 2, n'a fait que reprendre, à peu de chose près, les termes mêmes dont s'est servi le Concile. En ce qui concerne la nullité du mariage, le Code déclare enfin qu'il faut assimiler à l'enlèvement la *détention par violence* de la femme en vue du mariage, dans le lieu qu'elle habite ou dans celui où elle s'était rendue librement. C. 1074, § 3.

L'Église ne dispense jamais de cet empêchement. Elle veut punir un si grand crime, et assurer la liberté du consentement matrimonial, que nulle puissance humaine ne peut suppléer. Aussi exige-t-elle que la femme ait été remise en pleine liberté dans un endroit sûr, hors de la puissance du ravisseur, pour que le mariage puisse avoir lieu.

h) L'empêchement de crime. — L'adultère et le conjugicide sont les deux crimes, au sens canonique du mot, qui motivent cet empêchement. Suivant qu'ils sont combinés ou non, trois cas se présentent que nous allons successivement étudier en suivant le Code.

Lorsqu'*il y a adultère sans conjugicide*, le simple adultère ne suffit pas pour créer l'empêchement de crime. L'adultère doit être, d'abord, formel de la part des deux complices et consommé : tous deux doivent avoir connaissance du mariage de l'une des parties, être au courant du même mariage, de sorte que l'adultère soit de part et d'autre formellement injurieux à l'égard du même époux; il faut que l'adultère soit perpétré de telle manière qu'il soit apte à la génération. L'adultère doit être, en outre, accompagné *de la promesse ou de la tentative de mariage.* Il ne rend les complices inhabiles à contracter que s'ils se

sont fait et ont accepté la promesse mutuelle de s'épouser; il n'est pas nécessaire que les promesses aient été échangées au moment même de l'adultère, il suffit qu'elles soient intervenues alors que l'époux trompé était encore en vie. La tentative de mariage, soit devant l'Église, soit simplement devant l'officier de l'état civil, qualifie l'adultère comme la promesse mutuelle de mariage. C. 1075, 1°. Les divorcés qui ont contracté mariage civil du vivant de l'époux légitime sont donc frappés d'inhabilité, dès qu'ils ont eu ensemble des rapports adultères. Ils ne peuvent régulariser leur situation à la mort du conjoint abandonné qu'après avoir obtenu dispense de l'empêchement de crime.

L'empêchement de crime existe aussi, lorsqu'*il y a eu adultère de la part des deux coupables*, sans promesse ni tentative de mariage, mais avec *conjugicide de la part d'un seul*, c. 1075, 2°. Pour qu'il y ait conjugicide, il n'est pas nécessaire que l'un des conjoints mette à mort son propre conjoint pour épouser la personne avec laquelle il a commis l'adultère; il suffit que le meurtre de l'époux légitime soit le fait d'un des deux complices.

Enfin, même lorsqu'il n'y a jamais eu adultère, l'empêchement existe encore, quand *le conjugicide est le fait des deux futurs*, qui ont machiné ensemble la mort du conjoint gênant. C. 1075, 3°. Le Code ne dit pas que le conjugicide doit être perpétré en vue de contracter mariage, pour que l'empêchement existe.

IV. Dispenses des empêchements. — 1° *Notion, espèces.* — Tandis que l'abrogation détruit la loi et que la dérogation en supprime certaines dispositions, avec la dispense la loi reste ce qu'elle est. Elle est un acte de bonne administration par lequel le supérieur soustrait son sujet à une des obligations que la loi lui impose. Chacun sait que l'Église fait dans ses institutions une large place à la dispense. Elle considère la loi comme une ordonnance de la raison, promulguée pour le bien commun par le chef de la communauté; elle ne fait du particulier une victime du bien commun que quand cela s'impose vraiment; aussi entend-elle pouvoir soustraire ses sujets à l'obligation de la loi, quand, tout bien pesé et considéré, il lui semble que, pour tels cas particuliers, il convient de le faire. L'Église a toujours revendiqué et exercé le pouvoir de soustraire tels de ses sujets à ses propres lois, quand elle estimait qu'il y avait à cela une raison proportionnée. L'Église donne donc des dispenses d'empêchements publics ou occultes, au for externe ou au for interne.

2° *Auteur.* — Le droit de dispenser appartient au législateur. Quand il s'agit des empêchements de mariage, c'est le législateur suprême qui seul a ce pouvoir. Tous les empêchements de mariage sont en effet maintenant de droit commun. Ni l'Ordinaire ne peut en établir, c. 1038, § 2, ni la coutume d'une communauté particulière en introduire, c. 1041. Le seul qui puisse dispenser des empêchements de mariage est donc le souverain pontife. Tous ceux qui en dispensent tiennent leurs facultés non de leurs pouvoirs ordinaires, mais, soit d'une disposition du droit commun, soit d'un indult apostolique, c. 1040. Le Saint-Siège ou ses délégués peuvent dispenser de tous les empêchements de droit ecclésiastique, mais non des empêchements de droit naturel ou divin.

1. C'est au *Pape* qu'il appartient de déclarer authentiquement quels sont les empêchements de droit divin, c. 1038, § 1. Il ne dispense pas de l'empêchement d'impuissance, de l'empêchement résultant d'un mariage antérieur non dissous, de l'empêchement de consanguinité en ligne directe, de l'empêchement de consanguinité au 1er degré égal en ligne collatérale, puisqu'ils sont — sauf peut-être le dernier — de droit divin, mais il ne dispense pas non plus de l'empêchement d'affinité en ligne directe au 1er degré résultant du mariage consommé, de l'empêchement de rapt. Il n'a pas coutume de dispenser de l'ordre sacré, du défaut d'âge.

Le souverain pontife exerce son pouvoir de dispenser par différents organes : la Pénitencerie, pour le for interne, c. 258; la Sacrée Congrégation de la Discipline des Sacrements, pour le for externe. Le Code réserve expressément à la Congrégation du Saint-Office les dispenses de religion mixte et de disparité de culte, c. 247, § 3.

2. *L'Ordinaire* jouit aussi de la faculté de dispenser de certains empêchements de droit ecclésiastique. En dehors des indults qu'il peut avoir, il est muni par le Code, de pouvoirs assez étendus, dès que certaines circonstances de fait se réalisent. Lorsqu'un empêchement est douteux en fait et qu'il s'agit d'un empêchement dont Rome a coutume de dispenser, l'Ordinaire peut en dispenser, c. 15. Il a le droit de dispenser des vœux qui ne sont pas réservés au souverain pontife, tels que le vœu de célibat, le vœu d'embrasser l'état religieux, c. 1313. Le canon 89 lui permet de dispenser des lois générales de l'Église dans des cas urgents. Voir Évêques. En cas de péril de mort, pour mettre en règle les consciences des futurs époux et légitimer, s'il y a lieu, leurs enfants, les Ordinaires des lieux peuvent dispenser de tous et de chacun des empêchements de droit ecclésiastique soit publics, soit occultes, même multiples, à l'exception des empêchements provenant de l'ordre sacré du presbytérat et de l'affinité en ligne directe lorsqu'elle résulte d'un mariage consommé. Ils peuvent utiliser ces pouvoirs vis-à-vis de leurs propres sujets, où qu'ils soient, et de tous ceux qui sont sur leur territoire, à condition d'écarter tout scandale; pour les dispenses de disparité de culte ou de religion mixte, ils doivent exiger les promesses habituelles, c. 1043. Les Ordinaires peuvent, en outre, dispenser de tous les empêchements dont il vient d'être question, chaque fois qu'un empêchement est découvert alors que tout est prêt pour les noces, et que le mariage ne peut être différé pendant le temps nécessaire pour recourir au Saint-Siège, sans qu'on ait à craindre un mal grave, c. 1045. L'esprit du droit est certainement qu'on prenne ses précautions, pour que les demandes de dispense soient présentées à l'Ordinaire assez tôt pour qu'il puisse recourir à Rome; mais il est aussi que l'on n'expose pas les intérêts moraux des parties et le bien public en retardant la célébration des mariages.

3. Si le recours à l'Ordinaire n'est pas possible, dans le cas de péril de mort et dans les cas urgents, le Code a muni *le curé* et *le confesseur* de pouvoirs spéciaux. En cas de péril de mort, le curé, le prêtre assistant au mariage et le confesseur peuvent dispenser de tous et de chacun des empêchements de droit ecclésiastique dont nous avons parlé, mais seulement pour les cas où l'on ne peut recourir à l'Ordinaire du lieu, c. 1044. Le curé et le prêtre assistant au mariage qui useraient de ces pouvoirs doivent aviser le plus tôt possible l'Ordinaire de la dispense qu'ils ont concédée au for externe, et faire mention de cette concession sur l'acte de mariage lui-même, c. 1046. Le confesseur peut lever aussi les empêchements dans les mêmes conditions, mais seulement au for interne et dans l'acte même de la confession, c. 1044. La dispense accordée ainsi par lui au for interne n'est valable qu'au for interne sacramentel et n'a aucune efficacité au for externe. Le confesseur, agissant comme tel, n'a jamais à notifier la dispense à l'Ordinaire, ni à prendre soin qu'elle soit notée sur l'acte de mariage. Il peut seulement, si la nature de l'empêchement le comporte, engager le pénitent à se munir après coup d'une dispense au

for externe, ou du moins au for interne non sacramentel, puisqu'une telle dispense a une valeur réelle au for externe, au cas où l'empêchement occulte deviendrait public.

Dans le cas perplexe, lorsque tout est prêt pour le mariage et qu'on ne peut même pas recourir à l'Ordinaire par défaut de temps ou crainte de violation du secret, le curé, le prêtre assistant au mariage et le confesseur peuvent lever les mêmes empêchements qu'en cas de péril de mort, mais seulement dans les cas occultes, c. 1045, § 3, c'est-à-dire, lorsqu'il s'agit d'empêchements, même publics de leur nature, mais occultes en fait.

3° *La demande de dispense.* — 1. Qui doit demander la dispense ? S'il s'agit d'une dispense au for interne, c'est par le confesseur qu'il convient de la demander. S'il s'agit d'une dispense au for externe, c'est le curé de la personne qui est liée par l'empêchement ou, s'il s'agit d'un empêchement liant les deux parties, le curé de l'un ou l'autre conjoint, de la future de préférence, qui demandera la dispense.

2. A qui demander la dispense ? Sauf pour les cas du for pénitentiel qu'on ne pourrait lui soumettre sans risquer de révéler le secret de la confession, il importe de s'adresser à l'Ordinaire. Il est muni, en effet, par le Code, comme nous l'avons vu, de pouvoirs très étendus. Il peut être aussi muni d'indults que les intéressés ignorent. En supposant qu'il faille s'adresser à la Congrégation Romaine compétente, c'est encore l'Ordinaire qui sait le mieux à quelle porte il faut frapper.

3. Comment demander la dispense ? La demande écrite de dispense doit contenir : les noms et prénoms de chacun des intéressés, leur âge, les noms et prénoms des père et mère de chacun, les adresses des futurs, la nature de l'empêchement qu'il s'agit de lever, avec tous les détails qui en indiquent l'espèce. Il faut indiquer le degré de consanguinité ou d'affinité, dire s'il s'agit de la ligne directe ou de la ligne collatérale, si les consanguinités ou affinités sont multiples. Enfin les motifs doivent être invoqués : motifs véridiques; s'il s'agit des empêchements majeurs, la validité de la dispense peut dépendre de la vérité des motifs allégués — motifs choisis autant que possible dans la liste de ceux que Rome a déclaré suffire pour motiver la concession d'une dispense.

4° *La concession de la dispense.* — Les dispenses accordées par la Pénitencerie pour le for interne ont ordinairement pour exécuteur n'importe quel confesseur choisi par les intéressés. Les dispenses accordées pour le for externe par la Congrégation des Sacrements ou le Saint-Office sont d'habitude fulminées par l'Ordinaire. La dispense ne vaut qu'après cette exécution ou fulmination.

Les frais d'une dispense varient entre 20 et 40 francs. Il faut ajouter à cette somme une componende variable avec la fortune. Jamais une dispense *nécessaire* au bien d'une âme n'est refusée même à celui qui pouvant payer, refuse de le faire. Voir CURIE ROMAINE.

F. CIMETIER.

EMPIRISME. — I. Notion. II. Auteurs. III. Critique d'ensemble.

I. NOTION. — Envisagé dans son principe fondamental, l'empirisme se présente comme un système capable d'expliquer, par la seule expérience, tout l'ensemble des connaissances humaines. Non seulement il ne fait intervenir ni ne postule aucun absolu, soit transcendant, soit immanent; mais, s'il ose aller jusqu'au bout de ses exigences logiques, il rejette tout absolu. Car sa source unique, l'expérience phénoménale, n'exprime et ne renferme que du relatif, de l'individuel, du multiple et du contingent; elle est étroitement emprisonnée dans l'espace et le temps. C'est en vertu de principes contraires à l'empirisme, qu'un John Locke voudra sauvegarder les vérités morales et religieuses, les vérités métaphysiques même. Plus logique, D. Hume les rejettera, du moins en théorie, comme n'étant ni données, ni démontrées; développant toutes ses conséquences spéculatives, son empirisme aboutira au pur phénoménisme. Mais, chez lui aussi, l'absolu, pareil à ces plantes mal arrachées, saura jeter de nouvelles pousses. Il se fera jour dans la vie pratique, à coup sûr, et même, implicitement du moins, jusque dans la pensée. En France, l'on verra cet empiriste intransigeant que fut M. Taine, ménager au besoin métaphysique, marque de l'être humain, une issue, dans son culte étrange, à première réflexion, de l'*axiome éternel*. Le Dantec, lui-même, reconnaîtra, chez les plus fervents du fait et les mieux libérés de toute métaphysique, chez lui-même, l'étrange nécessité de combattre un secret désir d'absolu moral ou religieux. Survivances ancestrales, pense-t-il, caractères acquis et fixés dans l'espèce, qui ne pourront disparaître que peu à peu de l'hérédité des hommes. Il aura, en tout cas, pour son compte, vigoureusement travaillé à cette disparition. Mais, note justement D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, p. 57, « tout le travail de la pensée contemporaine nous fera comprendre amplement pourquoi elle ne peut se satisfaire de ces vues simplistes, avec quelque richesse ingénieuse, quelque ardeur et quelque sincérité qu'elles se présentent chez Le Dantec. » De son côté M. H. Delacroix écrivait tout récemment : « L'hypothèse la plus simple, semble-t-il, serait d'expliquer l'intelligence par les images et par les mots : l'esprit serait une combinaison de ces éléments. Le rôle des images et des représentations verbales dans la vie mentale a été mis en pleine lumière par une école psychologique qui procède, en partie, de l'associationnisme anglais. Taine en est le représentant le plus illustre. Actuellement il semble que de tous côtés on revienne de cette exagération et qu'on soit porté à voir dans la théorie des images moins l'expression des faits qu'une hypothèse trop simple. Il y a longtemps que les psychologues ont signalé l'écart qu'il y a entre l'image et la pensée. Le contenu de la pensée, quand on pense, n'est pas l'image qu'on se représente. Penser ne consiste pas à contempler des images, mais à établir des rapports entre les choses ou les notions que représentent ces images... De même le mot, qui n'est qu'un signe, est incapable à lui seul de faire la signification; de même qu'une pièce d'échiquier ne signifie pas ce qu'elle représente, la forme visuelle du roi, du fou, de la tour, mais bien une certaine puissance d'action, un certain procédé de marche, le langage ne fait qu'indiquer et que jalonner le mouvement de la pensée. » *Traité de Psychologie*, par G. Dumas, t. II, p. 114, 115.

Ainsi, ni la pensée pratique, ni même la pensée spéculative ne se peuvent satisfaire du principe fondamental de l'empirisme dont nous avons essayé de donner la notion. On peut, pour faire court, le définir, avec G. Fonsegrive, « la théorie de la connaissance qui soutient que toutes les idées que nous avons, tous les jugements que nous formons nous sont dictés par l'expérience », *Grande Encyclopédie*, t. XV, p. 976; avec le *Bulletin de la Soc. franc. de phil.*, 1905, p. 212, l'ensemble des « doctrines philosophiques qui nient l'existence d'axiomes en tant que principes de connaissances logiquement distincts de l'expérience »; avec J. Lachelier, *loc. cit.*, « la philosophie qui n'admet rien en dehors de l'expérience »; avec le P. Lahr, *Cours de philosophie*, t. I, p. 232, 23e édit., toute théorie de la connaissance humaine qui nie « le nécessaire dans l'objet et l'*a priori* dans le sujet ». Toutes ces formules expriment au fond un même sens : l'homme

n'est pas un être pensant de l'être, mais un pur phénomène pensant des phénomènes.

II. Auteurs. — 1° Dans la philosophie ancienne, le système d'Épicure est à base d'empirisme. A la suite de Démocrite, ce dernier conçoit les sensations comme des réceptions en nos organes de particules émises par les objets. Nos concepts sont de simples extraits de sensations fixés dans des mots, et qui permettent le langage et la science. En fin de compte, la pensée n'est que sensation et la sensation matière; empirisme matérialiste plutôt fruste mais décidé.

2° Au Moyen Age, des tendances empiriques se laissent apercevoir chez maints adeptes du nominalisme. Saint Anselme s'élève vivement contre eux, contre Roscelin en particulier, dans son *De fide Trinitatis*, chap. II : « Dans leurs âmes, la raison est tellement enveloppée dans les imaginations corporelles, qu'elle ne peut s'en dégager. » Ces tendances se retrouvent plus accusées encore et plus conscientes chez l'anglais G. d'Occam. Pas plus que les autres nominalistes de ce temps, il ne songe à confondre pensée et sensation; au-dessus de l'intuition sensible, il admet une intuition directe par l'intelligence des existences concrètes, et cela n'est point d'un empiriste. Mais le concept abstrait n'a, pour lui, aucune valeur propre de vérité, il se ramène à un terme substitué à toute une collection d'objets. Il y a bien ici une part d'empirisme. De Wulf, *Histoire de la phil. méd.*, 4e édit., p. 517.

3° C'est dans la philosophie moderne et en des cerveaux britanniques, que l'empirisme arrive à maturité. François Bacon de Vérulam (1561-1626) qui, au reste, pratiqua avec plus de ferveur souvent que de perfection la méthode expérimentale, y fut sans doute pour beaucoup. Sans vouloir tout réduire à l'expérience, il y tendait. Thomas Hobbes (1588-1679) y vient délibérément. Pour lui, penser c'est associer des sensations; sentir c'est, moyennant des mouvements moléculaires dans les organes des sens, percevoir l'étendue et les mouvements du corps. Empirisme matérialiste très cru, moins riche en preuves qu'en affirmations péremptoires. Voici venir le fondateur du système, John Locke (1632-1704). Dans son principal ouvrage, l'*Essai sur l'entendement humain*, il méconnaît, pour une large part, la spontanéité de notre esprit. L'expérience des sens et la réflexion déposent en lui toutes les idées *simples* ou primitives; il les reçoit comme un miroir inerte des rayons lumineux. C'est une « table rase ». « L'entendement, écrit-il, ne me paraît avoir absolument aucune idée qui ne lui vienne de l'une de ces deux sources : les objets extérieurs fournissent à l'esprit les idées des qualités sensibles, c'est-à-dire toutes ces différentes perceptions que ces qualités produisent en nous; et l'esprit fournit à l'entendement les idées de ses propres opérations. » *Op. cit.*, liv. II, ch. I. Locke, on le voit, a rejeté l'innéisme intellectuel mais ne l'a remplacé par rien. Comment l'acquisition des idées simples peut-elle résulter d'une réception toute passive, on ne le comprend pas. Dans la doctrine d'Aristote et de la scolastique thomiste, l'intelligence est tout ensemble réceptive et *active;* dans la doctrine augustinienne de l'illumination *spéciale*, Dieu remplit le rôle d'intellect agent; dans l'une et l'autre, la formation de nos idées trouve une explication. Mais Locke n'admet ni l'intellect agent, ni l'illumination spéciale. Ainsi laisse-t-il inexpliquée, et, si l'on s'en tient à ses principes, inexplicable l'origine de nos idées. Dans cette première phase, celle des idées *simples*, il ne dépasse point l'expérience qu'il pose comme unique source de notre savoir; c'est l'empirisme. Survient la seconde phase, celle des idées *complexes*, dans laquelle l'entendement exerce une certaine activité. Ce travail d'élaboration subséquente fournit les idées de substance et de cause, permet de démontrer Dieu, et même, de construire les notions abstraites de genres et d'espèces. C'est, le P. Maréchal l'a fait voir, la réintégration de presque toute la métaphysique cartésienne. *Le point de départ de la recherche métaphysique*, t. II, p. 129-143. Le fondateur de l'empirisme n'a été qu'un semi-empiriste.

D. Hume (1711-1776) professera, lui, un empirisme intégral. La seule réalité qu'il nous soit, pense-t-il, donné de connaître, c'est l'apparence sensible. Vive ou de premier jet, elle se nomme *impression;* affaiblie ou reproduite, elle se nomme *idée*. Ces phénomènes psychiques s'associent naturellement selon les trois lois de contiguïté dans l'espace ou le temps, de ressemblance ou de contraste, et de causalité. La constante union de plusieurs phénomènes nous suggère l'illusion substantialiste. En réalité, il n'y a pas de substances, ni corporelles ni spirituelles; il n'y a, soit en nous, soit hors de nous, que des « faisceaux de perceptions ». Comment s'explique l'illusion de causalité ? Par l'*habitude*. Par elle, j'en viens, inconsciemment, à transposer, en moi et hors de moi, les successions constantes en rapports nécessaires de causalité. En général, tout le rôle des notions abstraites et des noms communs est d'évoquer une collection plus ou moins fournie de cas particuliers. Notions et principes sont dépourvus de toute valeur métaphysique; c'est le pur empirisme.

4° Le semi-phénoménisme idéaliste de G. Berkeley (1685-1753) avait sans doute agi sur D. Hume dont la tendance est également idéaliste. En tout cas, les théories *associationnistes* du plus pur représentant de l'empirisme anglais seront reprises, développées et plus ou moins modifiées, au XIXe siècle, par Stuart Mill, Bain, Herbert Spencer. Ce dernier, voulant suppléer aux insuffisances manifestes de l'empirisme associationniste de ses compatriotes, en appelle à l'*hérédité*. Sans doute, les enfants, dès l'éveil de leur intelligence, se montrent-ils en possession des premières notions et des premiers principes, ce que la seule expérience individuelle d'un chacun, même organisée par les lois d'association, est incapable d'expliquer. Mais il y a l'hérédité évolutionniste, qui, peu à peu, a formé les habitudes organiques, intellectuelles, morales et religieuses de l'espèce humaine; il y a l'*observation ancestrale condensée, accumulée, et transmise par la génération*. C'est le travail de milliers de siècles et celui de toute la nature, car l'homme descend des espèces dites inférieures. Ainsi s'explique, sans sortir de l'expérience intégrale, la nécessité actuellement indéniable des premiers principes.

Une étude complète de l'empirisme anglais devrait faire connaître, outre les tenants à nuance plutôt idéaliste de cette doctrine, ses partisans matérialistes, Hartley, Priestley, Toland...

La France, après l'Angleterre et grâce à son influence incontestée, a eu elle aussi aux XVIIIe et XIXe siècles, des adeptes illustres de l'empirisme à forme idéaliste et à forme matérialiste. Mentionnons Condillac (1715-1780), auteur du système de la *sensation transformée*, Taine et Théodule Ribot. Leur importance n'est pas moindre que celle des empiristes anglais, et leur manière, surtout en ce qui concerne Th. Ribot, s'avère plus nuancée, plus psychologique. Leur doctrine sera présentée et jugée à l'article. Sensualisme.

III. Critique. — Une critique complète de l'empirisme philosophique doit se trouver, sous forme explicite ou implicite, dans des articles où est exposée la vraie doctrine sur la nature et la valeur de la connaissance humaine. Voir, entre autres, Idéalisme, Idée, Jugement et premiers principes. Contentons-nous ici de proposer quelques remarques. Et d'abord, il faut savoir gré aux auteurs empiristes, d'avoir insisté

sur la nécessité de partir de l'expérience et de ne jamais lui fausser compagnie. Leurs analyses parfois fouillées du donné de conscienc., leur esprit d'observation, certaines de leurs critiques à l'adresse, par exemple, de l'innéisme cartésien, n'ont pu qu'exercer sur la pensée philosophique une heureuse influence. Grâce à eux, en partie du moins, certains *a priori* étranges ou gratuits, certaines ignorances de fait, ne seraient plus si aisément reçus.

En somme, la *méthode* des empiristes a eu du bon.

Que vaut le *principe* ? Envisagé dans ce qu'il a d'exclusif, c'est-à-dire, au fond, de spécifique, à savoir le rejet de toute autre source du savoir humain, que l'expérience phénoménale, il est non seulement faux, mais inintelligible et malfaisant. *Faux*, puisqu'il méconnaît un aspect réel de l'expérience, l'aspect de spontanéité, d'unité naturelle, d'irrésistible et originelle objectivité. Voir Ame humaine. La conscience, au moins à son stade de réflexion complète, me révèle mes actes de penser, jugements d'ordre concret ou abstrait, comme reliés à un sujet qui les forme et à un objet qui les détermine. L'expérience, elle-même, si elle n'est pas mutilée, exclut le pur phénoménisme. *Inintelligible*, car connaître, c'est connaître quelque chose ou quelqu'un, moi ou non-moi; tout de même, être c'est être quelque chose ou quelqu'un, moi ou non-moi. Or, l'empirisme entier et conscient, celui d'un Hume, par exemple, rejetant causes et substances, tous principes réels d'unité et d'activité au dehors et au dedans, supprime sujet et objet, pour ne garder que des perceptions, des phénomènes vides. Et comment des phénomènes qui ne sont les phénomènes de rien ni de personne pourraient-ils se relier de façon à produire chez tous l'illusion d'objets et de sujets ? Connaître, selon l'empirisme, ne serait plus ni connaître, ni connaître quelque chose; être, selon l'empirisme, ne serait plus être quelqu'un ni quelque chose. Aussi, les plus déterminés empiristes, tel Hume, n'ont-ils pu vivre ni même penser complètement leur système.

Enfin, ajouterons-nous en terminant, l'empirisme est *malfaisant*. Car, s'il ne peut parvenir à dissoudre aussi complètement les intelligences que ne le comporterait son principe fondamental, il y réussit en partie; de là des mutilations désastreuses en philosophie, en morale et en religion.

Blaise Romeyer.

ENCENS. — I. Encens. II. Encensoirs. III. Encensements. IV. Bénédiction. Prière de l'encensement V. Symbolisme.

I. Encens. — Comme on extrait la résine du tronc du pin par incision, ainsi on extrait l'encens, par incision, du tronc de divers arbres des régions chaudes; l'encens brûlé répand un parfum.

Les Juifs, en vertu des ordonnances religieuses que résume le livre de l'Exode, avaient dressé dans le temple un autel de l'encens. Brûler l'encens était un acte d'adoration réservé au seul Seigneur, et en offrir aux faux dieux était un acte d'idolâtrie.

L'encens était en usage dans le culte des Romains. Et souvent on réclama des martyrs ce signe d'apostasie : brûler l'encens aux idoles.

L'Église primitive ne connut pas l'usage de l'encens. Saint Justin, défendant ses coreligionnaires du reproche d'athéisme, écrit : « Nous adorons le créateur de cet univers. Reconnaissant, comme nous en avons été instruits, qu'il n'a besoin ni de sang ni de libations, ni d'encens, par une parole de piété et d'actions de grâces, en tout ce que nous mangeons, selon notre pouvoir nous le louons. Nous estimons que la seule manière digne de le louer, c'est, non pas de consumer par le feu ce qu'il a fait pour notre subsistance, mais d'en user, pour nous et pour ceux qui sont dans le besoin, avec actions de grâces. » *Première apologie*, xiii. Ainsi l'encens est rangé parmi les sacrifices que rejette le culte chrétien.

Mais, au iv^e^ siècle, quand l'Église libre commence à déployer ses pompes liturgiques, l'encens y fait son apparition. Par la notice de saint Sylvestre au *Liber pontificalis*, nous apprenons que Constantin offrit à la basilique du Latran deux *thymiamateria* ou brûle-parfums, d'or pur, et un autre brûle-parfums d'or pour le baptistère. Des présents semblables furent offerts par l'empereur aux autres basiliques qu'il fondait.

II. Encensoirs. — Les *thymiamateria* que Constantin offre aux basiliques sont très probablement des encensoirs fixes. Leur destination est de parfumer l'enceinte sacrée. L'usage de ces encensoirs fixes durera longtemps. Le *Liber pontificalis* nous dit du pape Serge I^er^ (687-701) : « Il fit un grand encensoir d'or avec colonnes et petit dôme, et suspendit cet encensoir devant les trois images dorées du bienheureux Pierre apôtre, pour qu'aux jours de fête, durant les messes solennelles, l'encens et l'odeur de suavité s'élevât plus abondamment vers le Dieu tout-puissant. »

Mais la liturgie romaine utilisa les encensoirs mobiles. Nous voyons, dans l'*Ordo romanus I*, 7, 8, un sous-diacre préparer l'encensoir, au moment où le cortège pontifical va sortir du secretarium pour traverser la basilique et monter vers l'abside. Quand, la schola ayant entonné l'antienne d'introït, le cortège s'ébranle, le sous-diacre prend la tête avec son encensoir fumant.

III. Encensements. — Qu'il s'agisse d'encensoirs fixes ou d'encensoirs mobiles, l'usage romain, tel que le présentent le *Liber pontificalis* et l'*Ordo romanus I*, ne comporte pas d'encensements au sens que nous attribuons à ce mot. Le brûle-parfums d'or précède le pontife à l'entrée et à la sortie, il précède aussi le livre des évangiles pour la procession de l'évangile ; l'encens est un honneur rendu au pontife ou au Livre sacré dont il parfume la route; mais ni l'un ni l'autre ne sont encensés; l'autel non plus.

L'encensement de l'autel figura tout d'abord dans le pontifical de la dédicace, à titre, semble-t-il, de rite funéraire accompli sur le sépulcre des saints. De la dédicace cet encensement de l'autel passe à la messe solennelle, mais il perd sa signification primitive; il n'est plus qu'un honneur rendu à l'autel. Ainsi prépare-t-il à rendre le même honneur à la croix, à l'évangile, à l'évêque, au clergé, aux oblats avant et après la consécration. D'autres encensements encore apparaîtront, au cours des siècles, dans l'usage liturgique. Nous allons passer en revue les principaux.

L'autel et les oblats. — Au ix^e^ et au x^e^ siècle, l'usage s'introduit d'encenser l'autel et les oblats. Il semble que d'abord c'était le célébrant qui encensait les oblats, et un ministre encensait l'autel : Jean d'Avranches témoigne d'un tel usage. Des considérations symboliques amènent, dès le xiii^e^ siècle, le triple encensement en forme de croix et le triple encensement circulaire des oblats. Quant à l'encensement des oblats consacrés par le thuriféraire, il est plus récent. Aux messes solennelles l'autel est encensé non seulement à l'offertoire, mais aussi avant la lecture de l'introït par le célébrant. On l'encense encore, aux laudes et aux vêpres solennelles, durant le chant du *Benedictus* et du *Magnificat*.

Le célébrant et le clergé. — L'encensement du célébrant date également du ix^e^ et du x^e^ siècle. Il est encensé aujourd'hui trois fois, après les deux encensements de l'autel et après l'évangile. L'usage d'encenser le clergé est moins ancien, l'*Ordo romanus XIV* le mentionne sans le prescrire.

La croix et les reliques. — L'encensement de la

croix est moins ancien que celui des oblats, puisque au IXe siècle la croix ne figure pas encore sur l'autel. Elle allait y apparaître bientôt, et au XIIIe siècle on l'encensera. C'est un usage encore plus récent de placer des reliquaires sur l'autel ou près de l'autel, et de les encenser.

L'évangile. — L'encens a précédé de bonne heure l'évangile, nous l'avons dit, et on a encensé le livre au plus tard au XIe siècle.

Le corps du défunt et la tombe. — Le rituel romain prescrit d'encenser, à l'absoute, le corps du défunt, et avant la sépulture, le corps et la tombe. Ce rite conserve l'usage extrêmement ancien de parfumer le tombeau.

Les *cierges* bénits au jour de la Purification, les *cendres* le mercredi des cendres, les *rameaux* au dimanche des Rameaux, reçoivent, d'après le missel romain, les honneurs de l'encensement; c'est un usage relativement récent.

Les *fonts baptismaux* sont encensés à la procession du soir de Pâques, que plusieurs églises de France ont gardée depuis les origines. Nous dirons un mot de ce rite à l'article PAQUES.

L'*évêque* et les *prélats*, reçus solennellement dans une église, sont honorés de l'encensement, suivant les prescriptions du Pontifical romain.

Les consuls de France en Orient. — L'honneur de l'encens accordé aux évêques n'est pas déféré aux plus grands personnages laïques dont le Pontifical prévoit la réception. Mais, en Orient et surtout à Jérusalem, le consul de France assistant au trône reçoit les honneurs pontificaux et est encensé durant la messe. Ainsi des usages séculaires honorent, en son représentant, la nation protectrice du tombeau du Christ.

IV. BÉNÉDICTION. PRIÈRES DE L'ENCENSEMENT. — En dehors de la messe, et à la messe en dehors de l'offertoire, l'encens est béni par cette formule, qui accompagne le signe de croix : Sois béni par Celui en l'honneur de qui tu vas être brûlé.

A l'offertoire le célébrant emploie une formule spéciale, attestée dès le XIe siècle, sous cette forme : *Par l'intercession du bienheureux Gabriel archange, qui se tient à la droite de l'autel de l'encens, et celle de tous ses élus, que le Seigneur daigne bénir cet encens et le recevoir en odeur de suavité.* C'était une évidente allusion au récit de saint Luc en son évangile, I, 11, 19. Une erreur de copiste sans doute substitua Michel à Gabriel. La popularité de saint Michel aidant, la nouvelle leçon passa dans presque tous les textes. L'initiative de Bossuet, qui rétablit le nom de Gabriel dans le missel cité par lui, n'a pas prévalu contre la substitution.

Les autres prières qui accompagnent l'encensement, *Incensum istud* et *Dirigatur*, offrent un sens bien clair; elles n'ont pas de relation particulière avec l'encensement des oblats, de la croix ou de l'autel : c'est l'offrande de l'encens à Dieu.

V. SYMBOLISME. — L'encens et les encensements offraient un beau thème aux liturgistes symbolistes. Ils n'ont pas manqué de s'y exercer. On a trouvé du symbolisme jusque dans la chaîne de l'encensoir, pleine de significations profondes et diverses, suivant que cette chaîne est une, double, triple ou quadruple. Gardons-nous de tant d'ingéniosité.

L'encens est d'abord un parfum qui embaume le lieu saint. C'est un honneur rendu au Christ, aux objets ou aux personnes qui se rattachent à lui. L'encens symbolise la prière, comme l'indique la formule même *Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.* Que notre prière monte vers Dieu comme l'encens. Mais pour que notre prière monte ainsi vers Dieu, ne faut-il pas que nous soyons nous-mêmes en notre vie, comme le veut saint Paul, la bonne odeur du Christ? Accueillons donc cette réflexion de Durand de Mende : « Il faut, par le feu de la charité, brûler l'encens de la dévotion dans l'encensoir du cœur, pour qu'il s'en échappe un parfum de suavité, afin que nous et notre oblation soyons en bonne odeur à Dieu. » *Rational*, IV, XXXI.

Pierre PARIS.

« ENCYCLOPÉDIE ». — Dictionnaire général et alphabétique des connaissances humaines, l'*Encyclopédie* parut de 1750 à 1772. C'est Diderot qui en fut le principal directeur, et qui la mena à son terme. Tous les grands écrivains du XVIIIe siècle y collaborèrent; le « Discours préliminaire » de d'Alembert est resté fameux. La censure royale plusieurs fois fit mine d'en entraver la publication, Diderot tâta même de la Bastille; mais des amis puissants, Malesherbes, directeur de la librairie, et la favorite Mme de Pompadour la protégeaient. On réussit même à se faire du pouvoir royal un allié secret, en lui persuadant qu'il avait intérêt à voir abaisser les dévots.

Comme dans tout travail collectif, les ouvriers étaient de mérite très inégal. Mais presque tous se valaient par leur mépris haineux de la religion et de la royauté chrétienne.

Ce qui fait l'unité et l'intérêt de l'*Encyclopédie*, écrit l'abbé J. Calvet, *Manuel illustré de l'histoire de la littérature française*, Paris, 1920, p. 508, 509, c'est l'esprit qui se retrouve à [presque] toutes les pages. Diderot sut animer [le plus grand nombre de] ses collaborateurs d'une âme commune ou plutôt il les choisit [la plupart, du moins] parmi les « philosophes » qui avaient déjà une âme commune. C'est l'esprit philosophique de négation et de destruction : suppression de tout absolu, de tout miracle, de tout mystère, de toute métaphysique, de toute contrainte; liberté de penser, de parler, d'agir et de vivre; tolérance universelle.

Par prudence, on n'exprime pas directement cette doctrine; mais on l'insinue dans chaque phrase. Le procédé familier aux encyclopédistes consiste à énumérer contre les dogmes et les idées traditionnelles toutes les objections qui sont exposées dans toute leur force, puis à accabler hypocritement ces objections sous des vocables de flétrissure, mais sans les réfuter, ou bien à renvoyer pour la réfutation à un autre article, à un autre volume, où vous la chercheriez vainement. C'est la méthode de Bayle devenue système.

Des journalistes, parmi lesquels il faut mentionner Fréron, des dames du monde, des évêques, des apologistes tentèrent d'organiser une Contre-Encyclopédie. Mais les querelles intérieures entre jansénistes et jésuites non moins que le défaut d'esprit chez nos polémistes la firent échouer. Si bien que l'*Encyclopédie* obtint un succès énorme dans la classe moyenne. Or, « lorsque l'esprit de cette classe eut été transformé, la Révolution se fit toute seule... N'exagérons rien, écrit encore M. Calvet, *op. cit.*, p. 511 : la Révolution aurait peut-être eu lieu sans l'*Encyclopédie* et les philosophes ; mais issue de causes politiques ou économiques, elle aurait été purement politique et économique; elle n'aurait pas comporté toute une philosophie, toute une conception de la vie. » F. Brunetière l'a dit avec raison : « La philosophie du XVIIIe siècle, c'est la forme intellectuelle de la Révolution. »

L'*Encyclopédie* était condamnée par le Saint-Siège dès 1758 et 1759.

J. BRICOUT.

1. ENFANCE (CRIMINALITÉ DE L'). — Le mot « enfance » est pris ici au sens large : il s'applique à tous les mineurs âgés de moins de vingt et un ans. Pareillement, le mot « criminalité » comprend non seulement les crimes proprement dits, mais encore les délits ou infractions plus ou moins légères qui sont punies de peines correctionnelles, et aussi les suicides.

En dépit de la « bienveillance réfléchie » qui a été recommandée aux magistrats et de divers artifices imaginés pour essayer de dissimuler les faits, il est de notoriété publique et l'on s'accorde généralement à reconnaître que la criminalité infantile ou juvénile s'est notablement accrue depuis un quart de siècle, même pour les mineurs âgés de moins de seize ans, même et surtout pour les suicides.

Il est si beau l'enfant avec son doux sourire,

chantait le poète. Hélas! que de jolies fleurs vite flétries! Et l'enfant, l'adolescent, le jeune homme ou la jeune fille, qui sembleraient ne pouvoir que s'ouvrir ou s'épanouir joyeusement à la vie, à tous les espoirs, à tous les rêves, se laissent trop souvent aller au découragement brutal et à ses conséquences les plus lamentables. Quoi qu'on fasse pour cacher la triste réalité, les journaux et la simple observation ne nous permettent pas d'ignorer que le nombre des suicides, comme des délits et des crimes, va augmentant parmi eux. On déplore surtout un accroissement des formes graves de la criminalité et un accroissement de la récidive.

Quelles causes faut-il assigner à cette augmentation désolante ?

Très certainement, les mauvais spectacles (cinéma, etc.) et les mauvaises lectures (feuilletons, romans, faits divers), qui atteignent un nombre croissant d'adolescents et de jeunes gens ou de jeunes filles, sont à signaler. Notre milieu social, si corrompu et si corrupteur, est un scandale perpétuel pour ces âmes faibles, une excitation continue à violer les cinquième, sixième et septième commandements de Dieu.

Mais il convient d'examiner de plus près les diverses explications qu'on a proposées de la précocité du crime. Cf. J. de La Vaissière, *Psychologie pédagogique*, Paris, 1916, p. 242-247, que nous citons ou résumons.

1° *L'hérédité.* — Des enfants à l'hérédité chargée, des enfants d'alcooliques, de criminels même, sont devenus d'honnêtes gens, quelques-uns de bons prêtres, lorsque, dès leur bas âge, ils ont été bien élevés. La théorie du *criminel-né* (Lombroso et son école) est fausse, excessive du moins. « La tare ancestrale ne conduit pas fatalement au crime; elle cause le plus souvent un état nerveux débile, une dégénérescence, c'est-à-dire un affaiblissement congénital dans les moyens d'adaptation au milieu, mais une bonne éducation peut empêcher que ce déficit aboutisse à des résultats contraires à l'ordre moral et social. Il est vrai cependant que cette débilité congénitale, influant défavorablement sur le système nerveux, cause des troubles dans la vie sensitive et le régime des images; la volonté aura donc presque toujours à souffrir » de quelque déficit, « et, toutes choses égales d'ailleurs, se laissera plus facilement entraîner. En ce sens, mais en ce sens seulement, la dégénérescence constitue un terrain favorable à la criminalité. »

2° *La désorganisation de la famille.* — Cette désorganisation n'est pas chose rare (travail de la mère au dehors, sans-gêne et désunion des parents, divorce, etc.). Or, « lorsque la famille n'a pas le prestige moral qui lui donne de l'autorité, les mauvaises tendances de l'enfant n'ont pas de frein extérieur, et, comme sa jeunesse ne lui assure qu'une médiocre force de résistance intérieure, les inclinations perverses deviennent trop vite des habitudes impérieuses et tenaces. Ajoutons que la famille, ne s'imposant pas à l'enfant ou le négligeant, l'abandonne ainsi à lui-même et à l'influence des mauvaises compagnies décisive lorsqu'elle n'est pas combattue. »

3° *L'absence de principes religieux.* — Pour beaucoup d'enfants, l'influence moralisatrice de la religion a fait totalement ou trop grandement défaut. On a voulu se passer de l'Église et même de Dieu; on a prétendu créer une « morale indépendante » ou l'on a vainement tenté de fonder une morale sur la solidarité, le patriotisme, l'amour de l'humanité, etc. On a parlé de diverses formes d'idéalisme social. Mais, en réalité, on n'a guère fait que détruire, on n'a pas remplacé. « La valeur inhibitrice [qui peut retenir] d'un idéalisme social pour moraliser la jeunesse n'a pas été constatée par les faits; si l'on consulte d'ailleurs les aptitudes de l'enfant et de l'adolescent, elles ne montrent que bien peu de réceptivité pour un tel frein. Il reste donc que l'enseignement sans religion est incontestablement une des causes de la criminalité actuelle, puisqu'il enlève à la volonté de l'enfant le point d'appui que l'on ne remplace pas. » On a, au demeurant, constaté que, parmi les enfants détenus à la Petite-Roquette et ailleurs, les élèves sortis des écoles religieuses sont relativement beaucoup moins nombreux. Sans doute, l'école publique ne doit pas être tenue pour entièrement responsable des méfaits de tous les enfants qui lui viennent de partout et qu'elle ne peut guère refuser; mais il est non moins évident que, avec sa « neutralité », — fût-elle réelle et respectueuse des principes religieux, — elle n'arme pas les volontés et ne les fortifie pas contre la tentation qui les assaille de tous côtés.

4° *L'éducation libertaire.* — Le « culte de l'individualité libre », mal compris et mal pratiqué dans l'éducation, aboutit à de très fâcheux résultats. « Certes il faut habituer l'enfant à agir de lui-même, à se rendre compte de ce qu'il fait, des motifs pour lesquels il agit, il faut donner à ses bonnes dispositions naturelles l'occasion de s'exercer spontanément, mais il faut habituer l'enfant à cette initiative sous le contrôle de la raison, dans le but du devoir, sous la direction de l'autorité. » Et c'est ce qu'on néglige trop souvent. L'enfant livré à lui-même, en vertu de principes aussi désastreux que faux, fait ce qui lui plaît, et sa volonté s'asservit à ses passions et à ses convoitises.

Nous devons conclure, avec le P. de La Vaissière :

> En définitive, les lois psychologiques s'accordent avec les faits pour assigner à la criminalité les composantes suivantes :
>
> 1° Un ensemble de tendances sensitives dans lequel les tendances impulsives violentes sont développées à l'encontre des tendances sensitives inhibitrices [capables d'arrêter] telles que la peur, la pudeur, etc.
>
> 2° Une débilité de volonté qui laisse l'empire aux passions sensitives et même se met avec ardeur à leur service.
>
> Cette faiblesse de volonté a dans certains cas sa cause partielle dans une dégénérescence du système nerveux...; mais ses deux causes principales sont l'absence d'un système précis et ferme de jugements de valeur et le manque d'habitude de l'effort volontaire.

Ces causes étant connues, on ferait bien, au lieu de se borner à gémir sur le mal, d'y apporter les remèdes qui s'imposent. Famille, école, atelier, presse, philosophes, pouvoir public, etc., sont tous, à des degrés divers, partiellement responsables de l'accroissement de la criminalité dans l'enfance et l'adolescence: il faudrait que tous eussent le courage de l'avouer et de s'amender.

Il faut, d'autre part, que les œuvres de préservation ou d'éducation morale et religieuse soient de plus en plus encouragées et de mieux en mieux orientées vers ce qui est leur principale raison d'être.

J. Bricout.

2. ENFANCE (Protection de l'). — La protection de l'enfance tient une très large place parmi nos œuvres et dans la législation ou l'assistance publique. Si l'on avait besoin de s'en convaincre, on n'aurait qu'à feuilleter le *Manuel des Œuvres*, Paris,

1911, ou *Paris charitable, bienfaisant et social*, Paris, 1921, ou, préférablement, le *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières*, publié par la Société de Saint-Vincent de Paul, 2e édit., Paris, 1923, p. 142-253. On ne s'étonnera pas de cet immense développement des œuvres et institutions en faveur des enfants, si l'on songe que, comme l'écrivait Mgr Fuzet, *Lettre sur la coopération du clergé aux œuvres légales d'assistance sociale*, Paris, 1907, p. 11, « tout, pour l'avenir de la famille, de la société, de la religion, repose sur l'enfant. » Il ne peut être question d'insister ici sur tout ce qui est fait ou peut être fait pour protéger l'enfant, dans son corps ou dans son âme, ni même de simplement énumérer les œuvres, les lois, les maisons de toute sorte qui se rapportent à ce vaste sujet; aussi bien, d'autres articles de ce dictionnaire traitent-ils de plusieurs d'entre elles. On se bornera, parcourant très rapidement les 115 pages du *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières*, d'en souligner quelques indications : le lecteur verra qu'il y est surtout question de ce que la société et les œuvres de bienfaisance font pour protéger l'enfant, toujours faible et quelquefois difficile ou vicieux, contre les maux divers que peuvent lui causer la pauvreté, l'insuffisance, la négligence et même l'indignité de certains parents ou de certains maîtres.

1. *La naissance de l'enfant. Protection des enfants du premier âge. Crèches.* — Notons d'abord que, à côté du Conseil supérieur de l'Assistance publique, deux organismes officiels sont, chez nous, chargés spécialement de la protection de l'enfance : le Conseil supérieur de la protection de l'enfance et le Conseil supérieur de la natalité. Ne soyons pas surpris de voir nommer ce dernier Conseil : par la loi garantissant leur travail aux femmes en couches et par celles sur le repos des femmes en couches ou allaitant leurs enfants, le législateur a entendu, non seulement faire œuvre d'assistance proprement dite, mais encore, et surtout peut-être, faire œuvre nationale en luttant contre la dépopulation.

Les crèches sont des établissements où les enfants reçoivent les soins hygiéniques et moraux qu'exige leur âge, jusqu'à ce qu'ils aient atteint leur troisième année. Ainsi, l'œuvre ou l'entreprise qui admet des enfants au-dessous de trois ans ne pourra être considérée comme une simple garderie : elle aura légalement le caractère de crèche, elle ne pourra être ouverte que moyennant l'autorisation du préfet et elle ne fonctionnera que sous sa surveillance. C'est chose différente pour une garderie d'enfants âgés de trois ans et plus : elle peut être ouverte sans autorisation ni aucune déclaration pourvu qu'on s'y interdise tout ce qui ressemblerait à l'enseignement des matières faisant partie essentielle du programme légal de l'enseignement primaire (autrement, elle tomberait sous le coup des lois scolaires). La directrice de garderie peut faire apprendre les prières, le catéchisme et l'histoire sainte, ou même certains accessoires du programme, comme le travail manuel et le chant. — Le « jardin d'enfants » n'est pas autre chose qu'une garderie où l'on ne reçoit que de petits enfants, de trois à six ans, pour cultiver leurs facultés naissantes, sans livres ni cahiers, selon la méthode Frœbel (voir ce mot), par des causeries, des prières ou des chants, des modelages, découpages, jeux et exercices variés, soit en plein air, soit dans une salle *ad hoc*.

2. *L'École.* — Voir ÉCOLE, FAMILLE (CHEFS DE), etc.

3. *L'adolescent : Apprentissage. Protection des jeunes travailleurs.* — Voir APPRENTISSAGE. Encore insuffisante sur certains points, notre législation actuelle, dans l'ensemble, assure aux jeunes travailleurs une sérieuse protection. Les établissements auxquels s'applique la protection légale, l'âge auquel les enfants des deux sexes peuvent être admis, la limitation de la journée de travail, les travaux interdits, les jours de repos, l'hygiène et la sécurité, tout ou presque tout est sagement prévu et réglé. — Souhaitons que l'obligation scolaire ne dépasse pas l'âge de treize ans, du moins pour les écoles rurales : de six à treize ans (douze ans, si l'enfant obtient le certificat d'études), on a le temps de leur enseigner ce qu'ils ont vraiment besoin de savoir, et, d'autre part, la main-d'œuvre agricole n'est pas trop abondante pour priver nos paysans des petits services que leurs garçonnets et fillettes peuvent rendre, à la maison ou aux champs. A exiger trop, on n'obtiendrait rien ou l'on ferait plutôt mal que bien.

4. *L'enfant maltraité et abandonné.* — « D'après l'ordre naturel, lit-on dans le *Manuel pratique...*, p. 205, la famille doit veiller sur l'enfant. C'est aux parents que la Providence l'a confié; ils ont le devoir de l'élever, de le protéger. Mais il se peut, hélas! que la famille ne remplisse pas son devoir, que les parents n'existent plus. La société ne laisse pas sans protection ces enfants qui n'auraient plus de parents, ou que des parents dénaturés auraient abandonnés ou même auraient maltraités. La charité, si ingénieuse pour soulager toutes les misères, s'est particulièrement intéressée à l'enfance malheureuse et a multiplié les institutions en sa faveur. Il est nécessaire que l'autorité publique lui facilite sa tâche, en la suppléant pour ce qu'elle ne peut faire, en supprimant les obstacles qu'elle pourrait rencontrer dans l'organisation légale de la famille. La loi, en effet, a reconnu des pouvoirs aux parents pour leur permettre l'accomplissement de leurs devoirs. Le législateur a aussi l'obligation d'assurer la répression sévère des délits et crimes dont les enfants pourraient être les victimes; enfin, il lui appartient d'organiser le régime qui remplacera la famille pour ceux qui n'en ont pas. »

On appelle « puissance paternelle » l'ensemble des droits et des pouvoirs que la loi reconnaît aux pères et mères sur la personne et sur les biens des enfants mineurs. Des parents indignes, qui en usent mal, peuvent en être privés totalement ou partiellement : c'est la déchéance, partielle ou totale, de la puissance paternelle. La déchéance est tantôt de plein droit, tantôt facultative, selon qu'elle frappe obligatoirement les parents coupables ou qu'elle est librement prononcée par le juge dans certains cas prévus par la loi. L'enfant, alors, ne doit pas rester sans protection : la loi règle les conditions dans lesquelles il sera pris soin de sa personne et de ses intérêts. Les père et mère déchus peuvent être admis à se faire rétablir dans leurs droits. — La loi du 15 novembre 1921, au surplus, renferme certaines dispositions qui tendent à assurer la protection des mineurs de seize ans placés, hors le cas de déchéance, ailleurs que chez leurs parents, avec ou sans leur intervention.

D'autres lois visent, soit à assurer une meilleure protection de l'enfance par des mesures complémentaires de la déchéance de la puissance paternelle, qu'il s'agisse d'enfants maltraités ou abandonnés, ou exploités par d'odieux parents; soit à régler le service des enfants assistés et des pupilles de l'Assistance publique. Une loi spéciale concerne les pupilles difficiles, dont l'indiscipline ou les défauts de caractère exigent un régime particulier, et les pupilles vicieux, qui peuvent être l'objet d'une mesure analogue à la correction paternelle.

5. *L'enfant rebelle ou coupable. Tribunaux pour enfants.* — Lorsque, dans son œuvre d'éducation, d'éducation morale surtout, les parents se heurtent, chez leurs enfants, à des instincts rebelles à toute discipline, il devient nécessaire d'employer des moyens coercitifs. La loi naturelle les prescrit aux parents, et

la loi civile, la loi pénale en arment soit la famille, soit, à son défaut, la société.

Nous ne parlons pas du « droit de correction manuelle, que la jurisprudence reconnaît aux parents, lorsqu'il est exercé avec modération et sans compromettre leur santé physique. Le père et la mère en sont juges sous le contrôle des tribunaux, qui n'hésitent pas à frapper sévèrement les parents d'enfants martyrs, mais ne songent pas non plus à réprimer la *levis castigatio* qui ne constitue qu'un acte légitime, et parfois nécessaire, d'intimidation. » Il s'agit du droit de correction prévu par les articles 376 et suivants du Code civil et accordé, sous certaines conditions, au père ou, en certains cas et dans quelque mesure, à la mère. La détention ou incarcération qui peut être ainsi infligée à un enfant, jusqu'à sa majorité ou son émancipation, est de un mois ou de six mois au plus, selon que l'enfant a moins ou plus de quinze ans accomplis. Un tel moyen de coercition ne doit être employé que rarement : l'enfant, irrité, n'est pas disposé à en tirer profit, et la faible durée de l'incarcération ne permet pas de travailler efficacement à sa réforme intime. « Seuls, les enfants chez qui la crainte de perdre de nouveau la liberté est assez forte pour les inciter à un travail régulier, peuvent en éprouver quelque bienfait. »

L'augmentation de la criminalité infantile ou juvénile, dont l'école sans Dieu est certainement responsable en bonne partie, est jugée partout alarmante. Or les mineurs délinquants sont distingués par la loi du 22 juillet 1912 en deux catégories, d'après leur âge. Les mineurs au-dessous de treize ans, filles ou garçons, ne sont pas déférés à la juridiction répressive et ne peuvent être traduits que devant le tribunal civil statuant en chambre de conseil, autrement dit sans publicité, lequel prend, à leur égard, suivant les cas, les mesures « de tutelle, de surveillance, d'éducation, de réforme et d'assistance » que la situation comporte. Les mineurs de seize à dix-huit ans, au contraire, peuvent être frappés d'une peine, s'ils sont déclarés avoir agi avec discernement, ou, s'ils sont déclarés avoir agi sans discernement, envoyés jusqu'à leur majorité dans un établissement d'éducation correctionnelle, c'est-à-dire dans une colonie pénitentiaire. Nos institutions charitables de bienfaisance privée doivent avoir à cœur — à Paris, la Société de Saint-Vincent de Paul s'y emploie de son mieux — de prêter, comme on le fait dans certains pays,un concours aussi dévoué qu'efficace à l'œuvre urgente et si chrétienne du relèvement de l'enfance malheureuse ou coupable.

Mgr Fuzet, *op. cit.*, p. 23, écrivait à ses prêtres : « Dans toutes les démarches que je viens de prévoir en traitant de la *Protection de l'enfant*, vous devrez apporter beaucoup de circonspection, et plus encore d'abnégation. Vous rencontrerez des obstacles, des résistances de parti pris, des injustices. Ne vous laissez pas émouvoir... Et souvenez-vous que Notre-Seigneur a dit : Ce que vous aurez fait pour un de cès plus petits, vous me l'aurez fait à moi-même. » Que tous les parents tous les éducateurs, toutes les personnes d'œuvres se rappellent sans cesse ces encourageantes paroles du Maître. Tous aussi, souvenons-nous de sa juste sévérité pour ceux qui scandalisent les enfants. Le scandale de nos paroles et de nos actions n'est-ce pas là, après tout, un genre de mal dont il importe de les préserver au moins autant que de quelques autres dont on se soucie trop exclusivement ?

— Voir Pupilles de la nation pour tout ce qui, concerne ces enfants, qui ne sont pas des enfants assistés, mais des enfants envers lesquels la nation a contracté une dette sacrée et qui ont droit à certains avantages légaux.

J. Bricout.

3. ENFANCE (Récits de l'). — On appelle récits ou évangile de l'enfance les parties des deux évangiles canoniques qui racontent la naissance de Notre-Seigneur et sa vie jusqu'à son baptême. En voici les principaux épisodes. Dans l'évangile de saint Matthieu, la généalogie de Jésus, I, 1-17, sa conception virginale et sa naissance, I, 18-25, l'adoration des mages, II, 1-12, la fuite en Égypte et le massacre des Innocents, II, 13-18, le retour d'Égypte à Nazareth, II, 19-23. Dans l'évangile de saint Luc, l'annonce de la naissance de saint Jean-Baptiste, I, 5-25, l'Annonciation, I, 26-38, la Visitation, I, 39-56, la naissance et la circoncision de saint Jean-Baptiste, I, 57-80, la naissance et la circoncision de Jésus, II, 1-21, sa présentation au temple, et le retour à Nazareth, II, 22-39, son recouvrement à Jérusalem au milieu des docteurs, II, 40-52, enfin sa généalogie, III, 23-38. L'autorité de ces textes, soit pris à part, soit comparés entre eux, a été contestée par les critiques rationalistes. Nous suivrons le même plan pour établir, à grands traits, leur parfaite valeur historique.

I. Le récit de saint Matthieu. — 1° *Observations générales.* — 1. Les épisodes de ce récit se présentent comme un tout littéraire parfaitement lié. A l'aide de la tradition manuscrite et de la critique interne on peut prouver que cet évangile de l'enfance n'est pas une addition postérieure et qu'il n'y a dans les divers morceaux aucune retouche tendancieuse. Ces deux premiers chapitres doivent donc bénéficier du caractère historique de l'ouvrage entier. — 2. Les sources, écrites ou orales, auxquelles saint Matthieu a puisé pour rédiger ce récit, paraissent absolument dignes de foi. L'auteur est, en effet, exactement renseigné sur la Palestine (histoire des Hérodes, distinction entre les deux Bethléem) et sur les usages des Juifs palestiniens (importance des fiançailles, tradition sur les Nazaréens). — 3. Le souci qu'a l'évangéliste de montrer dans la naissance et l'enfance de Jésus la réalisation des prophéties messianiques n'enlève rien à sa sincérité, car, tout judéo-chrétien qu'il est, il n'hésite pas à représenter le Sauveur adoré par des païens, les mages, et persécuté par le roi des Juifs.

2° *Remarques particulières.* — 1. Le récit de l'adoration des mages est en parfait accord avec ce que nous savons par ailleurs sur le caractère soupçonneux d'Hérode, sur l'existence de mages en Orient, sur l'attente messianique chez les Juifs et dans les contrées où les Juifs étaient répandus. En outre, les critiques rationalistes n'ont relevé aucun trait qui puisse leur permettre de voir dans cet épisode, soit le développement légendaire d'une prophétie biblique, soit la transposition dans l'histoire du Christ d'un événement de l'histoire profane. — 2. Le massacre des enfants de Bethléem n'a rien d'invraisemblable, étant donné, d'une part, le peu de cas que faisait l'antiquité païenne des enfants nouveau-nés, et, d'autre part, la cruauté d'Hérode qui, non seulement fit périr sa femme, sa belle-mère, ses deux beaux-frères, trois de ses propres fils et bien d'autres personnages considérables, mais encore donna, jusque sur son lit de mort, des ordres sanguinaires. Avec de pareilles mœurs, on s'explique que la disparition d'une vingtaine de petits enfants de naissance obscure n'ait pas retenu l'attention des historiens d'Hérode.

II. Le récit de saint Luc. — 1° *Observations générales.* — 1. Non seulement le troisième évangile a été écrit tout entier de la même main, mais on peut prouver que l'auteur a pris soin de se renseigner sur toutes choses, comme il l'affirme lui-même dans le prologue. Le récit de l'enfance doit donc participer à l'autorité historique reconnue à l'ensemble de l'ouvrage. — 2. D'ailleurs, pour rédiger ces deux chapitres, saint Luc a pu interroger des témoins de tout premier

ordre : ceux qu'il appelle les « frères » de Jésus, les saintes femmes, compagnes habituelles de Marie, qui tiennent une place spéciale dans son évangile, peut-être la sainte Vierge elle-même. En historien consciencieux, il n'a pas dû négliger d'aussi précieuses sources d'information. — 3. De fait, l'examen intrinsèque de ce récit nous révèle qu'en dehors des traditions orales saint Luc a utilisé un écrit hébreu ou araméen. Le caractère du style, la couleur toute primitive de certains traits, la sobriété de l'ensemble, l'exactitude des renseignements sur le temple et son service religieux, tout indique un document palestinien remontant aux origines mêmes du christianisme et reproduit avec la plus parfaite exactitude historique.

2° *Remarques particulières.* — 1. L'authenticité des trois cantiques rapportés par saint Luc : le *Magnificat*, le *Benedictus*, le *Nunc dimittis*, est corroborée par l'intime harmonie qui existe entre ces hymnes inspirés et les dispositions d'âme des personnages auxquels ils sont attribués. Leur caractère littéraire s'explique si l'on se rappelle l'habitude des Juifs d'emprunter aux Écritures leurs formules de prières et l'accent poétique qui, en Orient, jaillit si naturellement sur les lèvres. En ce qui concerne particulièrement le *Magnificat*, le témoignage concordant de presque tous les manuscrits ainsi que la tradition constante de l'Église rendent certaine l'attribution à Marie. — 2. L'exactitude historique de saint Luc au sujet du recensement de Quirinius, II, 1-2, n'est pas davantage en défaut. Il est certain que l'empereur Auguste a entrepris tout un ensemble de recensements des forces de son empire. Le fait qu'Hérode régnait en Palestine, lors de la naissance de Notre-Seigneur, ne s'oppose pas du tout à une intervention de la volonté impériale. Mais ici, comme en Égypte, le fisc romain a dû suivre les habitudes du pays et recenser les habitants par familles dans leur patrie, ce qui explique la présence de Joseph et de Marie à Béthléem. Enfin il est reconnu que P. Sulpicius Quirinius a exercé à deux reprises une magistrature en Syrie. La seconde fois (6-10 de l'ère vulgaire), il fit le recensement restreint mentionné dans les Actes, V, 37. Quant à sa première légation, elle pourrait avoir eu lieu, soit de 10 à 8, soit de 4 à 1 avant l'ère chrétienne. Il a donc très bien pu commencer ou terminer le recensement mis sous son nom par saint Luc, puisque la naissance du Sauveur doit être placée entre les années 8 et 5 avant notre ère.

III. Comparaison entre les deux récits de l'enfance. — 1° *Différences.* — 1. D'une façon générale, les divergences entre les récits de saint Matthieu et de saint Luc sont créées par voie d'omission. Or ces omissions peuvent s'expliquer par le procédé littéraire des évangélistes et par le but qu'ils poursuivent. D'ailleurs différer n'est pas contredire. Les divergences accidentelles des deux traditions prouvent donc simplement leur indépendance. — 2. En particulier, il est possible de présenter dans une histoire continue les faits différents racontés par saint Matthieu et saint Luc. Pour établir cette chronologie de l'évangile de l'enfance, il existe de nombreux essais de concordance, plus ou moins vraisemblables suivant que l'on place l'adoration des mages et la fuite en Égypte après ou avant la présentation au temple. Mais, quelle que soit la combinaison préférée, une conclusion s'impose : on ne peut relever entre les deux récits évangéliques aucune contradiction. — 3. Les deux généalogies de Jésus ne sont pas non plus contradictoires. Comme elles n'ont pu être inventées, il faut choisir entre les principales hypothèses qui permettent d'expliquer leurs divergences : *a*) saint Matthieu donne la généalogie de saint Joseph et saint Luc celle de Marie; *b*) saint Matthieu donne la généalogie maternelle de Marie et saint Luc sa généalogie paternelle; *c*) saint Matthieu et saint Luc rapportent tous deux la généalogie de saint Joseph. Dans ce dernier cas, la différence entre les noms des personnages s'explique, soit par les usages de l'adoption et du lévirat, soit par les procédés littéraires en matière de généalogie (omission de termes intermédiaires, sens large du mot *engendra*). Quel que soit le système adopté, il faut tenir pour certain que Jésus, par Marie, possède une filiation davidique naturelle attestée par une tradition très ancienne. De plus, ces deux généalogies ne peuvent, en aucun cas, être alléguées contre la conception surnaturelle du Sauveur, car dans l'antiquité, soit juive, soit païenne, on faisait toujours état de la naissance officielle. Juger des idées anciennes d'après les nôtres est tout à fait puéril.

2° *Ressemblances.* — 1. Entre les récits de saint Matthieu et de saint Luc il existe un accord fondamental sur les points principaux : Jésus, Messie et Fils de Dieu, a été conçu surnaturellement; il est né de la vierge Marie, l'épouse de Joseph; il est venu au monde à Bethléem, sous le règne d'Hérode; il a passé sa jeunesse à Nazareth, en Galilée. Or ce fond identique de deux traditions indépendantes peut être considéré comme une preuve de leur valeur historique. — 2. Un autre caractère commun à ces deux tableaux de l'enfance de Jésus, c'est le merveilleux qui domine toute cette histoire. Mais ce n'est pas là le merveilleux fantaisiste et inutile des évangiles apocryphes. Rien d'invraisemblable et point de mauvais goût. Aucun trait qui n'ait une portée morale ou un but vraiment religieux. Sobriété extrême de la narration et parfaite délicatesse de touche. Tout révèle le surnaturel authentique, signe précurseur d'une mission divine. — 3. C'est précisément la nécessité d'écarter à tout prix le surnaturel qui pousse les rationalistes à nier le caractère historique des récits de l'enfance. En ce qui concerne spécialement la conception virginale du Sauveur, ils essaient d'appuyer leur *a priori* philosophique sur la critique interne des évangiles. Mais toutes leurs objections (leçon du manuscrit syriaque du Sinaï dans Matth., I, 16; prétendue interpolation de Luc., I, 34-35; silence supposé complet de l'évangile de saint Marc et des épîtres de saint Paul) ne sont rien moins que probantes. En outre, elles se heurtent à l'accord caractéristique de Matth., I, 16, 18, 20, 22-23, 25 et de Luc., I, 35; II, 5, au témoignage précis et concordant de la tradition primitive (saint Ignace, Aristide, saint Justin), enfin à l'impossibilité d'expliquer naturellement, par des influences païenne ou juive l'origine de ce dogme.

IV. Conclusions. — La Commission biblique a insisté sur la valeur historique de l'évangile de l'enfance : décrets du 19 juin 1911, 7e question (voir Matthieu) et du 26 juin 1912, 3e et 4e questions (voir Luc). Le devoir de l'exégète catholique est donc de mettre en pleine lumière l'autorité de ces récits qui présentent, en fait, un triple intérêt. — 1° *Au point de vue du dogme*, leur importance ressort du fait qu'ils révèlent l'humanité complète et parfaite du Sauveur, son origine davidique et le caractère messianique de sa mission, sa conception surnaturelle et sa filiation divine, enfin la virginité perpétuelle de Marie. — 2° *Au point de vue de l'histoire*, ils constituent le document fondamental de la vie cachée de Jésus, car, en reproduisant une tradition primitive recueillie par des écrivains bien renseignés, ils méritent créance entière, même quand ils nous introduisent en plein dans le surnaturel. — 3° *Au point de vue de la piété*, ils sont un aliment précieux pour la dévotion. Non seulement ils renferment de nombreux thèmes élevés de méditation : l'amour de Jésus pour les hommes, l'humilité de la Vierge, l'obéissance de saint Joseph

l'exemple de la sainte Famille; ils ont encore un cachet d'exquise délicatesse qui charme et entraîne « les âmes de bonne volonté ».

Le principal ouvrage sur l'ensemble de la question est celui du P. Durand, *L'Enfance de Jésus-Christ*, Paris, 1908. Cf. aussi Chauvin, *L'Enfance du Christ*, Paris, 1901.

Léon VAGANAY.

4. ENFANCE (SAINTE-). — 1. L'Œuvre de la Sainte-Enfance doit son origine à Mgr de Forbin-Janson, évêque de Nancy. Issu d'une des plus illustres familles de Provence, il naquit à Paris, le 3 novembre 1785. Il fut auditeur au Conseil d'État, avant d'entrer au Séminaire de Saint-Sulpice. Après avoir été vicaire général et supérieur du grand séminaire de Gap, il s'associa à l'abbé de Rauzan, fondateur des Missionnaires de France, et devint un des ses collaborateurs les plus assidus, jusqu'à sa nomination à l'évêché de Nancy, en 1823. Au cours de ses nombreuses missions, il était continuellement préoccupé du sort malheureux de milliers d'enfants qui, dans l'immense empire de la Chine, étaient voués à la mort, dès leur naissance, et ne pourraient jamais jouir du bonheur du ciel. Comment parvenir à sauver ces infortunés ? Comment multiplier ce que les missionnaires faisaient déjà, sur une échelle forcément restreinte, faute de ressources ? Il cherchait le moyen d'établir une œuvre qui, sans nuire à la Propagation de la Foi, permettrait d'assurer le salut d'un plus grand nombre de ces enfants.

La Providence lui ménagea, en 1842, une conversation avec la servante de Dieu, Pauline Jaricot, fondatrice de la Propagation de la Foi, que préoccupait la même question. « Les enfants chrétiens de l'Europe, lui dit-elle, ne pourraient-ils pas devenir les banquiers, dont l'or ouvrirait le royaume des cieux aux enfants rebutés de la Chine infidèle ? Ne trouveraient-ils pas un petit sou, tous les mois, pour sauver de pauvres innocents et en faire de petits anges ou des apôtres ? Ce serait la *Propagation enfantine de la foi.* » La solution était trouvée. On allait employer une force très grande de l'Église catholique et qui n'avait pas encore été organisée : la charité des enfants en faveur de leurs frères de Chine. Comment ne réussirait-on pas ? L'enfant n'a-t-il pas une sympathie marquée pour ceux de son âge et le succès n'est-il pas assuré lorsqu'on fait appel à son cœur ? Désormais, et sans perdre de temps, toute l'activité du pieux prélat est dirigée vers ce but. Le premier conseil se réunit à Paris, le 20 juin 1843. D'autres, après la mort prématurée de Mgr Forbin-Janson (juillet 1844), suivirent régulièrement.

2. L'Œuvre de la Sainte-Enfance se propose pour buts : le baptême, le rachat et l'éducation chrétienne des petits enfants infidèles. Chaque année, elle baptise près de 500 000 enfants, dont beaucoup, en danger de mort, vont peupler le ciel et prier pour leurs bienfaiteurs. Elle sauve la vie à un grand nombre d'autres, abandonnés par leurs parents; souvent encore elle rachète les petits esclaves. C'est ainsi qu'elle parvient à recueillir, chaque année, plus de 100 000 enfants; elle les nourrit et les élève dans ses orphelinats et dans ses écoles, et ces enfants fondent plus tard des familles chrétiennes et deviennent pour les missionnaires des auxiliaires précieux. Plusieurs parmi eux, bien souvent, se vouent à la vie religieuse ou se consacrent au sacerdoce. Ces derniers formeront le clergé indigène et faciliteront grandement la conversion de leur pays.

3. L'Œuvre repose presque entièrement sur la charité des enfants; ils sont les premiers membres de l'Association, et beaucoup de parents tiennent à les y enrôler dès le jour de leur baptême. Mais outre les enfants qui ont le titre d'*Associés* de la Sainte-Enfance, l'Œuvre comprend des *Agrégés*, c'est-à-dire des personnes de tout âge.

Elle exerce son apostolat par la prière et la charité. *a*) Pour contribuer par la prière à l'extension du règne du Christ, les Associés récitent chaque jour un *Ave Maria* (ils peuvent appliquer à cette intention celui de leur prière du matin ou du soir) et ils ajoutent l'invocation : *Vierge Marie, priez pour nous et pour les pauvres petits enfants infidèles.* Si les enfants sont encore trop jeunes pour faire ces prières, leurs pères ou leurs mères, leurs parrains ou leurs marraines peuvent les réciter à leur place. *b*) Tout associé doit verser à l'Œuvre une cotisation mensuelle de cinq centimes au moins. Cette cotisation suffit; mais, vu les nécessités des Missions, la plupart des Associés portent généreusement d'eux-mêmes cette aumône à dix ou quinze centimes, et même davantage.

4. De 1846 à 1923, la Sainte-Enfance a reçu, en France, 72 258 850 francs; en Allemagne, 46 072 727; en Belgique, 21 850 067; en Italie, 19 199 135. Après ces quatre nations viennent les États-Unis, dont le premier envoi date de 1851 et qui ont donné, en 1923, 3 656 807 francs (le change est pour quelque chose dans cette somme considérable). En 1923, la France apportait près de 2 millions, soit : 157 000 francs de plus que l'année précédente. Le montant total des souscriptions et offrandes s'est élevé successivement de 7 042 545 francs, en 1921, à 8 755 190 francs, en 1922, et à 11 679 935 francs, en 1923. De 1846 à 1923, le total des sommes recueillies a atteint 228 484 000 francs.

5. L'Œuvre de la Sainte-Enfance n'a cessé d'être favorisée et bénie par le Saint-Siège. Léon XIII aurait voulu y voir participer « tous les enfants du monde catholique ». Et récemment, le 12 mai 1924, Pie XI disait à Mgr Mério, son directeur général :

La Sainte-Enfance est une œuvre très belle, non seulement, parce qu'elle fournit aux Missions des sommes considérables, mais surtout parce qu'elle forme les enfants à l'apostolat.

Pour stimuler les vocations, que MM. les curés multiplient les fêtes de la Sainte-Enfance; que chaque paroisse célèbre la sienne. Cette fête sera une occasion pour les prédicateurs de parler de l'apostolat et de sa nécessité. Que les catholiques de tout l'univers sachent bien qu'ils doivent collaborer à l'œuvre d'évangélisation.

Nous désirons très ardemment que l'Œuvre déjà si prospère se développe encore, et de plus en plus. Nous formons ce souhait à cause des Missions qu'elle soutient, des pauvres enfants païens à qui elle donne la vie de l'âme, et aussi pour tous les petits associés dont elle stimule le zèle, éveille la charité, et suscite l'esprit d'apostolat.

La Sainte-Enfance publie des *Annales*, qui paraissent tous les deux mois et renseignent ses membres sur les missions. Ses bureaux sont 44, rue du Cherche-Midi, Paris (6e).

J. BRICOUT.

1. ENFANT PRODIGUE. — La parabole de l'Enfant prodigue, qui compte parmi les plus connues, les plus suggestives qui aient jailli du cœur si bon du divin Maître, a été très souvent commentée dans la chaire chrétienne. Aucune n'est plus capable de faire sentir aux âmes, quels que soient leur âge, leur condition ou leur culture, la misère du pécheur et la miséricordieuse bonté de Dieu.

Je ne mentionnerai ici que deux prédicateurs.

1° BOSSUET. — Son sermon sur l'Enfant prodigue fait partie du Carême de Saint-Germain et a été prêché le mercredi de la 3e semaine, 31 mars 1666. On le trouve dans ses *Œuvres oratoires*, édit. Lebarq-Urbain-Levesque, t. v, p. 64-85. Paris, 1922. « La rédaction de ce discours, écrivent les éditeurs, est une des plus travaillées et des plus tourmentées qui se rencontrent dans les manuscrits. Son importance l'explique. Louis XIV, jusqu'à la mort de sa mère, avait gardé quelque réserve apparente dans les désordres de sa

vie privée. Il prétendait désormais s'affranchir de toute contrainte. Pendant que les courtisans applaudissaient à cette résolution, le ministre de la parole sainte préparait un nouvel effort pour ramener les coupables à Dieu et à la vertu... » Bossuet s'attache à faire voir à ses auditeurs, « dans l'égarement et dans le retour de ce prodigue, ces deux vérités importantes : les plaisirs, sources de douleurs; et les douleurs, sources fécondes de nouveaux plaisirs. » Ce qui me frappe le plus dans ce sermon, c'en est le tableau final, dans lequel Bossuet oppose à l' « homme qui meurt après avoir vécu parmi les plaisirs », « l'homme de bien que les douleurs de la pénitence ont détaché de bonne foi des joies sensuelles ». Il y a tout lieu de craindre que le premier ne meure en gémissant de perdre tant de plaisirs : ce qui livrerait son âme malheureuse « à une suite éternelle de regrets furieux et désespérants, qui ne recevront jamais d'adoucissement ni de remède. » Quant au second, la mort ne fera qu' « arracher jusqu'à la racine » ces appétits sensuels qu'il s'appliquait à mortifier : « Achève donc, ô mort favorable, s'écriera-t-il, et rends-moi bientôt à Celui que j'aime. »

2° Monsabré. — Sa *Retraite pascale* de 1879 est tout entière consacrée à la parabole de l'Enfant prodigue : son ingratitude, son malheur, son repentir, son pardon. On s'en inspirerait très avantageusement pour méditations ou pour prédications.

J. Bricout.

2. ENFANTS DE CHŒUR. — I. Rien n'est charmant comme de petits enfants de chœur vêtus avec goût, bien formés et qui ont bonne tenue. Nos cérémonies sacrées leur doivent une part de leur pieux agrément. Il est sûr aussi que Dieu accorde à ces enfants des grâces particulières. Aussi certaines familles chrétiennes sont-elles heureuses de voir leur fils servir à l'autel : c'est un honneur auquel, quand on le comprend, on doit être sensible. Il n'est pas rare, au surplus, que ces chers petits, édifiés par les prêtres qu'ils voient sans cesse, sentent une vocation sacerdotale s'éveiller et grandir en eux : nous avons là un excellent terrain à cultiver avec un soin discret, et de précieuses recrues peuvent s'y rencontrer.

On se plaint cependant que, de plus en plus, il devient, du moins dans beaucoup de milieux, difficile d'avoir des enfants de chœur en nombre suffisant. Tantôt les parents allèguent que, à certains mois de l'année, il est trop pénible, et même dangereux pour la santé, de se rendre à l'église de grand matin. Tantôt et surtout ils déclarent que le service religieux prend trop de temps et est trop dérangeant pour les écoliers. On devra tenir compte de ces raisons, si exagérées ou si peu justifiées qu'elles soient.

Même s'il s'agit d'enfants de chœur qui fréquentent nos écoles libres et même s'il n'est pas à craindre de poursuites pour infraction à la loi du 28 mars 1882, il convient que nous organisions le service des messes quotidiennes ou des enterrements et des mariages de telle sorte que les enfants de chœur manquent à l'école le moins souvent et le moins longtemps qu'il sera possible.

Pour ce qui concerne les enfants de chœur élèves des écoles communales, en toute rigueur de droit, les instituteurs peuvent les empêcher de sortir pendant les classes; mais leur absence devient excusable, *en fait*, si elle a eu lieu par la volonté des parents et qu'elle ne se répète pas d'une façon abusive. Cf. *Documentation catholique*, 10 février 1923, t. IX, col. 357, 358.

Voici enfin, au point de vue liturgique, ce qu'on lit dans L. Hébert, *Leçons de liturgie*, t. III, *Le Cérémonial*, Paris, 1925, p. 18 :

Le costume des enfants de chœur se compose d'une soutane avec un surplis à larges manches ou une cotta; la soutane est ordinairement noire, elle pourrait être rouge ou violette. (*En note :* Bourbon demande qu'on n'introduise pas d'usages nouveaux pour la couleur des soutanes d'enfants de chœur sans l'autorisation de l'Ordinaire. L'ancienne liturgie parisienne donnait aux enfants de chœur l'aube plissée; la liturgie romaine leur donne la cotta au col largement échancré et aux manches très courtes.)

Il ne convient pas de revêtir les enfants de chœur d'ornements qui sont regardés dans l'église comme des insignes de dignité : telle la calotte (ou la barrette) rouge ou violette, les gants, le rochet de dentelle, le camail rouge, etc.

On aura soin de leur apprendre à bien se tenir, de les former aux cérémonies qu'ils doivent remplir, et de leur inculquer l'esprit de religion dont ils doivent être animés dans l'exercice de leurs fonctions. Il est bon qu'ils aient pendant l'office un livre entre les mains pour pouvoir suivre les prières qui sont dites; quand ils marchent, ils doivent le faire avec gravité, sans précipitation, en tenant les mains jointes s'ils n'ont pas d'objet à porter; à l'autel ils éviteront de tourner la tête pour voir tout ce qui se passe dans l'église. (*En note :* Le prêtre chargé des enfants de chœur doit leur faire des répétitions pour leur apprendre leurs fonctions : en même temps qu'il leur indiquera les cérémonies à faire, il leur en expliquera le sens et le symbolisme.)

II. J'ai dit plus haut que des vocations sacerdotales peuvent éclore parmi les enfants de chœur. C'est ce que de tout temps les bons prêtres ont compris, et c'est aussi ce que nous rappelle opportunément l'*Archiconfrérie de Marie, reine du Clergé*, 39, boulevard Saint-Germain, Paris (5e).

A la demande du cardinal Amette, Pie X érigea en archiconfrérie universelle, le 20 mai 1912, la modeste confrérie qui, avec l'approbation du cardinal Richard, était née officiellement, le 2 février 1908, en l'église Saint-Nicolas du Chardonnet, à Paris. M. l'abbé Lenert, curé de cette paroisse, avait remarqué que l'autel de la sainte Vierge était dédié, en son église, à Marie, reine du Clergé. Et il savait aussi quelle œuvre magnifique de recrutement et de sanctification du sacerdoce avait réchauffé la ferveur et multiplié la valeur du clergé de France, en cette paroisse même, au temps de Bourdoise et de saint Vincent de Paul. Cela le détermina à susciter cette pieuse union et à en établir le siège en son église paroissiale. De nombreuses confréries, en France et à l'étranger, sont déjà érigées et affiliées à l'archiconfrérie.

Or, depuis 1919, sous le patronage de Marie reine du Clergé, le travail d'apostolat pour la sanctification des enfants de chœur et des maîtrisiens s'est développé rapidement. Aux directeurs qui en sont chargés dans les paroisses, les collèges ou les œuvres, l'archiconfrérie de Marie reine du Clergé offre divers moyens, laissant chaque directeur absolument libre de les utiliser dans la mesure où il juge personnellement devoir le faire.

1. Réunions périodiques de directeurs. — On y échange des idées, on propose et on discute les initiatives à prendre, on expose les essais tentés et les résultats obtenus. On prie ensemble la Reine du Clergé pour les « petits clercs » dont on a la charge. Et toujours on sort de ces réunions avec plus de lumière et plus de force pour se donner à ce ministère difficile et parfois bien ingrat.

2. Pèlerinages d'enfants de chœur et maîtrisiens. — Chaque année, l'archiconfrérie en organise trois : le premier, le jeudi le plus près du 21 novembre, au siège de l'archiconfrérie, en l'église Saint-Nicolas du Chardonnet; le second, le jeudi le plus près du 2 février, dans une grande église de Paris; le troisième, un jeudi de juin ou de juillet, à Notre-Dame de Montmélian, au point de contact des trois diocèses de Beauvais, de Versailles et de Meaux. On devine combien ces pèlerinages sont attirants pour nos petits et le bien qu'on peut leur faire en de telles occasions.

3. Retraites fermées et réunions de persévérance. — C'est le grand moyen pour atteindre l'élite. Elles du-

rent trois jours pleins et ont eu lieu, depuis 1921, au petit séminaire du diocèse de Paris. Les retraitants deviennent de vrais apôtres dans leurs groupes, et quelques-uns d'entre eux, prenant une conscience plus nette de l'appel de Dieu, deviennent séminaristes. Ces enfants d'élite sont ensuite spécialement invités à des réunions de persévérance, qui se tiennent, dans la chapelle des catéchismes de l'église Saint-Nicolas du Chardonnet, le troisième jeudi des mois où ne tombe ni retraite, ni pèlerinage organisé par l'archiconfrérie.

4. Concours-récollection interparoissial. — Lorsqu'un directeur de groupe veut y faire participer son groupe, il demande au sous-directeur de l'archiconfrérie qu'on lui envoie sur place un membre du bureau qui fera passer l'examen. L'examinateur, après entente amicale avec le directeur du groupe, assistera à son office et donnera une note pour l'exécution des cérémonies ; puis il interrogera en particulier, pendant cinq minutes, chacun des enfants qu'on lui présentera, en choisissant ses questions dans la brochure intitulée *Liturgie*, publiée par Mgr Audollent, évêque de Blois, à la librairie de l'École, 76, rue des Saints-Pères, Paris (7e). De l'ensemble des notes individuelles il dégagera une note générale. Le nombre plus grand d'enfants examinés, le nombre d'enfants agrégés à l'archiconfrérie et interrogés sur le règlement de cette archiconfrérie, ajouteront quelques points supplémentaires et donneront un certain avantage pour le classement annuel qui se fera vers la fin de juin. Résultats : le « zèle professionnel » sera excité chez les enfants; ils s'efforceront d'acquérir la science théorique et pratique qui obtiendra une meilleure place à leur groupe. L'examinateur profitera aussi de son passage pour augmenter la piété des enfants, et « l'âme » du groupe s'améliorera.

5. Agrégation des enfants à l'archiconfrérie. — Elle donne aux directeurs la possibilité de constituer une *élite visible* dans leurs groupes. On aura soin de la marquer par un petit cérémonial impressionnant.

6. Bulletin trimestriel : *La Reine du Clergé*. — Par lui les directeurs sont tenus au courant de tout ce qui s'est fait pendant le trimestre écoulé, soit à l'archiconfrérie elle-même, soit par des confrères de Paris ou de province. Il publie également des études détaillées sur les moyens pratiques à employer pour l'apostolat des enfants de chœur et maîtrisiens.

Tout cela est excellemment entendu et mérite d'être pris en sérieuse considération.

J. Bricout.

3. ENFANTS DE MARIE. — La première congrégation de la sainte Vierge fut fondée à Rome, en 1564, par un jésuite belge, dans le but de former à la piété et à la vertu les meilleurs de ses élèves du Collège Romain. Les congrégations affiliées à cette première, à la *Prima primaria*, se sont multipliées depuis le milieu du XIXe siècle, surtout en Allemagne et en Autriche, où elles se sont répandues chez les collégiens, jeunes gens et hommes presque autant que chez les jeunes filles et les femmes. En France, leur développement a été moins considérable et elles n'ont guère recruté que des éléments féminins. Si bien que les congrégations de la sainte Vierge, qui longtemps avaient été réservées exclusivement aux hommes, ne se composent plus guère, chez nous, que de femmes.

Chez nous, en effet, les associations d'enfants de Marie qui sont de beaucoup les plus nombreuses, les associations ou congrégations des enfants de Marie immaculée chez les Filles de la Charité de saint Vincent de Paul, sont uniquement féminines. Et de même les pieuses associations d'enfants de Marie qui ne se rattachent ni à la Congrégation mariale *Prima primaria* de l'église romaine de Saint-Ignace, ni à celles des filles de la Charité, et qui, par exemple, ont choisi sainte Agnès pour leur patronne secondaire, même si elles ne sont pas agrégées à la pieuse Association *Primaria* de Sainte-Agnès, dirigée par les Chanoines réguliers de Latran.

Congrégations ou associations, masculines ou féminines, toutes ces pieuses sociétés réunissent les âmes qui sont désireuses de puiser, dans une dévotion spéciale à Marie, des grâces particulières en vue de leur sanctification. Il est donc bien entendu que ce qui va être dit spécialement des jeunes filles s'applique également, *mutatis mutandis*, aux jeunes gens.

On ne devient *associée* ou proprement *enfant de Marie* qu'à quinze ou seize ans; avant cet âge, on est simplement *aspirante*. Les exercices de piété et les vertus à pratiquer sont presque les mêmes dans toutes les associations. Chez toutes aussi, quoique inégalement, on peut gagner de précieuses indulgences.

Dans notre paroisse parisienne de Notre-Dame de Lorette, nous avons deux groupes d'enfants de Marie : l'un pour les « jeunes filles du monde » (enfants de Marie de sainte Agnès), et l'autre, pour les jeunes filles du patronage des Sœurs de saint Vincent de Paul (enfants de Marie immaculée). Les réunions, les rubans, les médailles, les bannières, les notices ou manuels, tout cela est distinct, mais le fond ne diffère pas. C'est si vrai que l'acte de consécration des premières reproduit mot pour mot celui des secondes.

O Marie, conçue sans péché, dit l'associée qui va être reçue, voulant nous mettre aujourd'hui sous votre spéciale protection, nous vous choisissons pour notre patronne [ainsi s'exprime même l'enfant de Marie de *sainte Agnès*], notre avocate, notre maîtresse et notre mère. Nous prenons, à vos pieds, la ferme résolution de travailler de tout notre pouvoir à procurer votre gloire et à propager votre culte. Nous voulons dorénavant faire profession solennelle de vous appartenir sans réserve, de marcher sur vos glorieuses traces, et d'imiter vos vertus, surtout votre *pureté* angélique, votre *humilité* profonde, votre *obéissance* parfaite et votre *charité* incomparable. C'est l'engagement que nous prenons au pied de vos autels, en face de toute la cour céleste. Obtenez-nous, ô tendre Mère, la grâce d'y être fidèles pendant toute notre vie, afin de mériter par là la faveur d'être vos enfants pendant toute l'éternité. Ainsi soit-il.

La fête de l'Immaculée Conception est la fête patronale des enfants de Marie immaculée; la fête de sainte Agnès, la fête patronale des enfants de Marie de sainte Agnès. Mais la première patronne, la souveraine protectrice de toutes est la très sainte Vierge. Le même idéal est pareillement proposé à toutes : elles s'efforceront de reproduire principalement la pureté, l'humilité, l'obéissance et la charité de leur Mère du ciel. A ces quatre vertus, la notice des enfants de Marie de sainte Agnès ajoute, ailleurs et en première ligne, la piété.

Aspirantes et associées sont des jeunes filles. Mais les associées, après leur mariage, peuvent continuer à faire partie de l'association et à conserver leur titre d'enfants de Marie, ainsi que le droit aux avantages spirituels de l'association.

— Si l'essentiel est ainsi identique de part et d'autre, pourquoi, demandera-t-on, faire deux groupes séparés ? — C'est que, entre autres raisons, il est difficile de réunir les travailleuses et les jeunes filles du monde aux mêmes jours et aux mêmes heures : ce qui arrange celles-ci n'accommode pas celles-là. Il faut bien, aussi, compter avec les désirs des parents. Mais, en réalité, toutes nos enfants de Marie sont animées du même esprit, et il y a si peu de mesquine rivalité entre elles qu'elles font partie des mêmes catéchismes de persévérance et que les enfants de sainte Agnès vont régulièrement travailler au vestiaire, chez nos chères sœurs de saint Vincent de Paul...

Ici et là on fait bonne besogne et l'on forme une élite féminine dont familles et paroisses n'auront qu'à

se féliciter. Est-il besoin d'ajouter que des vocations religieuses peuvent heureusement éclore dans ce milieu délicat et béni du Ciel ?

J. Bricout.

4. ENFANTS LÉGITIMES ET ILLÉGITIMES (Droit canonique). — 1° Sont légitimes, en droit canonique, les enfants conçus ou nés d'un mariage valide ou putatif, à moins que la profession religieuse solennelle, ou la réception d'un ordre sacré, n'ait interdit à leurs parents l'usage de leur droit conjugal au moment de la conception. C. 1114.

Sauf preuves contraires évidentes, le père est celui que désignent de justes noces. C. 1115, § 1.

Sont *présumés légitimes* les enfants qui sont nés au moins après six mois écoulés depuis le jour de la célébration du mariage, ou dans les dix mois qui suivent la dissolution de la vie conjugale. C. 1115, § 2.

2° Si les parents se marient entre eux après la naissance des enfants, ce mariage, qu'il soit vrai ou putatif, qu'il s'agisse d'un mariage nouvellement contracté ou d'un mariage convalidé, a pour effet, même avant d'être consommé, de légitimer les enfants antérieurement nés, pourvu que les parents aient été habiles à contracter mariage soit au moment de la conception, soit à un moment quelconque de la grossesse, soit au moment de la naissance. C. 1116. Si, à aucun de ces trois moments, les parents ne se sont trouvés juridiquement aptes à contracter mariage (parce qu'il y avait entre eux quelque empêchement dirimant), leur mariage postérieur n'aura pas pour effet de légitimer leurs enfants. Toutefois, ces enfants pourront être légitimés *explicitement* par un rescrit du Saint-Siège; ils le seront même *implicitement* lorsque leurs parents obtiendront, en vue de se marier, la dispense de l'empêchement dirimant qui met obstacle à leur union si cette dispense est accordée en vertu d'un pouvoir ordinaire, ou en vertu d'un pouvoir délégué résultant d'un indult général, et non pas seulement par un rescrit particulier. C. 1051. Les enfants adultérins et ceux qui sont nés d'une union sacrilège (d'un régulier, d'une moniale, ou d'un sous-diacre) ne bénéficient pas de cette légitimation implicite.

3° Les enfants *illégitimes* ne peuvent pas être admis dans un séminaire, à moins de dispense. C. 1363, § 1. L'illégitimité de la naissance, qu'elle soit publique ou occulte, est aussi un obstacle à recevoir les ordres, sauf s'il s'agit d'un religieux qui a fait profession solennelle. C. 984. n. 1. Enfin les enfants illégitimes ne peuvent pas non plus devenir ni cardinaux, c. 232, ni abbés ou prélats *nullius*, c. 320, ni évêques, c. 336, ni supérieurs majeurs dans une religion cléricale exempte, c. 504.

4° Les enfants *légitimés* par le mariage subséquent de leurs parents sont assimilés en tout, au point de vue canonique, aux enfants légitimes, à moins d'exceptions expresses : c'est ainsi qu'ils ne peuvent être ni cardinaux, c. 232, ni abbés ou prélats *nullius*, c. 320, ni évêques, c. 336. Ils peuvent au contraire être admis dans un séminaire, recevoir les ordres et devenir supérieurs, même majeurs, dans un ordre ou une congrégation. La dispense de l'illégitimité accordée en vue de recevoir les ordres, permet de recevoir tous les ordres jusqu'à la prêtrise inclusivement, et d'être nommé à un bénéfice non consistorial, mais non de devenir cardinal, évêque, abbé ou prélat *nullius*, ou supérieur majeur dans une religion cléricale exempte. C. 991, § 3.

F. Cimetier.

5. ENFANTS LÉGITIMES ET ILLÉGITIMES (Législation française). — I. Enfants légitimes. II. Enfants illégitimes.

I. Enfants légitimes. — L'enfant conçu pendant le mariage est présumé avoir pour père le mari. Néanmoins celui-ci peut désavouer l'enfant s'il prouve que pendant le temps qui a couru depuis le trois centième jusqu'au cent quatre-vingtième jour avant la naissance de cet enfant, il était, soit pour cause d'éloignement, soit par l'effet de quelque accident, dans l'impossibilité physique de cohabiter avec sa femme. Le mari ne peut, en alléguant son impuissance naturelle, désavouer l'enfant; il ne peut le désavouer même pour cause d'adultère, à moins que la naissance ne lui ait été cachée, auquel cas il est admis à proposer tous les faits propres à justifier qu'il n'en est pas le père (art. 312-213, Code civil). Les lois du 18 avril 1886 et du 30 décembre 1915 portent des règles spéciales pour l'action en désaveu et pour la présomption de paternité dans les cas de jugement ou de demande de divorce et de séparation de corps.

L'enfant né avant le cent quatre-vingtième jour du mariage ne peut être désavoué par le mari dans les cas suivants : 1° s'il a eu connaissance de la grossesse avant le mariage; 2° s'il a assisté à l'acte de naissance et si cet acte est signé de lui, ou contient sa déclaration qu'il ne sait signer; 3° si l'enfant n'est pas déclaré viable (art. 314, Code civil). La légitimité de l'enfant né trois cents jours après la dissolution du mariage pourra être contestée (art. 315, Code civil).

Dans les divers cas où le mari est autorisé à réclamer, il devra le faire dans le mois, s'il se trouve sur les lieux de la naissance de l'enfant; dans les deux mois après son retour, si, à la même époque, il est absent; dans les deux mois après la découverte de la fraude, si on lui avait caché la naissance de l'enfant. Si le mari est mort avant d'avoir fait sa réclamation, mais étant encore dans le délai utile pour la faire, les héritiers ont deux mois pour contester la légitimité de l'enfant, à compter de l'époque où cet enfant se serait mis en possession des biens du mari ou de l'époque où les héritiers seraient troublés par l'enfant dans cette possession. Tout acte extrajudiciaire contenant le désaveu de la part du mari ou de ses héritiers est non avenu, s'il n'est suivi, dans le délai d'un mois, d'une action en justice, dirigé contre un tuteur *ad hoc* donné à l'enfant, et en présence de sa mère (art. 316-318, Code civil).

La filiation des enfants légitimes se prouve par les actes de naissance inscrits sur les registres de l'état civil. A défaut de ce titre, la possession constante de l'état d'enfant légitime suffit, et cette possession s'établit par une réunion suffisante de faits tels que ceux-ci : l'individu a toujours porté le nom du père auquel il prétend appartenir; le père l'a traité comme son enfant et a pourvu, en cette qualité, à son éducation, à son entretien et à son établissement; il a été reconnu constamment pour tel dans la société; il a été reconnu pour tel dans la famille. — Nul ne peut réclamer un état contraire à celui que lui donnent son titre de naissance et la possession conforme; nul ne peut contester l'état de celui qui a une possession conforme à son titre de naissance (art. 319-322, Code civil).

A défaut de titre et de possession constante, ou si l'enfant a été inscrit, soit sous de faux noms, soit comme né de père et mère inconnus, la preuve de filiation peut se faire par témoins, lorsqu'il y a commencement de preuve par écrit ou lorsque les présomptions ou indices résultant de faits dès lors constants, sont assez graves pour déterminer l'admission. La preuve contraire peut se faire par tous les moyens propres à établir que le réclamant n'est pas l'enfant de la mère qu'il prétend avoir, ou même, la maternité étant prouvée, qu'il n'est pas l'enfant du mari de la mère. Seuls les tribunaux civils sont compétents en matière de réclamation d'état; l'action est imprescriptible à l'égard de l'enfant; l'action ne peut être intentée

par les héritiers de l'enfant qui n'a pas réclamé, qu'autant qu'il est décédé mineur ou dans les cinq années après sa majorité; les héritiers peuvent suivre l'action commencée par l'enfant, à moins qu'il ne s'en fût désisté formellement ou qu'il n'eût laissé passer trois années sans poursuites, à compter du dernier acte de la procédure (art. 323-330, Code civil).

Les enfants légitimes ou leurs descendants succèdent à leurs père et mère, aïeuls, aïeules, ou autres ascendants, sans distinction de sexe ni de primogéniture, et encore qu'ils soient issus de différents mariages. Ils succèdent par égales portions et par tête, quand ils sont tous au premier degré et appelés de leur chef; ils succèdent par souche, lorsqu'ils viennent tous ou en partie par représentation (art. 745, Code civil).

Cette représentation est une fiction de la loi, dont l'effet est de faire entrer les représentants dans la place, dans le degré et dans les droits du représenté. Elle a lieu à l'infini dans la ligne directe descendante; elle est admise dans tous les cas, soit que les enfnats du défunt concourent avec les descendants d'un enfant prédécédé, soit que, tous les enfants du défunt étant morts avant lui, les descendants desdits enfants se trouvent entre eux en degrés égaux ou inégaux (art. 39 et suiv., Code civil).

II. Enfants illégitimes. — Il nous est impossible de donner ici l'ensemble des dispositions légales qui concernent les enfants illégitimes, nous mentionnerons les principales.

1. *Acte de naissance.* — En principe un acte de naissance doit énoncer le jour, l'heure et le lieu de la naissance, le sexe de l'enfant et les prénoms qui lui seront donnés, les prénoms, noms, âges, professions et domiciles des père et mère et, s'il y a lieu, ceux du déclarant, Si les père et mère de l'enfant naturel, ou l'un d'eux, ne sont pas désignés à l'officier de l'état civil, il ne doit être fait sur les registres aucune mention à ce sujet. Loi du 7 février 1924 modifiant l'art. 56 du Code civil.

2. *Légitimation.* — Les enfants nés hors mariage, autres que ceux nés d'un commerce adultérin, sont légitimés par le mariage subséquent de leurs père et mère, lorsque ceux-ci les ont légalement reconnus avant leur mariage ou qu'ils les reconnaissent au moment de la célébration. Dans ce dernier cas, l'officier de l'état civil qui procède au mariage constate la reconnaissance et la légitimation dans un acte séparé.

Les enfants adultérins sont légitimés, dans les cas suivants, par le mariage subséquent de leurs père et mère, lorsque ceux-ci les reconnaissent au moment de la célébration du mariage dans les formes indiquées ci-dessus : 1. les enfants nés du commerce adultérin de la mère, lorsqu'ils sont désavoués par le mari ou ses héritiers; 2. les enfants nés du commerce adultérin du père ou de la mère, lorsqu'ils sont réputés conçus à une époque où le père ou la mère avait un domicile distinct en vertu de l'ordonnance rendue conformément à l'art. 878 du Code de procédure civile et antérieurement à un désistement de l'instance, au rejet de la demande ou à une réconciliation judiciairement constatée; toutefois la reconnaissance et la légitimation pourront être annulées si l'enfant a la possession d'état d'enfant légitime; 3. les enfants nés du commerce adultérin du mari, dans tous les autres cas, s'il n'existe pas d'enfants ou de descendants légitimes issus du mariage au cours duquel l'enfant a été conçu. On voit que la loi française est démesurément prodigue d'indulgence et de pardon.

Lorsqu'un des enfants, dont il a été question, aura été reconnu par ses père et mère ou par l'un d'eux postérieurement à leur mariage, cette reconnaissance n'emportera légitimation qu'en vertu d'un jugement rendu en audience publique, après enquête et débat en chambre du conseil, lequel jugement devra constater que l'enfant a eu, depuis la célébration du mariage, la possession d'état d'enfant commun. Toute légitimation doit être mentionnée en marge de l'acte de naissance de l'enfant légitimé, à la diligence de l'officier de l'état civil qui aura procédé au mariage, s'il a connaissance de l'existence des enfants, sinon à la diligence de tout intéressé. Loi du 25 avril 1924 modifiant l'art. 331 du Code civil.

La légitimation peut avoir lieu même en faveur des enfants décédés qui ont laissé des descendants; dans ce cas, elle profite à ces descendants.

Les enfants légitimés par le mariage subséquent ont les mêmes droits que s'ils étaient nés de ce mariage. L'expédition de l'acte de naissance produite par l'enfant légitimé à l'officier de l'état civil qui doit célébrer son mariage est conforme au dernier alinéa de l'art. 57 du Code civil, avec l'indication de la qualité d'époux de ses père et mère. Loi du 1er juillet 1922 modifiant l'art. 333 du Code civil.

Sur les conditions dans lesquelles peuvent être légitimés les enfants dont les parents se sont trouvés, par la mobilisation du père et le décès de ce dernier, dans l'impossibilité de contracter mariage, voir la loi du 7 avril 1917.

3. *Reconnaissance.* — La reconnaissance d'un enfant naturel est faite par acte authentique lorsqu'elle n'aura pas été faite dans son acte de naissance. Sous réserve de ce que nous avons dit au sujet de la légitimation, cette reconnaissance ne peut avoir lieu au profit des enfants nés d'un commerce incestueux ou adultérin. La reconnaissance du père, sans l'indication et l'aveu de la mère, n'a d'effet qu'à l'égard du père.

La reconnaissance faite pendant le mariage, par l'un des époux, au profit d'un enfant naturel qu'il aurait eu, avant son mariage, d'un autre que de son époux, ne pourra nuire ni à celui-ci, ni aux enfants nés de ce mariage. Néanmoins, elle produira son effet après la dissolution du mariage, s'il n'en reste pas d'enfants.

Toute reconnaissance de la part du père ou de la mère, de même que toute réclamation de la part de l'enfant, pourra être contestée par tous ceux qui y auront intérêt. Art. 334 à 340 du Code civil.

La paternité hors mariage peut être judiciairement déclarée dans un certain nombre de cas énumérés dans la loi du 16 novembre 1912, notamment dans le cas où le père prétendu et la mère ont vécu en état de concubinage notoire pendant la période légale de la conception, sauf circonstances particulières qui rendent l'action irrecevable. L'action n'appartient qu'à l'enfant, mais, pendant la minorité de celui-ci, la mère, même mineure, a seule qualité pour l'intenter, à peine de déchéance, dans les deux années qui suivent l'accouchement ou, dans deux cas particuliers, jusqu'à l'expiration des deux années qui suivent la cessation soit du concubinage, soit de la participation du prétendu père à l'entretien et à l'éducation de l'enfant. A défaut de reconnaissance par la mère, ou si elle est décédée, interdite ou absente, l'action est intentée conformément à l'art. 389 du code civil. Si l'action n'a pas été intentée pendant la minorité de l'enfant, celui-ci pourra l'intenter pendant toute l'année qui suivra sa majorité.

La recherche de la maternité est admise. L'enfant qui réclamera sa mère sera tenu de prouver qu'il est bien l'enfant dont elle est accouchée; il ne sera reçu à faire cette preuve par témoins que lorsqu'il y aura déjà un commencement de preuve par écrit. Un enfant ne sera jamais admis à la recherche, soit de la paternité, soit de la maternité, dans les cas de commerce incestueux ou adultérin où la reconnaissance n'est pas admise. Art. 341, 342, Code civil.

4. *Droits successoraux.* — Cette matière a été complètement remaniée par la loi du 25 mars 1896, qui a abrogé les anciens articles 756-766 du Code civil.

La loi n'accorde de droits aux enfants naturels sur les biens de leurs père et mère décédés que lorsqu'ils ont été légalement reconnus. Ils sont alors appelés en qualité d'héritiers à la succession de leur père ou de leur mère décédés. La loi n'accorde aucun droit aux enfants naturels sur les biens des parents de leur père ou de leur mère.

Si le père ou la mère a laissé des descendants légitimes, le droit héréditaire de l'enfant naturel est de la moitié de ce qu'il aurait eu s'il eût été légitime; le droit est des trois quarts lorsque les père ou mère ne laissent pas de descendants, mais des ascendants, ou des frères ou sœurs, ou des descendants légitimes de frères ou sœurs. L'enfant naturel a droit à la totalité des biens quand ses père ou mère ne laissent ni descendants, ni ascendants, ni frères ou sœurs, ni descendants légitimes de frères ou sœurs.

En cas de prédécès des enfants naturels, leurs enfants ou descendants peuvent réclamer les droits ci-dessus fixés.

Les enfants adultérins ou incestueux n'ont droit qu'à des aliments, réglés eu égard aux facultés du père ou de la mère, au nombre et à la qualité des héritiers légitimes. Lorsque le père ou la mère d'un enfant adultérin ou incestueux lui aura fait apprendre un art mécanique, ou lorsque l'un d'eux lui aura assuré des aliments de son vivant, l'enfant ne pourra élever aucune réclamation contre leur succession.

La succession de l'enfant naturel décédé sans postérité est dévolue au père ou à la mère qui l'a reconnu, ou, par moitié, à tous les deux, s'il a été reconnu par les deux.

En cas de prédécès des père et mère de l'enfant naturel décédé sans postérité, les biens qu'il en avait reçus passent aux frères et sœurs légitimes, s'ils se retrouvent en nature dans la succession; les actions en reprise, s'il en existe, ou le prix des biens aliénés s'il en est encore dû, retournent également aux frères et sœurs légitimes. Tous les autres biens passent aux frères et sœurs naturels ou à leurs descendants.

5. *Mariage des enfants illégitimes.* — Nous renvoyons pour cette matière aux articles 158, 159 et 160 du Code civil, modifiés par la loi du 10 mars 1913 et par celle du 7 février 1924.

En ligne directe, le mariage est prohibé entre tous les ascendants et descendants légitimes ou naturels et les alliés dans la même ligne. En ligne collatérale, le mariage est prohibé entre le frère et la sœur légitimes ou naturels et entre les alliés au même degré lorsque le mariage qui produisait l'alliance a été dissous par le divorce. Le mariage est encore prohibé entre l'oncle et la nièce, la tante et le neveu, par l'art. 163 du Code civil, mais cette prohibition ne s'étend pas aux personnes unies à ce degré par un lien de parenté naturelle.

A. Colin et H. Capitant, *Cours élémentaire de droit civil français*, Paris, 1923-1925 ; Aubry et Rau, *Cours de droit civil français*, 5e édit., Paris, 1897-1922.

Lucien Crouzil.

ENFER, état et lieu de la damnation éternelle. I. Notion. II. Existence. III. Durée. IV. Nature des peines de l'enfer : Peine du dam. V. Peine des sens. VI. Application des peines de l'enfer. VII. Conséquences morales et religieuses.

I. Notion de l'enfer. — Du latin *inferi* le mot enfer signifie littéralement : « lieu inférieur ». Ce mot se réfère donc à une vieille cosmographie où le monde est divisé en trois étages : le disque terrestre en occupe le centre, tandis qu'au-dessus s'étend la voûte des cieux et au-dessous le séjour ténébreux des enfers. De fait, c'est dans les profondeurs de la terre que toutes les religions ont situé le monde infernal et il nous est difficile, encore aujourd'hui, de nous le figurer autrement.

Cette première notion en appelle naturellement une autre. Puisque l'enfer est en bas, pour y aller il faut évidemment descendre. Aussi, dans toutes les langues et les civilisations, chez Virgile et Dante comme dans le symbole apostolique, la visite du monde souterrain prend-elle le nom de « descente aux enfers », sans que cette image y soit nécessairement prise comme l'expression adéquate de la réalité.

De même que le ciel est spontanément conçu comme la demeure de la divinité, en vertu de la même loi psychologique et avec la même unanimité l'enfer devient le séjour des morts. En conséquence, la manière de le comprendre est corrélative aux diverses conceptions de la vie future.

Seul de toutes les religions anciennes, le brahmanisme supprime l'immortalité personnelle de l'âme. Partout ailleurs on trouve professée la survie de l'être humain; mais à peu près régulièrement cette vie d'outre-tombe n'est pas associée à l'idée de sanction. Le monde inférieur n'est dès lors plus que le royaume de la mort, aux perspectives nécessairement tristes, où tous les défunts mènent indistinctment la même existence terne. Tel est, dans la Bible, le sens du *Scheol.* Ce mot, traduit d'ordinaire par « les enfers », ne signifie en réalité que le séjour commun des morts. Ainsi en est-il dans tout l'Ancien Testament, par exemple Gen., xxxvii, 35; Num., xvi, 30; Isaïe, xxxviii, 10, et encore dans le Nouveau chaque fois qu'on se rapporte à l'économie du salut avant le Christ, ou dans la langue de l'Église quand elle parle de la descente du Christ aux enfers. Voir ce mot.

Lorsque le progrès de la réflexion religieuse ou de la révélation divine imposa la croyance aux sanctions futures, dans le monde infernal jusque-là indéterminé on distingua une partie réservée au châtiment des coupables. Elle portait chez les Juifs le nom de géhenne, d'après cette vallée de Gehinnom où l'on brûlait les immondices de Jérusalem. Cette expression locale se retrouve encore dans l'Évangile; mais, à mesure sans doute que le christianisme pénétrait dans le monde grec, elle a fait place au mot enfer, qui dans ce sens s'emploie de préférence au singulier.

Dans le langage de l'Église et de la théologie, le seul qui compte maintenant, enfer est donc synonyme de damnation et s'entend du lieu, quel qu'il soit, où les pécheurs souffrent loin de Dieu la peine de leurs fautes pour l'éternité.

II. Existence de l'enfer. — Sans spécifier pour le moment aucun de ses caractères, l'existence de l'enfer au sens général qui vient d'être défini est un article fondamental de la foi chrétienne en matière de fins dernières.

Personne aujourd'hui ne songe à nier qu'un des objets de la vie future ne soit d'assurer la sanction du mal; mais il y a diverses manières de comprendre ce châtiment. D'aucuns voudraient que ce soit un anéantissement, l'immortalité étant le privilège des justes. Telle fut, au commencement du xixe siècle, la conception répandue par les philosophes humanitaires, qui par là voulaient échapper à l'Église sans trop compromettre les exigences de la loi morale. Elle rallie de nos jours sous le nom de conditionalisme un nombre croissant de protestants orthodoxes, qui invoquent en sa faveur les textes comme Isaïe, i, 28; Philip., iii, 19; I Tim., vi, 9; II Petr., ii, 1-3, qui parlent de la destruction des impies, ou ceux qui présentent leur état définitif comme une mort. Rom., vi, 16; Apoc., xx, 6 et 14. Plus important dans l'histoire est le système de la métempsycose, où les sanctions se réalisent par un

cycle plus ou moins étendu de réincarnations. C'est la conception des Hindous, qui fut recueillie dans le monde ancien par Pythagore et que certaine propagande néo-bouddhique entreprend aujourd'hui de ressusciter.

A ces diverses erreurs l'Église oppose sa foi en un état proprement dit de damnation. Si le symbole des Apôtres ne mentionne que la « vie éternelle » en général, le symbole *Quicumque* la réserve aux justes, par contraste avec le supplice qui attend les pécheurs. Denzinger-Bannwart, n. 40. Au second concile de Lyon, *ibid.*, n. 464, les grecs émettent cette profession formelle de foi : « Les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou seulement avec le péché originel descendent aussitôt en enfer, pour y être punies de peines inégales. » On retrouve cette formule à peine modifiée dans la constitution de Benoît XII sur la vision béatifique, *ibid.*, n. 531, et dans les décrets du concile de Florence, *ibid.*, n. 693. Enseignement qui se résume dans les trois affirmations suivantes : survivance de l'âme coupable, châtiment personnel et conscient qui constitue la damnation, mais aussi châtiment inégal d'après les mérites de chacun.

Cette croyance est liée au développement du dogme eschatologique. La plupart des religions païennes ont ignoré les rétributions ultra-terrestres. Ainsi les Grecs et les Romains réservaient le Tartare à un petit nombre de grands criminels, tandis que la foule des défunts ordinaires était confondue dans le même sort. Mais l'idée de damnation s'affirme, au milieu de beaucoup de légendes sur l'autre monde, chez les Perses et les Égyptiens. Elle émerge progressivement chez les Juifs, d'abord sous cette forme générale que les méchants seront exclus du royaume messianique, v. gr. Isaïe, LXVI, 5-6, 15-17, puis, quand apparaît la résurrection future, sous la forme plus précise d'un état d'opprobre et de honte qui s'oppose à la béatitude des Israélites fidèles à leur Dieu, Dan., XII, 2. Dès lors la notion de l'enfer accompagne d'une façon de plus en plus distincte, dans le judaïsme postérieur, les descriptions redoutables du jugement divin.

Malgré son incontestable esprit de mansuétude, l'Évangile n'en conserve pas moins l'idée de justice et, par conséquent, la foi du châtiment qui en est l'application. Il y est fait allusion maintes fois à la géhenne, Matth., V, 29-30; X, 28; XVIII, 9, et le tableau du jugement s'y clôt sur l'alternative de supplices ou de récompenses sans fin, *ibid.*, XXV, 46. La même idée ressort de la prédication apostolique. Saint Paul, bien qu'il songe de préférence aux justes, laisse entrevoir plus d'une fois la vengeance divine qui attend les pécheurs au grand jour, II Thess., I, 8; Rom., I, 18; II, 5, et l'Apocalypse décrit l'étang de feu et de soufre où ils seront plongés, XXI, 8.

Il s'agit en tout cela d'une sanction : ce qui suppose un châtiment personnel et conscient. La nature de cet enfer est évidemment suggérée par la plainte éplorée du mauvais riche de la parabole, qui en fait déjà l'expérience, Luc., XVI, 22-24. Quant aux textes qui parlent de destruction et de mort, ce sont de ces expressions figurées qui abondent dans le style biblique et qu'on ne saurait prendre à la lettre sans contre-sens. Elles s'entendent d'images énergiques pour traduire l'état spirituel du pécheur, suivant l'antithèse énoncée dans Apoc., III, 1 : « Tu as le nom d'être vivant; mais tu es mort en réalité. » Aussi n'y eut-il jamais une ombre d'hésitation sur ce point dans la tradition ecclésiastique. Loin d'atténuer le langage scripturaire, les Pères lui ont conservé toute sa rigueur, dont ils aimaient déjà faire ressortir la valeur morale à l'encontre de la métempsycose qu'ils rencontraient chez les Pythagoriciens.

Au point de vue rationnel, la nécessité d'un châtiment pour le péché n'est pas contestable. On ne pense parfois qu'à l'utilité de la sanction pour refréner les tendances mauvaises de la nature. Elle a néanmoins une raison d'être plus profonde : ce sont les perfections de Dieu qui s'opposent essentiellement au mal moral et qui en demandent la répression; c'est la notion même de l'être spirituel qui exige que l'homme porte jusqu'au bout la responsabilité de ses actes. Or, comme cette sanction nécessaire n'est visiblement pas réalisée dans cette vie, il reste qu'elle le soit dans une autre.

Pour répondre à sa fin, elle doit être positive, consciente et proportionnée, comme le péché même dont elle est la suite. Triple condition qui manque dans les systèmes de l'anéantissement et de la métempsycose, sans parler des difficultés de fond auxquelles ils se heurtent. Au contraire, rien qui soit plus conforme à la saine philosophie que l'idée de la survivance personnelle et, puisqu'elle laisse l'âme face à face avec ses actes dans la clarté suraiguë d'une existence consciente où la diversion n'est plus possible, rien qui réponde mieux aux exigences de la sanction. L'existence de l'enfer est un de ces points fondamentaux de la religion surnaturelle sur lesquels la raison confirme ou prépare la foi.

III. Durée de l'enfer. — Non contente d'un enfer quelconque, l'Église l'affirme nettement éternel. Ce dogme catholique est un de ceux qui par sa sévérité répugnent le plus, non seulement aux adversaires de la révélation, mais à plusieurs de ceux qui prétendent en maintenir les données.

Au pessimisme qu'il implique d'aucuns ont opposé un optimisme radical, appuyé sur les notions de sagesse et de bonté divine, d'après lequel toutes les créatures, au terme d'expiations plus ou moins longues, doivent être finalement sauvées. Ce fut, dans l'antiquité, la théorie de l'apocatastase, ou rétablissement universel, qui séduisit, au moins par manière d'hypothèse, l'imagination d'Origène. Le grand Alexandrin y comprenait formellement le démon et son influence valut au système, plus ou moins atténué, un assez large crédit. Beaucoup de protestants modernes l'ont repris sous le nom d'universalisme. D'autres, ne pouvant aller aussi loin ni pourtant résister à l'assaut de la sensibilité, admettent une nouvelle épreuve dans un autre monde, qui comporterait la possibilité de réparer les défaillances de cette vie et aboutirait, suivant les cas, au salut ou à l'anéantissement définitif. Cette combinaison du conditionalisme et de la croyance aux sanctions futures, avec la nuance d'archaïsme qui la caractérise, jouit aujourd'hui d'une grande vogue dans beaucoup de milieux protestants qui se piquent encore d'orthodoxie.

L'Église n'en maintient pas moins avec énergie la foi traditionnelle en l'éternité de l'enfer. Entre autres erreurs de l'origénisme, le synode byzantin de 543 a condamné l'apocatastase : « Si quelqu'un dit ou pense que le châtiment des démons et des pécheurs est temporaire, qu'il finira au bout d'un certain temps et qu'il y aura donc universelle apocatastase tant des démons que des impies, qu'il soit anathème. » Denzinger-Bannwart, n. 211. Approuvée par le pape Vigile et de nombreux évêques, cette condamnation passe à bon droit pour un acte du suprême magistère ecclésiastique. D'une manière positive, la croyance catholique se manifeste dans les anciens symboles, comme le symbole *Quicumque*, qui reproduisent sans autre précision le terme scripturaire de « feu éternel ». Une lettre d'Innocent III et le IVe concile du Latran célébré sous son pontificat attestent que les damnés souffrent « des tourments sans fin » (*gehennæ perpetuæ cruciatus, pœnam perpetuam*). Denzinger-

Bannwart, n. 410 et 429. Enfin le concile du Vatican avait projeté d'opposer aux erreurs modernes une définition formelle. *Coll. lac.*, t. VII, col. 517 et 567. Bien que cet enseignement solennel n'ait pas été promulgué, il est hors de doute que l'éternité de l'enfer doit être tenue dans l'Église pour un point de foi catholique.

Tel est le sens obvie des textes scripturaires. Non seulement l'enfer n'y est jamais expressément donné comme temporaire, mais il est rattaché à la justice divine, qui poursuit le péché avec une implacable rigueur, et présenté lui-même comme devant avoir une durée sans fin. Isaïe, LXVI, 24, parle déjà du ver qui ne meurt point et du feu inextinguible ; Daniel, XII, 2, emploie l'expression de « honte éternelle ». Aussi l'éternité de l'enfer est-elle couramment admise dans le judaïsme postérieur et vulgarisée par Josèphe et Philon dans les milieux païens.

Elle entre au même titre et avec les mêmes expressions dans le Nouveau Testament. Avec Daniel, Jésus parle de feu éternel, Matth., XVIII, 8; XXV, 41; avec Isaïe et après Jean-Baptiste, *ibid.*, III, 12, il mentionne le feu et le ver qui ne doivent pas périr, Marc., IX, 43-47. D'une manière générale, certaines fautes graves laissent le pécheur dans un état irréparable, Luc., XVI, 26; Marc., III, 29, et, pour s'opposer à la vie éternelle, Matth., XXV, 46 et Joa., III, 36, la damnation doit être éternelle également. C'est aussi sous ce jour que la présentent les apôtres chaque fois qu'ils ont l'occasion d'en parler, II Thess., I, 9; Jud., 13. L'Apocalypse varie la formule en disant qu'elle doit durer « dans les siècles des siècles ». Apoc., XIV, 10-11; XIX, 3; XX, 10.

A ces déclarations formelles on a vainement opposé les promesses d'universalisme que renferme l'Écriture. Car ou bien il s'agit de textes qui proclament l'intention divine, non la réalité effective, Act., III, 20-21; ou bien de réalisations qui s'entendent sous les réserves de droit. Au moment même où il affirme le triomphe universel du Christ, I Cor., XV, 22-28, saint Paul ne parle-t-il pas encore, *ibid.*, 25, des « ennemis qu'il écrasera sous ses pieds » ? Rien de tout cela ne s'oppose à la réprobation éternelle des damnés. Plus subtilement on a objecté que les expressions scripturaires sont trop peu précises pour signifier l'éternité au sens strict. Il est certain qu'elles suggèrent l'idée d'une durée indéfinie et qu'elles excluent toute restriction. La tradition et l'enseignement de l'Église achèvent, en tout cas, de préciser ce qui pourrait manquer au sens littéral.

Il est reconnu que la pensée chrétienne des premiers âges a commencé sur ce point par le réalisme le plus formel. Tout en répétant parfois les formules traditionnelles, Origène n'en a pas moins voulu réagir dans le sens de l'universalisme. C'était une conséquence de son optimisme platonicien et il hésite d'ailleurs sur la conversion finale des démons. En Orient, son influence se fait sentir chez Didyme l'Aveugle, chez saint Grégoire de Nazianze et son homonyme de Nysse; en Occident, saint Jérôme en fut un moment touché. Mais cette poussée d'idéalisme n'atteint pas les autres Pères des IVe et Ve siècles, qui maintiennent et accentuent la doctrine ancienne. En dehors de quelques spéculatifs, entraînés hors des voies communes par leurs conceptions philosophiques, la tradition de l'Église dans son ensemble est certainement favorable à l'éternité de l'enfer.

Peu de doctrines choquent davantage la sensibilité des chrétiens superficiels. Cependant la raison peut d'abord la défendre contre toutes les objections. La bonté de Dieu n'est pas en cause; car elle est conditionnée dans ses résultats par sa sagesse et sa justice, qui lui prescrivent de compter avec la liberté humaine. Pour pallier la disproportion qui semble exister entre la faute d'un moment et l'idée d'un châtiment éternel, il n'est que de se mettre devant l'esprit la gravité du péché mortel, qui, étant une offense faite à Dieu, prend par là une portée en quelque sorte indéfinie. La sagesse divine n'est pas davantage en défaut : si l'enfer est sans profit pour le coupable, il a un sens pour réaliser le rétablissement de l'ordre. Il y a toujours lieu de recourir à l'analogie des sociétés humaines, où la justice frappe surtout les coupables endurcis et leur administre sans hésitation des peines dont la durée dépasse de beaucoup celle de leurs crimes.

Guidée par les lumières de la foi, la raison peut même aller plus loin et, sinon prouver strictement le dogme catholique, en montrer du moins la profonde raison d'être. Il faut s'appuyer pour cela, d'une part, sur la sainteté de Dieu, qui signifie une opposition absolue et nécessaire au mal; de l'autre, sur la liberté de l'homme, qui le fait responsable de ses actes dans la mesure de la conscience qu'il y apporte. Cela étant, le péché est nécessairement un acte d'aversion par rapport à Dieu. Or, dans le cas d'un péché volontaire, cette aversion est totale; elle devient définitive et sans remède, lorsqu'elle aboutit à l'impénitence finale. Dès lors, le châtiment divin ne peut qu'être absolu et sans fin comme le péché lui-même.

Le raisonnement ne vaut évidemment que pour un désordre conscient, grave et irréparable, tel que le péché mortel obstiné; mais dans ce cas n'a-t-il pas toute sa valeur ? Car le péché ne procède plus alors de la faiblesse, mais de la malice; il est moins un acte qu'un état, une direction de vie dans laquelle le libre arbitre s'est engagé. Dès lors, il est impossible d'admettre que les conséquences du mal ne soient pas le mal, absurde d'imaginer qu'elles puissent rejoindre jamais le bien. Autant dire que les parallèles se rencontrent. De telle sorte que l'éternité de l'enfer n'exprime pas autre chose que l'opposition irréductible, donc éternelle, du bien et du mal, de Dieu et du péché.

Aucune autre conception, en tout cas, ne supporte au même titre le contrôle rationnel. Outre qu'elle se heurte à de grosses difficultés métaphysiques, l'hypothèse de l'anéantissement final équivaut à l'abandon pratique de la sanction. L'idée d'une seconde épreuve après la mort est un rêve sans fondement. Et qui garantit, au demeurant, tant que subsiste la liberté, qu'elle tournerait mieux que la première ? Quant à la réconciliation universelle, si elle flatte en apparence la sensibilité, elle répugne à la raison quand il s'agit, comme c'est le cas, d'une volonté qui s'est, en pleine connaissance de cause, fixée dans le mal.

En somme, pour mystérieux et redoutable qu'il soit, le dogme de l'enfer éternel, une fois accepté sur l'autorité de la révélation divine, est celui qui répond le mieux aux exigences de notre raison en matière d'ordre moral. « C'est justice que ceux-là ne cessent jamais d'être punis qui, au cours de cette vie, ne voulurent jamais cesser de pécher », comme s'exprime saint Thomas après saint Grégoire le Grand. *Sum. theol.*, supplem., qu. XCIX, art. 1.

IV. Nature des peines de l'enfer : Peine du dam. — Il est peu de sujets sur lesquels l'imagination chrétienne se soit donné plus ample et plus libre carrière que sur celui de l'enfer. Bien que plus discrètes, la révélation et l'Église permettent à la théologie de se représenter suffisamment les peines qu'ont à souffrir les damnés. De toutes la première et la plus grave est la peine du dam, qui consiste dans une douleur spirituelle provoquée par la privation de Dieu.

Son existence n'est pas directement enseignée par l'Église. On peut tout au plus la voir insinuée par le rapprochement qu'elle établit, en particulier au concile de Florence, Denzinger-Bannwart, n. 693, entre le

châtiment des damnés et le bonheur des élus Du moment que celui-ci consiste essentiellement dans la possession de Dieu, on peut conclure que la perte de Dieu constitue le principal élément de celui-là. Personne d'ailleurs ne conteste que ce soit le résidu minimum à retenir de l'idée de damnation.

Bien que l'Écriture procède ici d'ordinaire par des images qui attirent surtout l'attention sur les aspects sensibles de l'enfer, elle ne laisse pas que de suggérer la peine du dam. D'une part, en effet, le bonheur des justes y est décrit comme consistant à voir et posséder Dieu. Voir Ciel. Ce qui équivaut à définir par contraste le malheur des damnés. D'autre part, ceux-ci sont directement représentés comme exclus du royaume. Telle est, dans l'Évangile, Matth., xxv, 41, la sentence formelle du jugement, et l'on peut y ajouter la parabole symbolique du festin des noces, *ibid.*, xxii, 13, cf. xxv, 30, ainsi que la réprobation qui atteint les vierges folles, *ibid.*, xxv, 12.

Cette idée devait prendre un relief croissant dans la tradition. Tandis que les premiers Pères, parce qu'ils s'adressaient au peuple, insistent de préférence sur l'aspect extérieur de l'enfer, Origène inaugure un courant d'interprétation rationnelle qui règne depuis lors sur toute la théologie. « La peine du dam, comme l'écrit un auteur moderne, est l'essence de la damnation, en ce double sens que seule elle suffit pour la damnation, qui sans elle n'existerait pas, et que toutes les autres peines ne sont par rapport à elle que des accidents. » Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3e édit., Fribourg-en Brisgau, 1911, t. ix, p. 329.

Rien n'est plus conforme à la raison. Dieu, étant le souverain Bien, est par là-même le terme nécessaire et seul suffisant des aspirations spirituelles de l'homme. Or le damné est écarté de Dieu par le fait de son péché. Donc il est nécessairement hors de sa vie normale et voué, par conséquent, à la souffrance la plus grave. A cette peine essentielle s'ajoute comme élément accessoire, dans l'économie chrétienne, la privation du Christ et de ses amis, dans la société desquels il devait trouver son bonheur. Parce qu'il parle davantage au cœur, cet aspect de l'enfer est peut-être plus facile à faire saisir; mais il est bien évident qu'il n'a de sens et de valeur qu'en fonction du premier.

Sur ces principes on peut établir une analyse psychologique de la damnation. La béatitude est un état complexe dans lequel entrent une perception de l'intelligence qui voit un certain bien comme utile et peut-être même nécessaire à sa fin, un élan de la volonté qui se porte en conséquence vers le bien ainsi connu, et enfin la jouissance qui se réalise par la possession du bien désiré. Or l'intelligence du damné connaît Dieu comme son bien suprême, et cela d'autant mieux qu'elle est maintenant dégagée des sens qui obstruaient son regard. Vers lui donc son appétit s'élance d'un mouvement nécessaire et profond, d'autant plus exigeant qu'il n'a plus pour se distraire les biens superficiels d'ici-bas.

Mais cet élan se brise contre l'obstacle infranchissable du péché. D'où la désharmonie cruelle, la contradiction cuisante d'un être que tout porte vers Dieu et qui se voit hors d'état de jamais l'atteindre. Les mystiques et les prédicateurs aiment dramatiser cet état par l'exemple d'un homme dont les besoins naturels tels que la faim ou la soif seraient exaspérés au maximum, tandis que la satisfaction lui en resterait tout à la fois prochaine et strictement interdite. Ces analogies bien maniées peuvent servir à rendre sensibles les réalités ineffables de l'ordre spirituel.

A cette donnée constitutive de la damnation on peut encore ajouter comme circonstances aggravantes: au dehors du damné, la compagnie d'êtres pervers et maudits comme lui-même; au dedans, le contact d'un péché désormais aussi inévitable qu'odieux, le souvenir des grâces et occasions perdues, la comparaison avec le bonheur des saints si vivement décrite dans Sag., iv, 17-v, 15. Souffrance immense, qui s'aggrave encore en son âme par la perspective de la voir sans remède et l'amer sentiment d'en être la cause. On peut chercher un point de comparaison dans les pires hontes ou douleurs d'ici-bas, à condition de les porter au suprême degré et de supprimer les compensations de l'espérance.

Sans faire intervenir autre chose que les données purement rationnelles, la peine du dam permet de concevoir la damnation comme l'état effroyable d'une âme qui a manqué sa destinée éternelle, et qui sent bien que c'est à la fois par sa faute et sans retour.

V. Nature des peines de l'enfer : Peine des sens. — Avec la peine du dam l'enfer comporte aussi une peine pour les sens. Par où il faut entendre, de la manière la plus générale, toute affliction contraire aux appétits de la sensibilité.

Chaque fois que l'Écriture parle de l'enfer, ce sont les peines sensibles qu'elle met au premier plan. Les principales sont indiquées dans Isaïe, lxvi, 24, quand les horribles charniers de la géhenne deviennent pour lui l'image du sort qui attend les pécheurs : pour eux non plus, « leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra point ». Recueillis par la tradition juive, ces traits sont passés dans le Nouveau Testament. Jean Baptiste ne parle que du feu inextinguible, Matth., iii, 10 et 12. Quelquefois aussi le feu revient seul sur les lèvres de Jésus, *ibid.*, xxv, 41, cf. Luc., xvi, 24; mais, d'autres fois, il décrit la géhenne dans les propres termes d'Isaïe, Marc., ix, 42-47, cf. Matth., xviii, 8-9, et il ajoute à ces supplices les ténèbres, les pleurs et les grincements de dents. Matth., viii, 12; xxii, 13; xiii, 42. Saint Paul fait encore allusion au feu, I Cor., iii, 13, cf. Hebr., x, 27, et l'Apocalypse se termine sur la vision de l'abîme de soufre incandescent où sont précipités les ennemis de Dieu, xx, 10. Au total, l'enfer se présente partout avec un cortège d'images terribles, parmi lesquelles domine spécialement celle du feu.

Mais l'interprétation de ces textes a de tout temps divisé la tradition catholique. Comment se dissimuler, en effet, que, remis dans le contexte et le milieu de leur origine, beaucoup semblent pour une bonne part d'inspiration métaphorique ? Et comment ne pas éprouver un certain embarras quand il s'agit d'appliquer des pénalités matérielles à de purs esprits comme les démons ou à des âmes séparées de leurs corps, comme c'est le cas pour les hommes avant le jugement dernier ?

Aussi bien, si la lettre de l'Écriture a toujours entretenu un courant de réalisme, qui fut loin d'ailleurs d'être toujours également matériel, le symbolisme eut aussi ses partisans. Origène a de l'enfer une conception toute spirituelle et son influence se fait souvent sentir, d'une manière plus ou moins complète, chez les Pères des siècles suivants. Au Moyen Age plusieurs hésitaient encore sur la portée de l'enseignement scripturaire à cet égard.

Saint Thomas donne la note moyenne quand il permet nettement d'abandonner le sens littéral pour les pénalités secondaires de l'enfer. « Quant aux peines des damnés, que l'Écriture présente sous des traits matériels, rien n'empêche d'en prendre certains détails au sens spirituel et par manière de figure. Ainsi par le ver qui ne meurt pas on peut entendre les remords de la conscience... De même les pleurs et les grincements de dents ne peuvent être que des métaphores pour des substances spirituelles. Rien, au contraire, n'empêche d'y voir des réalités pour le corps des damnés après la résurrection, dans ce sens que les pleurs

signifient, non pas un écoulement de larmes qui est impossible dans l'espèce, mais seulement cette souffrance du cœur, ce trouble des yeux et de la tête qui se produisent d'ordinaire quand nous pleurons. » *Contra Gentes*, IV, 90. Le Docteur angélique est suivi sur ce point par à peu près tous les théologiens modernes, de telle sorte que tout le problème se concentre désormais sur la nature et l'action du feu infernal.

En cette délicate matière il faut se garder de deux excès opposés. D'une part, la très grande majorité des théologiens n'admet pas que le feu de l'enfer soit une simple métaphore et l'on cite une décision de la S. Pénitencerie, en date du 30 avril 1890, interdisant d'absoudre les pénitents qui, après avoir été dûment instruits, persisteraient opiniâtrément dans cette opinion. Personne d'autre part ne soutient qu'il puisse être question d'un feu matériel comme le nôtre. C'est dans ces limites qu'évoluent les conceptions courantes de la théologie catholique, entre lesquelles d'ailleurs se manifestent de notables diversités.

Tout le monde est d'accord qu'une peine sensible est appelée par la notion de la nature humaine, faite de corps aussi bien que d'âme, et qu'elle rentre dans la logique du châtiment. « Dans la faute, raisonne saint Thomas, non seulement l'âme s'est détournée de la fin dernière, mais elle s'est indûment tournée vers d'autres objets pour en faire sa fin. Il faut donc que le pécheur soit puni, non seulement en ce sens qu'il soit exclu de sa fin, mais aussi qu'il éprouve un dommage de la part d'autres objets. » *Contra gentes*, III, 146. Or c'est le feu que l'Écriture charge de cette opération vengeresse : le tout est de savoir comment.

Pour saint Thomas, il ne suffit pas d'invoquer, comme certains le faisaient de son temps, la vision ou la crainte du feu. Le Docteur angélique admet pour son compte que le feu agit sur les damnés en ce sens qu'ils y sont pour ainsi dire attachés par la vertu divine et qu'ils se sentent asservis de ce chef à un élément inférieur. *Contra gentes*, IV, 90. Suarez tient qu'ils en reçoivent en plus une certaine déformation, c'est-à-dire une qualité spirituelle d'ordre douloureux et qui atteindrait les sens parce que provenant d'un agent visible. Telle est, avec ou sans la modification de Suarez, la doctrine classique de l'enfer, qui fait consister la peine des sens dans une affliction due à un élément matériel dont l'action reste assez difficile à déterminer.

D'autres cependant ont cru pouvoir chercher le feu de l'enfer dans l'ordre spirituel. Il y aurait un milieu entre la pure métaphore et la réalité d'un feu physique, même différent du nôtre. Le P. Monsabré, sans adopter lui-même cette conception, l'expose et l'autorise en ces termes dans son Carême de 1889, p. 108-109: « Quel est ce feu ? Faut-il l'entendre métaphoriquement, comme un certain nombre d'interprètes ? Je ne m'y oppose pas, puisque l'Église n'a rien défini à cet égard. Dites avec le prophète : Je ferai sortir de toi le feu qui te dévorera. Ajoutez avec Bossuet : Ce feu, je ne l'enverrai pas de loin contre toi; il prendra dans ta conscience... et ce sont tes péchés qui le produiront. Supposez que la violence des désirs inassouvis, la tristesse, la haine, la colère, l'effroyable jalousie du réprouvé engendrent dans son âme une fièvre qui le dévore et le suit partout, que cet incendie moral fait irruption dans l'organisme et y produit une éternelle combustion : je vous laisse supposer et dire tout ce que vous voudrez. Pour moi, je ne me permets pas de détourner le langage de l'Écriture de son sens littéral quand je n'y vois pas de nécessité. »

Étant donnée la divergence des opinions théologiques et le mystère incontestable de cette matière, tout impose ici une grande réserve. « Il faut, écrit M. Tanquerey, *Synopsis*, 14e édit., t. III, p. 746, parler du feu de l'enfer avec la plus extrême prudence et éviter avec soin ces descriptions purement imaginaires, si chères aux prédicateurs, qui épouvantent les pieux fidèles et portent les autres à douter de l'enfer ou à considérer Dieu comme un tyran cruel. Le mieux est d'employer et d'appuyer sagement les paroles mêmes du Christ, telles que les rapporte l'Évangile, sans rien exagérer et sans prétendre expliquer *ex professo* la nature de ce feu ou la manière dont il tourmente les réprouvés. »

VI. Application des peines de l'enfer. — Telles étant les peines de l'enfer, quelques questions subsidiaires ont été soulevées sur l'époque et les modalités de leur application.

Par suite de certaine eschatologie archaïque issue du judaïsme, l'idée fut assez répandue, à l'époque patristique, de retarder l'échéance de la damnation, comme celle de la béatitude céleste, voir Ciel, jusqu'au jugement dernier. Ce système s'appliquait aux démons aussi bien qu'aux hommes. On entendait alors dans ce sens futur les textes comme Matth., XXV, 41; II Petr., II, 9; Jud., 6, où il est question du feu éternel qui leur est à tous destiné. En attendant, les damnés se trouveraient dans la situation provisoire du condamné qui voit venir son supplice et souffrirait seulement des châtiments anticipés, dont le principal serait la menace et la certitude de leur damnation prochaine.

Mais à l'encontre de cette conception s'est progressivement affirmée celle des sanctions immédiates, qui ne laisse plus d'autre rôle au jugement dernier que d'ajouter à un état de damnation déjà parfaitement acquis un supplément accidentel de peines. Depuis longtemps la théologie catholique n'admettait plus d'autre doctrine quand l'Église eut l'occasion de l'affirmer à l'adresse des grecs, Denzinger-Bannwart, n. 464, cf. n. 693, puis de la définir en même temps que l'échéance de la vision béatifique, *ibid.*, n. 531.

Chaque fois il y est enseigné que les pécheurs descendent en enfer « aussitôt après la mort », *mox post mortem suam*. Formule qui s'abstient de marquer avec trop de rigueur un instant précis, mais par laquelle est exclue formellement l'idée d'un état intermédiaire qui serait seulement l'attente de la damnation. Aucune autre notion n'est compatible avec une foi éclairée à l'immortalité de l'âme et au jugement particulier qui arrête son sort.

Par analogie, il est certain qu'il faut en dire autant des démons, bien que l'Église n'ait jamais rien enseigné sur ce point. Voir Anges et Démons.

Dans la damnation et les châtiments qui s'ensuivent il y a des degrés. Les documents ecclésiastiques destinés aux grecs et rappelés tout à l'heure notent expressément que les damnés « sont punis en enfer de peines inégales ». Ainsi le veut d'ailleurs la justice, qui réclame que le châtiment soit proportionné aux fautes de chacun.

Comme néanmoins cet état reste tout à la fois terrible et éternel, des âmes éprises de miséricorde se sont demandé si on ne pourrait en concevoir la mitigation. Quelques Pères et théologiens ont accepté que les prières des vivants pussent servir au soulagement des damnés, voire même, dans certains cas exceptionnels, à leur délivrance, d'après une légende suivant laquelle le pape saint Grégoire aurait retiré de l'enfer l'âme de Trajan. Les grecs tenaient beaucoup à cette idée, qu'ils portèrent au concile de Florence. D'autres voulaient accorder de temps en temps aux hôtes de l'enfer le bénéfice d'une trêve momentanée, dont la vieille littérature si populaire des Apocalypses de Marie reportait le mérite à l'intercession maternelle de la Vierge. Les principaux témoignages de cette tradition miséricordieuse sont réunis dans une dissertation célèbre

de M. Émery sur « l'adoucissement des peines dans l'enfer ». Ces pieuses opinions n'ont peut-être rien qui s'oppose à l'orthodoxie catholique; mais elles ont le tort de ne reposer sur aucun fondement sérieux.

Tout au plus la théologie admet-elle que la peine des péchés véniels ou la peine temporelle due aux péchés mortels s'efface avec le temps.

VII. Conséquences morales et religieuses. — A ce dogme redoutable entre tous il faut d'abord demander une plus nette révélation de la justice divine : ce qui ne saurait jamais être superflu.

Il ne porte d'ailleurs pas atteinte à la notion de miséricorde. « Le Dieu du christianisme ne fait pas l'enfer, a-t-on pu dire sous une forme légèrement paradoxale. Ce sont les hommes qui font l'enfer. Car l'enfer consiste essentiellement dans la perte de Dieu, et ceux qui le perdent le perdent par leur faute, pour s'être mis eux-mêmes délibérément dans l'impossibilité de l'aimer. » W. Hurrell-Mallock, *La vie vaut-elle la peine de vivre?* trad. Forbes, Paris, 1882, p. 359. Sans le moindre excès on peut dire qu'il n'est pas de doctrine, dans l'économie chrétienne, qui éclaire d'une lumière plus vive la destinée de l'homme et la notion intégrale de Dieu.

Par voie de conséquence, elle est appelée à jouer un grand rôle dans la vie pratique. « Nier l'enfer, écrit le même auteur, p. 367, c'est nier la morale chrétienne. » Car c'est, par la force des choses, accréditer l'indifférence à l'égard du mal, ou tout au moins en réduire la valeur, et diminuer d'autant les exigences sacrées du bien. Saurions-nous, sans l'enfer, ce que c'est que le péché?

Aussi bien, qu'il s'agisse de préservation ou de conversion, n'est-il pas de considération plus propre à stimuler la volonté en vue de l'effort moral. L'Église a spécialement pris la défense de la contrition, tout imparfaite qu'elle soit, que provoque la crainte de l'enfer. Voir Contrition. Chacun sait d'expérience ce que les meilleurs chrétiens, pour ne rien dire des grands pécheurs, gagnent à cette austère méditation. Aucun thème n'est plus familier aux prédicateurs ou aux missionnaires, et aucun n'est plus salutaire à la seule condition de s'adresser moins à l'imagination qu'à la conscience et à l'esprit de foi.

M. Richard, art. *Enfer*, dans *Dict. théol. cath.*, t. v, col. 28-120; T. Ortolan, art. *Dam*, *ibid.*, t. iv, col. 5-25; A. Michel, art. *Feu de l'Enfer*, *ibid.*, t. v, col. 2196-2239, et *L'Enfer et la règle de foi*, Paris, 1921; Élie Méric, *L'autre vie*, Paris, 14e édit., 1920, où est reproduite, t. ii, p. 285-384, la *Dissertation de M. l'abbé Émery sur la mitigation de la peine des damnés;* L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. ii, *L'homme*, Paris, 4e édit., 1921; S. Thomas, *Sum. theol.*, supplem., qu. xcvii-xcix; L. Billot, *Quæstiones de novissimis*, Rome, 3e édit., 1908.

J. Rivière.

Un enfer « raisonnable ». — De tout temps, les maîtres de la doctrine et nos auteurs de spiritualité — je ne tiens compte ici que de ceux, très graves, très sérieux, qui, pour parler de l'enfer, ont fait appel à la froide raison plus qu'à l'imagination et aux nerfs — de tout temps, dis-je, les théologiens, les prédicateurs, les pieux écrivains se sont complu à montrer dans les peines de l'enfer le fruit naturel et comme la suite nécessaire du péché mortel.

« Le misérable, écrit quelque part Bossuet, en parlant du damné, il n'est plus dans l'acte ni dans l'habitude du péché; il est dans l'état du péché; le péché s'est humanisé en lui : c'est un homme fait péché. »

Et Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, Carême 1889, 99e conférence, disait à Notre-Dame : « Dieu fait sortir la peine de l'enfer des entrailles mêmes de l'iniquité; et toutes les mesures sont si bien prises, les proportions si évidentes qu'il est impossible d'y rien reprendre ni changer... Le péché, en tant qu'il nous détourne de Dieu pour nous retourner vers la créature, est la négation du souverain bien qui contient en soi tous les biens; Dieu le châtie par la perte de tout bien : d'où la douleur souveraine. Le péché, en tant qu'il n'est plus acte, mais état, en tant qu'il s'humanise, comme nous le disions dernièrement avec Bossuet, le péché est la négation continue et éternelle du souverain bien; Dieu la châtie par la perte continue et éternelle de tout bien : d'où le désespoir souverain. Le péché, en tant qu'il procède d'une libre détermination, est la négation volontaire et réfléchie du souverain bien; Dieu le châtie par la perte éternellement regrettée et reprochée de tout bien : d'où le remords souverain. Voilà l'enfer, Messieurs, ajoutait l'illustre dominicain. Pas de tableaux! Mais vous allez voir que la raison est plus cruelle et plus impitoyable que l'imagination. » Et Monsabré terminait sa conférence en ces termes : « Messieurs, je vous avais promis un enfer raisonnable; il me semble que j'ai tenu ma parole. Toutes les peines que je viens de décrire ont été amenées, l'une après l'autre, par la fatale logique du péché. Le pécheur nie le bien suprême, à lui la douleur souveraine; il le nie pour toujours, à lui le désespoir souverain! il le nie librement, à lui le remords souverain. » Le diable, écrivait Dante, est bon logicien : le péché, son œuvre, a, lui aussi, sa logique.

Bourdaloue, dans un de ses plus beaux sermons *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. i, p. 280-290, développe les mêmes idées que Monsabré, mais il les dispose d'une façon différente. Il s'empare de cette pensée du pape Innocent III, que les réprouvés souffrent triplement, par le souvenir du passé, par la douleur du présent et par le désespoir d'obtenir jamais grâce dans l'avenir. Et il en tire la division de son instruction : « Le souvenir du passé les déchire, la douleur du présent les accable, la vue de l'avenir les désespère. En trois mots, voici le partage de ce discours. » Deux vues, par rapport au passé, tourmenteront le damné : celle des biens, biens naturels et surnaturels, dont il aura fait un criminel usage; celle des maux qu'il aura commis. Et le présent accable le damné par la plus violente douleur : par la double peine de la séparation de Dieu et du tourment des sens. Par rapport à l'avenir, enfin, le malheur du réprouvé est dans le désespoir où il est d'obtenir jamais grâce. « Trois ressources immanquables dans la vie, mais absolument inutiles à un réprouvé : la prière, la pénitence [la détestation du péché], la souffrance. » Ce ne sont pas les effets de la pénitence qui manquent alors aux pécheurs, mais le principe qui les sanctifie! « C'est-à-dire (et voici en deux mots tout le mystère de cette éternelle réprobation), c'est-à-dire, qu'éternellement ils gémiront, qu'éternellement ils pleureront, qu'éternellement ils feront pénitence; mais une pénitence forcée, une pénitence de démons et de désespérés. Or une telle pénitence, dit saint Augustin, n'effacera jamais le péché, par conséquent le péché subsistera toujours; et tant que le péché subsistera, ils seront toujours également redevables à la justice de Dieu, et exposés à ses vengeances. » On proteste : « Mais quoi! toujours souffrir, et par de si longues et de si cruelles souffrances, ne rien acquitter : cela se peut-il comprendre? Comprenez-le, mes chers auditeurs, répond l'éloquent jésuite, ou ne le comprenez pas; la chose n'en est pas moins vraie... Dieu est bon : qui ne le sait pas? Mais cette bonté... n'est pas seulement en Dieu miséricorde, elle est encore sainteté. Or une sainteté toujours subsistante est toujours ennemie du péché, et, par une suite nécessaire, elle doit toujours haïr le péché, toujours poursuivre le péché, toujours punir le péché, si le péché dure toujours...

Dante ne s'est pas trompé quand, sur la porte de l'enfer, il a lu ces mots terribles :

Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate.

« Laissez tout espoir, ô vous qui entrez. » *Divine Comédie*, L'Enfer, chant III.

Au pays de l'immuable ou l'unique épreuve. — « Le péché subsistera toujours, » dit Bourdaloue, et voilà pourquoi l'enfer est éternel. Oui, mais, enfin, pourquoi le péché subsistera-t-il toujours ? Pourquoi le damné, quel qu'il soit (ange, âme humaine, homme), s'obstinera-t-il nécessairement et éternellement dans son péché, sans se convertir, sans pouvoir se convertir jamais?

Tous les théologiens s'accordent « sur *le fait même* de la confirmation dans le bien de la volonté des uns [les bienheureux] et de l'obstination dans le mal de la volonté des autres [les damnés]. Mais, ajoute avec raison A. Michel, *Revue apologétique*, 1er février 1925, t. xxxix, p. 514, il semble qu'on puisse discuter sur *la raison dernière* de l'obstination des damnés. S'il semble plus probable d'affirmer avec les thomistes que cette raison doit être cherchée dans la nature même de la psychologie des âmes séparées, de telle sorte que Dieu ne donne point la grâce du repentir efficace aux damnés, uniquement parce que les damnés sont naturellement incapables de la recevoir et d'en profiter, il reste encore loisible d'admettre que le fait de l'obstination est provoqué par Dieu lui-même rejetant loin de lui l'âme réprouvée et lui refusant toute grâce de conversion. Si l'on se range à ce dernier point de vue, l'apologétique de l'enfer devient plus difficile... »

Ce point de vue fut, à des degrés divers et avec des nuances appréciables, celui de Scot et de Suarez, pour les âmes damnées comme pour les démons, et il est encore soutenu par des théologiens de nos jours. Dieu, remarquent-ils, en ne donnant pas sa grâce au damné, ne *cause* pas à proprement parler l'obstination ou, mieux, l'état de péché du damné, mais il le *permet* seulement, il le laisse subsister ; il ne fait rien pour le faire disparaître. Et si Dieu, disent-ils, n'accorde pas au damné cette grâce de conversion et de justification, c'est qu'il a de sages et bonnes raisons d'en agir de la sorte; celle-ci sans doute, que, si Dieu voulait bien soumettre les méchants à de nouvelles épreuves, il y aurait plus de méchants encore, parce que seule, comme l'expérience le prouve, la peur de l'irréparable peut être pour beaucoup d'hommes un frein salutaire.

D'après les thomistes, « l'obstination de la volonté réprouvée dans le mal est la *cause*, et non l'effet, de l'absence de miséricorde de Dieu à son égard. » A. Michel, *ibid.*, p. 519. Écoutons Mgr Chollet exposer leur théorie dans *Nos Morts*, 5e édit., p. 63-68 :

En étudiant la nature de l'âme humaine, si flottante par caractère, on n'y rencontre pas un fondement suffisant pour attester cette immobilité finale. On ne voit rien en elle qui rende impossible, après la mort, une direction plus saine de la volonté, un repentir sincère en face des lumières de l'au-delà, et des élans d'amour capables d'ajouter des mérites nouveaux à ceux emportés de la terre. Mais si la nature de l'âme ne semble pas exiger cette situation définitive, elle ne s'y oppose en rien. Elle paraît au contraire, s'en accommoder fort bien et l'appeler plutôt comme le couronnement le plus harmonique des transformations opérées en elle par le divorce d'avec la matière.

C'est, en effet, que le propre des esprits immatériels et purs est de rester immuablement attachés à une vérité ou à un bien une fois qu'ils lui ont donné une première adhésion. Les anges ont été créés par Dieu dans l'indifférence par rapport à la fin dernière; ils étaient, par conséquent, libres d'adhérer à elle, de donner leur amour à Dieu et de prendre ainsi leur pente vers le bien; ou, comme Lucifer, ils pouvaient dire *Non serviam*, mettre en eux leur fin dernière au lieu de la situer en Dieu, son lieu véritable, et s'engager ainsi dans la voie de l'orgueil et du mal. Mais ils n'étaient libres qu'en l'acte premier d'adhésion ou de révolte. Cet acte une fois posé était définitif et entraînait pour toujours son auteur dans ses conséquences salutaires ou désastreuses. C'est la différence entre l'esprit angélique et l'esprit de l'homme ici-bas. L'ange est un être essentiellement énergique et déterminé qui, un pli une fois pris, le conserve : tandis que l'homme sur la terre subit les fluctuations de la matière à laquelle il est uni, et, versatile comme elle, s'attache et se déprend, se donne à Dieu, s'en écarte, revient à lui et s'achemine vers la mort de chutes en chutes, de relèvements en relèvements.

Cependant, déjà, ici-bas, l'homme agit en ange en face de certaines vérités immédiates et indiscutables. Tant qu'on ne lui a pas proposé les axiomes premiers, son esprit reste indifférent et muet à leur endroit ; mais qu'on lui dise et qu'on lui fasse comprendre que 2 et 2 font 4, que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, ces affirmations une fois entendues restent logées dans sa tête, il ne vacillera pas, toujours il les acceptera avec la même netteté.

Quand l'âme arrive en l'autre monde, les vérités prennent toutes pour elle le caractère d'axiomes : elle les voit avec la même lumière, les admet avec la même certitude ; les conclusions contenues dans les principes apparaissent immédiatement et sont admises avec eux. Nos indécisions ici-bas ne portent guère sur le principe, mais sur les vérités lointaines qui découlent d'eux sans doute mais qui ne leur paraissent, pour nos yeux faibles et pour notre logique incertaine, rattachés que d'une façon douteuse ou peu nécessaire. Plus ces vérités sont lointaines, plus les opinions sont partagées à leur sujet. Au delà de la tombe, les conclusions se rapprochent des principes, les liens apparaissent nettement; qui voit le principe, perçoit toutes les conséquences qu'il fonde et dont il est la source; qui admet le principe, accepte ces conséquences, et la fermeté même de l'assentiment donné aux principes devient la certitude de l'affirmation de leurs conséquences. On peut dire que l'intelligence est confirmée en vérité.

Cette fermeté de l'esprit passe à la volonté : l'esprit saisit d'un coup d'œil les principes et leurs suites les plus éloignées, la volonté soutient les mêmes rapports avec la fin dernière et les moyens qui y conduisent.

En premier lieu, la mort la surprend dans une situation déterminée en face de la fin dernière. Est-ce une volonté juste et droite? Dès lors elle entre dans la mort en communion avec le bien suprême, avec Dieu. Est-ce une volonté pécheresse, au contraire? Dans ce cas, elle arrive à l'autre vie en opposition avec Dieu... L'état initial de la volonté dans l'autre vie est, dans le premier cas, l'union à Dieu, dans le second cas, l'opposition à Dieu. Comme, dans cette vie nouvelle, l'âme humaine, séparée du corps, participe à la manière d'être des esprits angéliques, elle en prend le caractère irrévocable en ses décisions et l'état initial par rapport à la fin dernière se perpétue. L'âme juste reste irrévocablement juste, l'âme pécheresse reste irrévocablement pécheresse. Toutes deux sont confirmées en leur but.

Ajoutons à cela que le problème de la recherche des moyens aptes à atteindre la fin dernière n'existe plus... Nous avons dit que, pour l'esprit, dans l'autre vie, les principes et les conclusions ne font plus qu'un seul corps et apparaissent dans une même lumière. De même pour la fin dernière et pour les moyens, il se fait une transformation analogue dans la manière de les connaître et de les vouloir... Envers les moyens qui lui paraissent soudés avec leurs buts et comme ne faisant plus qu'un corps avec eux, la volonté prend, par une pente nécessaire, la même attitude qu'elle a prise envers ces buts. Celui qui meurt dans l'amour de Dieu, acquiert un même amour irrévocable pour tout ce qui est uni à Dieu et mène à lui; celui qui est mort dans le péché et dans la haine de Dieu, hait d'une haine irrévocable tout ce qui mène à Dieu ou vient de lui.

Il convenait d'insister un peu sur ces explications qui « nous font voir l'enfer sous un aspect qu'on a trop souvent tort de négliger » (A. Michel, *art. cit.*, p. 524), et sans lesquelles le fond du problème si angoissant de l'enfer éternel n'est pas même envisagé. Et il importait encore d'entendre un thomiste aussi autorisé que Mgr Chollet exposer la théorie du Docteur angélique avec une sage et nécessaire modération (premier paragraphe de la citation précédente). On comprend mieux, par suite, que bon nombre de théologiens soient d'avis, comme M. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*,

19e édit., Paris, 1922, t. III, p. 625, que la raison, laissée à elle-même, ne peut démontrer rigoureusement l'éternité des peines, qu'elle peut seulement nous engager à y croire par des arguments probables : *Ratio autem æternitatem pœnarum non potet* apodictice *demonstrare, sed solum* probabilibus *argumentis suadere.*

J. Bricout.

1. ENSEIGNEMENT (Doctrine). — Les lois de l'Église relatives à l'enseignement se trouvent dans le *Code de Droit canonique*, c. 1372-1383.

1° *L'éducation en général.* — Tous les fidèles doivent, dès l'enfance, être élevés de telle sorte que non seulement on ne leur enseigne rien qui soit contraire à la religion et aux bonnes mœurs, mais que l'éducation morale et religieuse tienne la place principale. C. 1372, § 1.

Les parents ont la très grave obligation d'assurer dans toute la mesure possible l'éducation soit religieuse et morale, soit physique et « civile » de leurs enfants, et aussi de pourvoir à leur bien temporel. C. 1113. Par éducation « civile » il faut entendre, non seulement l'éducation « civique » du citoyen, mais tout ce qui favorise les bons rapports de société, la culture générale, la politesse, la « civilité », ce que nous appelons tout simplement la « bonne » éducation.

Le droit et le devoir très grave d'assurer l'éducation chrétienne des enfants n'incombe pas seulement aux parents, mais à tous ceux qui tiennent leur place. C. 1372, § 2.

2° *Écoles élémentaires, moyennes et supérieures.* — Dans toute école élémentaire on doit donner aux enfants un enseignement religieux approprié à leur âge. A la jeunesse qui fréquente les écoles moyennes ou supérieures on doit donner une connaissance plus complète de la religion, et les Ordinaires des lieux doivent veiller à ce que cet enseignement soit donné par des prêtres instruits et zélés. C. 1373.

Les enfants catholiques ne doivent pas fréquenter les écoles acatholiques, neutres, mixtes (c'est-à-dire ouvertes même aux acatholiques). Seul l'Ordinaire du lieu peut, en conformité des instructions du Saint-Siège, déterminer dans quelles circonstances la fréquentation de ces écoles peut être tolérée, et dans ce cas quelles précautions doivent être prises pour éviter le péril de perversion. C. 1374.

L'Église a le droit, pour tout ordre d'enseignement, d'établir des écoles non seulement élémentaires, mais aussi moyennes et supérieures. C. 1375.

S'il n'existe pas d'écoles élémentaires ou moyennes semplissant les conditions indiquées plus haut, on doit s'efforcer d'en établir : cette recommandation vise rurtout les Ordinaires des lieux. C. 1379, § 1. — Les fidèles ne doivent pas omettre de contribuer, dans la mesure de leurs moyens, à la fondation et à l'entretien des écoles catholiques. C. 1379, § 3.

3° *Universités et Facultés.* — Si les universités publiques ne sont pas imbues de la vraie doctrine et du sens catholique, il est à souhaiter que l'on fonde dans la nation ou dans la région une université catholique. C. 1379, § 2.

Le Saint-Siège seul peut établir canoniquement une université (ou une faculté) catholique. — Toute université (ou faculté) catholique, même confiée à une congrégation religieuse, quelle qu'elle soit, doit avoir ses statuts approuvés par le Saint-Siège. C. 1376. — Personne ne peut conférer des grades académiques qui aient dans l'Église des effets canoniques, sans en avoir reçu du Saint-Siège le pouvoir. C. 1377. Ceux qui ont été dûment reçus docteurs ont le droit de porter, en dehors des fonctions sacrées, un anneau, même orné d'une pierre précieuse, et la barrette doctorale; de plus, pour la collation de certains offices et bénéfices ecclésiastiques, le droit prévoit que, toutes choses égales d'ailleurs (au jugement de l'Ordinaire), on doit donner la préférence aux docteurs ou licenciés. C. 1378.

Il est à désirer que les Ordinaires des lieux, dans la mesure où ils croiront prudemment pouvoir le faire, envoie quelques clercs, remarquables par leur intelligence et leur piété, suivre les cours d'une Université ou Faculté fondée ou approuvée par l'Église, pour qu'ils s'y perfectionnent surtout dans la philosophie, la théologie et le droit canonique, et qu'ils y prennent les grades académiques. C. 1380.

4° *Droit de contrôle de l'Église.* — Dans quelque école que ce soit, l'éducation religieuse de la jeunesse est soumise à l'autorité et à l'inspection de l'Église. Les Ordinaires des lieux ont le droit et le devoir de veiller à ce que rien ne soit fait ou enseigné de contraire à la foi ou aux bonnes mœurs dans n'importe quelle école de leur territoire. Ils ont aussi le droit d'approuver les professeurs de religion et les livres d'enseignement religieux, et d'exiger (pour des motifs d'ordre moral ou religieux) le renvoi de professeurs ou le retrait de livres. C. 1381.

Les Ordinaires des lieux ont le droit de faire la visite, soit par eux-mêmes soit par d'autres, de toute école, cercle, patronage, etc., en ce qui concerne l'éducation religieuse et morale. Les écoles des religieuses ou religieux, quels qu'ils soient, ne sont pas exemptes de cette visite, à moins qu'il ne s'agisse d'écoles intérieures destinées aux profès d'une religion exempte. C. 1382.

Le Code rappelle en terminant que, conformément au canon 891, le supérieur d'un collège ne doit pas entendre en confession les élèves qui demeurent avec lui dans la maison, à moins que, dans des cas particuliers et pour une raison grave et urgente, ces élèves ne le lui demandent spontanément. C. 1383.

F. Cimetier.

2. ENSEIGNEMENT (Histoire). — Ce sujet est très vaste; on se bornera ici à en étudier les deux questions suivantes : I. Est-il vrai que, avant la Réforme et la Révolution, l'enseignement, l'enseignement primaire surtout, ait été affreusement négligé chez nous? II. Les catholiques français ont-ils raison de se plaindre du peu de liberté et de justice que, dans le domaine de l'enseignement, on leur a accordé ou témoigné depuis 1789?

I. L'enseignement avant la Réforme et la Révolution. — 1° Au Moyen Age, avant la Réforme; 2° Sous l'Ancien Régime, avant la Révolution.

1° *Au Moyen Age, avant la Réforme.* — Dès que l'empire romain se fut écroulé sous les coups des barbares, l'Église, par la force des choses, assuma le service de l'instruction publique. Aussi, déjà sous les Mérovingiens on trouve des écoles dans les cloîtres, dans les évêchés, dans les presbytères. Les écoles tombent en décadence, principalement depuis Charles-Martel : Charlemagne avec l'Église, et par l'Église, relève l'instruction des clercs et des laïques. Les invasions des Normands et les autres misères du xe siècle suspendent sans doute pour quelque temps l'élan imprimé aux écoles par le grand empereur. Mais, dès la fin de ce siècle, et jusqu'à la fin du xiie, le mouvement ne cesse de se fortifier et de s'élargir.

L'enseignement primaire continue d'être donné dans les écoles presbytérales, et « aussi dans un grand nombre d'écoles monastiques et épiscopales, comme préparation à l'enseignement secondaire qui était leur objet le plus direct. » Or, « ces écoles épiscopales et monastiques, continue A. Clerval, *Dict. apologétique*, t. II, col. 950-954, se voient presque par toute la France dès l'aurore de la dynastie capétienne. » Elles sont à leur apogée « du milieu du xie au milieu du xiie siècle jusqu'à l'époque où les écoles de Paris et de quelques autres villes centrales commencent à attirer vers elles

les meilleurs maîtres... Le trivium et le quadrivium restaient le cadre de l'enseignement secondaire, comme au temps de Charlemagne, mais on l'avait fort étendu ; » le trivium, c'est-à-dire la grammaire, la rhétorique et la dialectique; le quadrivium, c'est-à-dire les éléments de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie et de la musique. « Au-dessus de cet enseignement secondaire qui formait la culture générale, se donnait en différents endroits un enseignement supérieur spécial : à Paris, par exemple, surtout la dialectique et la théologie; la médecine, à Montpellier. « Les femmes elles-mêmes n'étaient pas dépourvues des moyens de s'instruire. » D'ordinaire il y avait « dans les monastères de femmes, comme dans ceux d'hommes, deux écoles, l'une pour les novices et l'autre pour les jeunes filles du monde. Les études des premières étaient fort élevées. » Des précepteurs particuliers distribuaient à quelques-unes des secondes une instruction assez complète. « Quant aux jeunes filles du peuple, qui n'avaient pas de monastère de femmes à leur portée, elles ne restaient pas entièrement illettrées, parce qu'elles recevaient les enseignements de la foi. » D'une façon générale et « en principe, l'enseignement était gratuit. L'Église recommandait, comme elle l'avait fait sous Charlemagne, de ne recevoir d'autre salaire que les dons de la reconnaissance et de l'amitié. Les moines, soumis au vœu de pauvreté et assurés de leur subsistance, ne demandaient et ne recevaient rien... Les écoles épiscopales n'exigeaient rien des clercs pauvres, elles en soutenaient même un certain nombre à Chartres, du temps de Fulbert; mais leurs professeurs séculiers acceptaient volontiers, même après convention, quelques rétributions en nature ou en argent de ceux qui étaient plus riches. »

A la fin du XII^e^ siècle, l'enseignement supérieur, à Paris, d'abord, puis dans les grandes villes, Toulouse, Montpellier, Orléans, etc., devient une institution officielle — maîtres et élèves se constituent en corporations — sous le patronage des papes et des rois. Les élèves affluèrent de toutes parts : plus de 20 000 étudiants étrangers se pressaient à Paris, dans la Faculté des Arts et les trois Facultés supérieures de Théologie (la seule réservée aux ecclésiastiques), de Droit et de Médecine. Pour assister les étudiants pauvres, clercs et laïques, des collèges, Sorbonne, etc., se créèrent rapidement autour des universités, et bien des boursiers y trouvèrent le gîte, le couvert, la discipline, bientôt même un enseignement complet. Par contre, les écoles secondaires, épiscopales ou monastiques, eurent à souffrir de la concurrence des universités et des collèges; les petites écoles de quartier, qui se fondaient dans les villes et les centres moyens pour donner aux enfants du voisinage l'enseignement élémentaire, leur ravirent, elles aussi, des élèves. Mais, *ibid.*, col. 955, une telle diminution « indique moins une raréfaction de l'instruction qu'une plus grande diffusion. » Les statuts synodaux, les procès-verbaux des visites épiscopales ou archidiaconales, recommandent ou constatent la création d'écoles jusque dans la plupart des villages. « Dans beaucoup de provinces ou de départements l'on a fait le relevé des écoles signalées dans les campagnes : la lecture de ces études... donne l'impression que pendant tout le Moyen Age, sans excepter le temps de la guerre de Cent Ans, il y eut dans tous [ou presque tous] les villages des maîtres et des maîtresses d'écoles. » En maintes villes, les petites écoles, qui en arrivèrent — ce fut l'origine de nos collèges — à être fournies de régents par le clergé et à être soutenues matériellement par la ville et par l'évêque, distribuaient, outre l'enseignement primaire, une partie plus ou moins considérable de l'enseignement secondaire.

A. Clerval conclut son étude sur l'instruction en France au Moyen Age dans les termes suivants :

> A toute époque l'Église assura, non seulement à ses clercs et religieux ou religieuses, une instruction religieuse et profane comparable à ce que nous appelons l'instruction secondaire et supérieure; mais elle assura ce même bénéfice à une élite nombreuse de laïques; et à tous les enfants du peuple, elle offrit, par des curés, des vicaires ou des clercs, surtout à partir de Charlemagne, un minimum de connaissances religieuses d'abord (ce qui implique déjà un minimum de vie intellectuelle et de pensées morales appréciable), puis un minimum de connaissances élémentaires utiles à la vie pratique, comme la lecture, l'écriture, l'arithmétique, le chant et l'histoire sainte. Les différentes vicissitudes subies par l'enseignement, en raison des circonstances générales ou particulières, ne le compromirent jamais essentiellement, et l'on peut dire que constamment et malgré tout l'Église a bien rempli le rôle que les peuples lui avaient confié : d'institutrice de la France.

Comment, dès lors, tant d'historiens ou de pédagogues, protestants ou incroyants, osent-ils encore prétendre que « l'enseignement primaire, en ses débuts, est chose protestante », que « la Réforme en a été le berceau » (Compayré), que « l'école populaire ou primaire est une création du protestantisme » (F. Buisson)?

Le concile de Trente, dans sa V^e^ session (17 juin 1546), prescrira qu'auprès de chaque église il y ait au moins un maître, chargé d'enseigner gratuitement la grammaire aux clercs ou aux enfants pauvres; et qu'on assure à ce maître un traitement convenable : le revenu de quelque bénéfice ou, dans les paroisses pauvres, des appointements prélevés sur la mense de l'évêque ou du chapitre. Mais le concile ne fait point là œuvre nouvelle; il ne fait que consacrer, affermir ce qui existait généralement avant lui.

2° *Sous l'Ancien Régime, avant la Révolution.* — A plus forte raison n'avons-nous pas attendu 1789 pour nous soucier de l'instruction en France. Les universités continuent de fonctionner dans les grands centres. Mais ce sont surtout les collèges et les écoles populaires qui se développent, de la Réforme à la Révolution.

« Aujourd'hui, écrit M. Jean Guiraud, *Histoire partiale, Histoire vraie*, t. III, p. 354-358, Paris, 1916, les collèges et les lycées sont entretenus par l'État et les villes; leur personnel enseignant est rétribué par l'État. Sous l'Ancien Régime, prêtres et religieux prenaient à leur charge les collèges et leur personnel, se contentant des subsides que, volontairement ou par contrat, leur versaient les communes; et ainsi, le service de l'enseignement secondaire était assuré par le clergé. » Magnifiquement assuré, certes. « Les statistiques établissent que, avant la Révolution, la France possédait 900 collèges fréquentés par plus de 80 000 élèves, dont 40 000 avaient des bourses entières ou partielles... A elle seule, la congrégation de l'Oratoire comptait, au XVIII^e^ siècle, 90 collèges et 600 prêtres, pour la plupart professeurs. Au moment de leur suppression, en 1762, les jésuites avaient 120 collèges et, depuis deux siècles, ils avaient rendu les plus grands services, en France comme dans le monde entier, à la cause de l'instruction... Le clergé séculier dirigeait, lui aussi, un grand nombre de collèges et il se chargea, après 1762, de la plupart de ceux que la suppression des jésuites avaient privés de leurs maîtres. » On doit porter à 400 environ le nombre des écoles secondaires que les prêtres séculiers tenaient avant la Révolution. « Au XVIII^e^ siècle, les évêques montrèrent une prédilection toute particulière pour l'enseignement, en construisant fondant et dotant un certain nombre de collèges : » à Marseille, à Saint-Pol de Léon, et ailleurs.

L'instruction des humbles ne préoccupait pas moins les évêques et le clergé séculier ou régulier. M. Guiraud a consacré tout un long chapitre de soixante-dix

pages, *ibid.*, p. 365-437, à l'établir de la façon la plus péremptoire. Il parcourt une à une les provinces de l'ancienne France, et il conclut :

La multitude de documents que nous avons relevée, nous permet de faire les réponses suivantes aux assertions partiales des manuels condamnés [dans la lettre collective de l'épiscopat français, en date du 14 septembre 1909] :

1° L'instruction populaire était beaucoup plus répandue qu'ils ne le disent dans les différentes provinces de France.

2° Le nombre des illettrés était beaucoup moins grand qu'ils ne le prétendent et, dans certaines provinces, telles que la Normandie, il ne différait pas sensiblement de celui d'aujourd'hui.

3° Il fallait attendre le milieu du XIXe siècle pour que l'instruction populaire, en France, revînt au degré de prospérité qu'elle avait à la fin de l'Ancien Régime.

4° Le corps enseignant ne se composait pas seulement de ces maîtres dont les manuels nous décrivent, en l'exagérant, la misère et la science rudimentaire. Il se composait surtout de Frères et de Sœurs, de nombreux Ordres enseignants auxquels leur caractère religieux garantissait le respect des populations et la confiance des enfants. Des études précises que nous ferons un jour, nous montreront d'ailleurs que la condition des maîtres laïques n'était pas aussi misérable et leur formation aussi rudimentaire que le prétendent certains de leurs continuateurs modernes.

5° Les écoles n'étaient pas certainement des « palais scolaires » du genre de ceux qui ont été construits de nos jours. Elles avaient été élevées grâce à des générosités privées qui mesuraient leur effort au but poursuivi, et non grâce à un budget national que l'on ne se fait aucun scrupule de gaspiller. Peut-être même aurait-on souhaité plus de confort dans les écoles d'autrefois. Il est probable aussi que leur misère comme celle de leurs maîtres a été singulièrement grossie : c'est ce que nous demanderons à des recherches ultérieures.

6° En tout cas et quelque jugement définitif que l'on puisse porter sur l'état de l'instruction populaire en 1789, il est certain que l'Ancien Régime s'est fortement préoccupé de le développer; que ce souci a inspiré un grand nombre d'ordonnances royales, de lettres pastorales d'évêques et de règlements municipaux, et qu'elle a fait de grands progrès, au cours du XVIIe et du XVIIIe siècle.

7° En un temps où l'instruction populaire n'était pas un service d'État, l'Église en a assumé presque entièrement la charge, avec les encouragements du gouvernement royal et des pouvoirs publics. Pour l'assurer, elle a largement ouvert les ressources de son budget, créé de nombreuses congrégations enseignantes, multiplié les inspections.

8° Les « philosophes » au contraire [Voltaire, La Chalotais, p. 434, 435; cf. p. 393] ont vu avec méfiance l'instruction populaire; leur égoïsme nobiliaire ou bourgeois avait les sentiments que les manuels d'aujourd'hui prêtent au gouvernement royal d'alors. Dans l'instruction ils voyaient, pour le monde du travail, une cause de déclassement; pour maintenir le peuple dans leur dépendance politique et sociale, ils en combattaient le développement et reprochaient à l'Église tout ce qu'elle faisait pour elle. Les « lumières » n'étaient que pour eux et pour leurs amis; elles étaient un privilège qu'ils refusaient à la masse. L'Église au contraire les répandait sur toutes les classes de la société, les dispensant au peuple dans ses petites écoles et ses écoles de charité, comme aux bourgeois et aux nobles dans ses collèges et ses universités.

Assurément, il restait à faire : est-ce que de nos jours on a atteint la perfection? Mais il serait souverainement injuste de nous accuser de n'avoir *rien* fait, parce que nous n'avions pas *tout* fait.

C'est principalement du côté des femmes qu'il y eut, le plus longtemps, des lacunes à combler, et cela surtout, semble-t-il, faute de maîtresses à qui confier les petites écoles. Mais, au XVIIe siècle, de nombreuses congrégations enseignantes de femmes se fondèrent, et les écoles de filles se développèrent notablement. Si bien, par exemple, que, à elles deux, les congrégations des Ursulines et des Sœurs de saint Vincent de Paul possédaient, en 1789, plus de 800 maisons. D'autres congrégations en comptaient aussi par centaines. L'Église n'avait jamais systématiquement refusé l'instruction aux fillettes même de nos campagnes; ses congrégations réussirent à la leur donner en quantité suffisante et à façonner des épouses, des mères croyantes, vertueuses, sensées et qui savaient se tirer d'affaire. N'était-ce pas l'essentiel?

II. La liberté d'enseignement après 1789. — « Il n'était pas venu à l'esprit d'un Louis XIV de faire de l'enseignement une chose d'État, a écrit Émile Faguet, *Le libéralisme*, Paris, 1902, p. 128-129. L'État croyait sans doute qu'il avait assez de choses d'État sur les bras. L'enseignement sous l'Ancien Régime était donné soit par des corporations, [universités], jésuites, oratoriens, etc., soit par des maîtres libres et isolés. La liberté d'enseignement n'était limitée que par les limites imposées à la liberté religieuse. Ainsi un pasteur protestant n'avait pas la liberté d'enseigner parce qu'il n'avait pas la liberté de prêcher, parce qu'il n'avait pas la liberté d'être... Mais, en soi, la liberté d'enseignement sous l'Ancien Régime était pleinement reconnue; l'enseignement n'était pas une chose d'État; et de fait l'enseignement était donné de la façon la plus libre, la plus variée, la plus autonome, presque de la façon la plus individuelle qu'il soit possible. »

1° *Le monopole universitaire.* — La conception de l'État enseignant nous est venue, en France, de la Révolution et du propos bien arrêté d'enlever à l'Église, autant qu'il sera possible, la direction suprême des esprits. Sans doute, certains principes révolutionnaires sur la liberté des « opinions, même religieuses, » pouvaient apparaître comme favorables au droit d'enseigner, et la Convention ou même le Consulat l'inscrivirent dans la Constitution ou les lois. Mais, d'autre part, l'établissement parallèle d'un enseignement d'État, la destruction des corporations, laïques ou religieuses, et la persécution qui sévissait contre l'Église, devaient entraver et entravèrent, annihilèrent presque, l'exercice de la liberté d'enseignement.

Napoléon va la supprimer tout à fait. « Napoléon, a dit Jules Simon, *La liberté civile*, p. 385, fit deux choses : l'une admirable, des écoles; l'autre excessive, le monopole. » En s'efforçant d'offrir à tous les moyens de s'instruire que la Révolution avait détruits, le premier consul réalisait le vœu national; en créant le monopole, l'empereur écoutait avant tout son ambition et sacrifiait à une conception outrée et fausse de l'ordre qu'il entendait réaliser en toutes choses. A tous les enfants on apprendra à admirer Napoléon, et tous seront coulés dans le même moule, les enfants des nations conquises aussi bien que ceux de France. L'université achèvera l'œuvre des armées napoléoniennes et du Code civil. Quelle merveilleuse unité des âmes cela produira! La force de l'empire napoléonien en sera décuplée. Au surplus, pensait-on, les évêques ne seront pas fâchés de voir enlever la liberté d'enseignement à certaines gens dont ils ont à se plaindre. Le 10 mai 1806, la loi qui créait le monopole était donc votée sans qu'une voix se fût élevée en faveur de la liberté. Sous le nom d'Université impériale, un corps chargé exclusivement de l'enseignement et de l'éducation publique dans tout l'empire devait être formé. Le 17 mars 1808, le décret portant organisation de l'Université était promulgué. L'Université fait profession de foi catholique, et n'est pas fermée aux prêtres ni même à certaines congrégations. Mais, pour ouvrir une école, il faut, outre l'autorisation du grand maître, être membre de l'Université et gradué par l'une de ses Facultés; cette autorisation doit être renouvelée tous les dix ans, et elle peut être toujours retirée. Chaque école particulière verse à l'Université le vingtième de la rétribution des élèves. Par le décret du 17 septembre suivant, de nouvelles charges fiscales sont imposées aux écoles particulières. « L'Université, écrivait Napoléon à Fontanes, doit tendre à ce qu'il y ait le moins

d'entreprises particulières possible. » Ambroise Rendu, *Essai sur l'instruction publique*, t. I, p. 221.

Le décret du 17 mars 1808 avait laissé, par exception, les séminaires sous la dépendance des évêques. Le Concordat et les Articles organiques, en effet, s'en étaient déjà occupés. Malheureusement, le décret du 9 avril 1909 vient déclarer qu'en parlant des séminaires en général on entendait seulement les grands séminaires, et que les petits rentraient dans le droit commun. D'autre part, les mesures ultérieures, en 1811 et en 1813, aggravèrent de plus en plus la situation des écoles particulières. Le monopole universitaire était, on peut dire, absolu. Il faudra plus de soixante ans de luttes pour l'abolir ou pour le réduire.

2° *Les victoires de la liberté.* — Nous nous en tiendrons aux grands faits et aux lois capitales.

a) *Loi de 1833.* — En dépit des ordonnances de 1828 relatives aux petits séminaires et aux jésuites qui en dirigeaient quelques-uns ou y enseignaient, le monopole s'était quelque peu atténué sous la Restauration. Mais Lamennais, les vrais libéraux, catholiques ou non, réclamaient beaucoup plus. La nouvelle Charte, à laquelle Louis-Philippe jura fidélité, promettait donc, dans le plus bref délai possible, une « loi sur l'instruction publique et la liberté d'enseignement ». Le journal *l'Avenir*, la campagne menée par l'Agence pour la défense de la liberté religieuse, le Procès de l'École libre (Lacordaire, Montalembert, de Coux) ne permirent pas au roi, tout hostile qu'il fût à la liberté d'enseignement, de laisser sa promesse dans l'oubli. Guizot, qui était, ici, suffisamment libéral, faisait voter, le 28 juin 1833, la loi sur l'instruction primaire qui porte son nom et qui supprimait le monopole pour le premier degré de l'enseignement. On y distinguait les écoles publiques, « celles qu'entretiennent, en tout ou en partie, les communes, les départements ou l'État » — mais il n'y avait pas d'écoles publiques de filles — d'avec les écoles privées laissées à l'initiative des particuliers. Les instituteurs publics étaient présentés par le conseil municipal sur l'avis du comité communal, nommés par le comité d'arrondissement, institués par le ministre. Certaines garanties de moralité et de capacité étaient exigées de l'instituteur libre : ainsi, pour créer une école primaire élémentaire, on devait avoir le brevet élémentaire; et le brevet supérieur, pour une école primaire supérieure; seules, les institutrices congréganistes pouvaient, au lieu du brevet, présenter la lettre d'obédience de leurs supérieurs. De plus, l'État exerce sa surveillance sur toutes les écoles primaires par les comités locaux et les comités d'arrondissement, dans lesquels quelques notables du lieu et les curés ou pasteurs, par exemple, ont leur place à côté des maires. Mais la loi était foncièrement libérale, et la religion était mise, maintenue à la base de l'enseignement primaire. Ajoutons que les Frères des écoles chrétiennes bénéficiaient, au même titre que les instituteurs laïques, de l'exemption du service militaire.

b) *Loi de 1850.* — Guizot assurait l'instruction populaire, et la partageait entre l'État et l'Église. Mais s'il entendait, par l'Église, arrêter le peuple sur la pente révolutionnaire, il voulait aussi, en réservant à l'Université les classes moyennes et l'enseignement secondaire, garantir la suprématie de l'État et du *libéralisme* qu'il représentait.

Seulement le parti catholique obtiendra que le « concordat scolaire » qu'il a conquis pour les écoles primaires soit étendu aux écoles secondaires.

Les projets Guizot, Cousin, Villemain, Salvandy, ne réussirent pas à donner satisfaction aux évêques, au parti catholique. Pétitions, articles de journaux, écrits de tout genre, conférences, mandements épiscopaux, tout est mis en jeu : les universitaires ont beau crier au jésuite, on ne cesse pas d'attaquer le monopole par tous les moyens honnêtes dont on dispose.

En 1848, le préambule des Droits et des devoirs des Français ne parlait que de l'obligation du gouvernement « de mettre à la portée de chacun l'instruction indispensable à tous les hommes »; mais l'article 9 de la Constitution disait : « L'enseignement est libre. »

La loi du 18 mars 1850, la loi Falloux, est votée grâce à l'alliance des catholiques conciliants, dirigés par Montalembert et Dupanloup, et des libéraux conservateurs, comme Thiers, effrayés par le développement du socialisme. « Ce que Guizot avait commencé, a écrit un ennemi de cette loi, Thiers l'achèvera. » Les questions des petits séminaires et des congrégations religieuses non autorisées qui avaient amené l'échec de tous les projets sous la Monarchie de Juillet, étaient tranchées presque au mieux des intérêts catholiques. Ce n'était pas la liberté complète, c'était une transaction; mais l'histoire a prouvé qu'on pouvait en tirer un excellent parti, et l'on a pu dire qu'elle fut « la loi la plus favorable à l'Église que les catholiques aient connue dans ce siècle ». Anatole Leroy-Beaulieu, *Les catholiques libéraux depuis 1830*, p. 149.

Le brevet de capacité exigé de l'instituteur primaire libre peut être suppléé par le certificat de stage, par le diplôme de bachelier, ou tout autre titre jugé équivalent par le conseil académique; les adjoints sont dispensés du brevet de capacité. Les religieuses appartenant à des congrégations vouées à l'enseignement et reconnues par l'État sont également dispensées du brevet par la lettre d'obédience; les ministres des cultes reconnus par l'État n'ont besoin de présenter aucun diplôme. La commission chargée de délivrer les brevets de capacité est nommée par le conseil académique; un inspecteur d'arrondissement et un ministre du culte auquel appartient le candidat, en font nécessairement partie.

Pour fonder un établissement libre d'instruction secondaire, la loi exige un stage de cinq ans, dont on peut être dispensé, et le diplôme de bachelier ès lettres, ou un brevet de capacité. L'autorisation préalable et le « certificat d'études » sont supprimés. L'État, les départements, les communes peuvent, dans certains cas, allouer aux instituteurs secondaires libres une subvention inférieure au dixième des dépenses annuelles de l'établissement, pourvu que le directeur ou deux professeurs soient licenciés, ou, s'il s'agit d'un établissement qui ne comprend que des classes de grammaire, que trois professeurs et le directeur soient bacheliers. Les membres des associations religieuses non reconnues jouissent de la faculté d'enseigner, « parce que, selon l'expression de la commission nommée par l'Assemblée législative, cette faculté est un droit civil et qu'ils possèdent tous les droits de ce genre. » Les petits séminaires, étant des établissements spéciaux, sont soumis à l'évêque diocésain qui en nomme, comme il le veut, les directeurs et professeurs; ils sont obligés de subir la surveillance de l'État, mais pour l'exercice de cette surveillance le gouvernement doit se concerter avec les évêques. Il ne pourra, toutefois, en être établi de nouveaux sans l'autorisation du gouvernement. « Les ministres des différents cultes reconnus peuvent donner l'instruction secondaire à quatre jeunes gens au plus, destinés aux écoles ecclésiastiques, sans être soumis aux prescriptions de la loi de 1850, à la condition d'en faire la déclaration à l'inspecteur d'Académie. Le conseil départemental veille à ce que ce nombre ne soit pas dépassé. » Art. 66.

Tous les établissements libres sont ouverts à l'inspection facultative de l'État en ce qui concerne l'hygiène, la moralité, le respect de la Constitution et des lois; et l'État se réserve la collation des grades.

Le Conseil supérieur de l'Instruction publique com-

prend une section permanente dont tous les membres, pris dans l'Université, sont nommés à vie par le président de la République; et une section non permanente élue ou nommée pour six ans, et co posée de quatre évêques désignés par leurs collègues, d'un ministre du culte évangélique, de trois magistrats de la Cour de cassation, de trois membres de l'Institut, désignés par leurs coreligionnaires ou leurs collègues, de trois conseillers d'État et de trois membres de l'enseignement libre choisis par le ministre. Un tiers des inspecteurs généraux doit être pris parmi les membres appartenant ou ayant appartenu à l'enseignement libre. Les évêques avaient également accès dans les conseils académiques.

« La loi de 1850, observe quelque part Mgr d'Hulst, avait un double caractère : en déclarant l'enseignement libre, elle était une institution temporelle de droit commun; en rendant obligatoire l'instruction religieuse dans toutes les écoles publiques ou privées, elle était une loi de patronage chrétien. » *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1895, p. 369.

c) *Loi de 1875.* — En 1852 et 1854, cette composition du Conseil supérieur de l'Instruction publique avait été gravement modifiée aux dépens de la liberté. Mais, par la loi du 19 mars 1873, l'Assemblée nationale, qui maintient la suppression de la section permanente du Conseil supérieur, rétablit sa section non-permanente sur les bases de la loi de 1850, en ayant soin, par les éléments nouveaux qu'elle y introduit, d'en faire comme la réunion de toutes les forces vives de la Nation. Le Conseil supérieur ainsi réorganisé ne pouvait prononcer définitivement l'interdiction de l'enseignement qu'aux deux tiers des suffrages. De cette sorte, le Conseil issu de l'élection redevenait indépendant, et l'enseignement libre recouvrait des garanties dont il n'avait profité que deux ans à peine.

La même Assemblée, par la loi du 12 juillet 1875, proclamait la liberté de l'enseignement supérieur. « Avant de se dissoudre, a écrit Mgr Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. III, p. 344, l'Assemblée nationale faisait ce legs à la France; c'est sa plus grande loi, son plus grand titre à la reconnaissance de l'avenir. »

Tout citoyen de 25 ans et toute association formée dans ce dessein peuvent, après déclaration et à certaines conditions, fonder des cours où des établissements d'enseignement supérieur, des Facultés libres, des Universités libres, qui seront toujours ouverts aux délégués du ministre de l'Instruction publique. Ces établissements ou ces associations peuvent, sur leur demande et par une loi, être déclarés établissements d'utilité publique. Un jury spécial, jury mixte, — qui est composé de professeurs ou agrégés des facultés de l'État et de professeurs-docteurs d'un établissement libre réunissant trois facultés, pris en nombre égal dans les facultés de l'État et dans la faculté libre à laquelle appartiennent les candidats à examiner, et nommés pour chaque session par le ministre, — peut conférer les grades aux élèves des facultés libres qui se présentent devant lui. L'État conservait le droit de conférer les grades aux élèves de ses facultés et à ceux des facultés libres qui n'opteraient pas pour le jury mixte. Il conférait à tous et obligatoirement les diplômes du baccalauréat ès lettres et du baccalauréat ès sciences.

Pie IX envoya un bref de félicitations à Mgr Dupanloup : l'évêque d'Orléans l'avait bien mérité. D'autres, naturellement, apprécièrent d'une façon toute différente la loi de 1875 : pour eux, « ce fut le troisième partage de la Pologne », après ceux de 1833 et de 1850, le partage entre l'Église et l'État d'un bien qui ne leur appartenait pas!

3° *Pour l'école laïque et contre l'enseignement libre.* — Nous avions enfin et peu à peu conquis une liberté d'enseignement presque complète. Malheureusement, depuis 1875, la troisième République s'obstine à nous la reprendre lambeau par lambeau.

a) Des universités catholiques (Voir ce mot) avaient été fondées, et les jurys mixtes fonctionnèrent.

Mais bientôt les républicains devinrent maîtres absolus du pouvoir. On put, dès lors, — je me sers des expressions consacrées — commencer l'œuvre de reconstruction de la société laïque et restituer à l'État tous ses droits, reprendre et achever l'édifice de l'instruction nationale.

Le 27 février 1880 est votée la loi sur l'organisation et la compétence du Conseil supérieur de l'Instruction publique et des conseils académiques. Les ministres des cultes et ceux qui représentaient les intérêts socianx en sont exclus. L'enseignement libre n'est représenté au Conseil supérieur que par quatre membres sur cinquante-huit, et dans les conseils académiques, quand ils sont appelés à juger les affaires ou le personnel de cet enseignement, que par deux membres seulement. Les conseils généraux et municipaux ne sont guère mieux partagés : quatre membres dans les conseils académiques. De plus, ces représentants de l'enseignement libre et des conseils généraux ou municipaux sont choisis par la ministre. Dans ces conditions le gouvernement, de toute évidence, n'a rien à redouter de l'ingérence cléricale.

Remanié par le Sénat, un autre projet de Jules Ferry devient la loi du 18 mars 1880. Le jury mixte est supprimé, et la collation exclusive des grades, rendue à l'État, le nom d'Université est réservé à l'enseignement public; de plus grandes facilités sont accordées pour l'ouverture des cours isolés.

L'article 7 ayant été rejeté par le Sénat, le gouvernement, fort de l'adhésion de la Chambre des députés, porte les décrets du 29 mars 1880 et, le 30 juin, fait procéder à leur exécution par les préfets et les commissaires de police. De cette manière, on l'espère, seront entravés les succès, dans l'enseignement secondaire, des congréganistes et, avant tout, des jésuites.

Il n'y a plus qu'à persévérer dans la voie où l'on est si résolument engagé. Francs-maçons, israélites et protestants « libéraux », libres penseurs n'y manqueront pas, au Parlement ou dans l'administration.

Le 21 décembre 1880 était votée la loi Camille Sée qui créait en France l'enseignement secondaire public des filles. Celles-ci sauraient désormais raisonner, penser librement, elles échapperaient à la direction du clergé, et la France ne serait plus partagée en deux : « la France des hommes et la France des femmes », comme disait Camille Sée dans son rapport. La neutralité religieuse y serait garantie, et pour les lycéennes comme pour les lycéens (décret du 25 décembre 1881) le vœu des pères de famille, relativement à l'instruction religieuse, devrait être consulté et suivi (en dehors des heures de classe, bien entendu).

b) Jusqu'ici la République française s'est principalement occupée de l'enseignement supérieur et de l'enseignement secondaire; l'attention sera dorénavant, pendant une quinzaine d'années, tournée presque exclusivement du côté de l'enseignement primaire.

La loi du 16 juin 1881 abolit toutes les équivalences admises par la loi de 1850. « Nul, dit l'article premier, ne peut exercer les fonctions d'instituteur ou d'institutrice titulaire, d'instituteur adjoint chargé d'une classe, dans un école publique ou libre, sans être pourvu du brevet de capacité pour l'enseignement primaire. » Des lois ou décrets subséquents qui ont complété et modifié la loi de 1881, ont réglé pour chaque catégorie d'écoles le genre de brevet ou de certificat d'aptitude à exiger du personnel enseignant.

Le même jour, le 16 juin 1881, une autre loi pro-

clame la gratuité absolue de l'enseignement primaire public. La loi du 15 mars 1850 n'assurait la gratuité qu'aux enfants dont les familles étaient hors d'état de payer la rétribution scolaire.

Après la gratuité, l'obligation et la laïcité : loi du 28 mars 1882. Plusieurs fois avant 1882, l'obligation de l'enseignement primaire avait été discutée dans les Chambres; mais, par respect pour la liberté religieuse, elle avait toujours été repoussée. « Le parti au pouvoir, sous la troisième République, écrit M. Octave Larcher, *Bulletin de la Société générale d'éducation*, 1897, p. 546, n'eut pas ces scrupules... Tous les enfants furent obligés d'aller s'instruire dans les écoles publiques et d'y recevoir l'enseignement qu'il plairait à l'État de leur donner. On laissa pour toute ressource à ceux qui ne voudraient pas de l'enseignement officiel, la faculté de se donner, s'ils étaient riches, des maîtres particuliers, ou de fonder à grands frais, là où ces fondations seraient exceptionnellement possibles, des écoles libres. L'enseignement religieux cessa d'être compris dans le programme des matières d'études, les ministres des cultes reconnus par l'État n'eurent plus le droit d'inspection, ni droit de surveillance et de direction, dans les écoles primaires publiques ou privées, ainsi que dans les salles d'asiles. »

Tout cela, assurait-on, était conforme aux exigences démocratiques, aux droits de l'État moderne qui ignore les religions et s'affranchit de la tyrannique tutelle des clergés, au principe d'après lequel, dans l'inspection et la direction de l'enseignement, l'influence pédagogique doit l'emporter sur toute autre. Au reste, disait-on, la liberté des pères de famille et la liberté de conscience de chacun étaient pleinement respectées, puisque la liberté d'enseignement subsistait et que, d'après l'article 2 de la loi du 28 mars 1882, les écoles primaires publiques vaqueraient un jour par semaine, en outre du dimanche, « afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants, l'instruction religieuse, en dehors des édifices scolaires. »

Enfin est votée la loi sur l'organisation de l'enseignement primaire du 30 octobre 1886. 1° « Dans les écoles publiques de tout ordre, l'enseignement est exclusivement confié à un personnel laïque. Aucune nomination nouvelle soit d'instituteur soit d'institutrice congréganiste ne sera faite dans les départements où fonctionnera depuis quatre ans une école normale soit d'instituteurs, soit d'institutrices. Pour les écoles de garçons, la substitution du personnel laïque au personnel congréganiste devra être complète dans un laps de cinq ans après la promulgation de la présente loi » (art. 17, 18). 2° Au conseil départemental de déterminer le nombre et la nature des écoles primaires de tout degré qu'il y a lieu d'établir ou de maintenir dans chaque commune, ainsi que le nombre de maîtres qui y sont attachés. Les instituteurs sont nommés par le préfet sur une liste d'admissibilité dressée par le conseil départemental. L'enseignement primaire est bien, ainsi, uniquement un enseignement d'État. 3° Les écoles *libres* s'appelleront écoles *privées*, et désormais leurs instituteurs ne jouiront plus du bénéfice de la dispense du service militaire que leur accordait, ou maintenait, à eux comme aux membres de l'instruction publique, la loi du 27 juillet 1872. 4° L'évêque ou son délégué, le président de la cour ou du tribunal sont exclus des conseils départementaux auxquels, pourtant, on conserve la juridiction sur l'enseignement privé. Sur un conseil composé de seize membres on trouve six personnes seulement qui ne soient pas des membres de l'Université ou des fonctionnaires de l'État : quatre conseillers généraux élus par leurs collègues et, pour les affaires contentieuses et disciplinaires qui intéressent l'enseignement privé, deux instituteurs privés élus également par leurs collègues. Les commissions scolaires sont, de même, fermées aux ministres des cultes dans le ressort où ils exercent leurs fonctions, et leurs jugements sont soumis désormais à l'appel devant le conseil départemental.

c) Il semblait, si l'on se place au point de vue de Jules Ferry et de ses partisans, qu'il n'était plus possible de rien ajouter d'essentiel à l'organisation de l'enseignement primaire : il est chose d'État, il est obligatoire pour tous, il est gratuit et laïque dans les écoles publiques, il est libre mais soumis à l'inspection de l'État dans les écoles privées, et les conseils préposés à l'inspection et à la direction de l'instruction sont avant tout pédagogiques, composés d'hommes spécialement compétents en matière d'enseignement.

On trouva mieux encore, cependant.

Malgré les difficultés de toutes sortes, administratives, pécuniaires et autres, nos écoles libres s'obstinaient à vivre et à prospérer. Les écoles libres primaires comptaient presque un quart de la population scolaire, et nos institutions secondaires, pour garçons et pour filles, étaient particulièrement florissantes.

Comment, à défaut du monopole brutal qu'on n'osait pas encore rétablir, les atteindre dans leur puissante vitalité ? Parce qu'un grand nombre d'entre elles étaient tenues par des congréganistes, on vota la suppression des congrégations enseignantes. Les noms de Waldeck-Rousseau, d'Émile Combes rappellent ce nouveau crime contre la justice et la liberté, comme ceux de Jules Ferry, de Paul Bert, de Goblet, de Camille Sée, de Ferdinand Buisson, de Steeg, etc., évoquent le souvenir des premières lois liberticides dans ce domaine de l'enseignement.

On procéda par deux étapes.

La loi du 1er juillet 1901, complétée par la loi du 4 décembre 1902, décréta que l'enseignement, de quelque ordre qu'il soit, ne peut être donné, même à titre privé, ni par un membre d'une congrégation non autorisée, ni, même par un membre d'une congrégation autorisée, dans un établissement non autorisé de cette congrégation. Et l'on s'arrangea pour que les autorisations demandées fussent refusées en bloc.

Puis, la loi du 7 juillet 1904 vint interdire aux congrégations, quelles qu'elles fussent, même autorisées à cet effet, « l'enseignement de tout ordre et de toute nature », même dans les écoles privées, même par leçons particulières.

Et les écoles libres, odieusement privées de leurs maîtres et maîtresses, se sont réorganisées. Par les lois de Séparation on a appauvri le clergé et imposé aux fidèles de nouvelles charges; la cherté de toutes choses, d'autre part, nous oblige d'augmenter les traitements de notre personnel enseignant laïque et accroît considérablement les frais d'entretien, de chauffage, etc., des locaux scolaires. Nos écoles, pour la plupart, restent ouvertes néanmoins. Que va-t-on imaginer de nouveau pour leur nuire davantage encore et les anéantir? Nos adversaires font grand bruit avec ce qu'on appelle « l'école unique ». C'est que, sous de belles apparences, sous prétexte d'ouvrir l'enseignement secondaire à tous ceux et à ceux-là seuls qui en sont dignes, on prépare un nouvel attentat contre les droits des parents et contre la vie de nos collèges ou de nos pensionnats et cours chrétiens.

Il faut *tenir*, et nous tiendrons. Si nos écoles sont tant détestées de tous les hypocrites sectaires, c'est qu'elles produisent d'excellents résultats : nous devons donc les entretenir généreusement et leur garder le bon renom qu'elles se sont acquis. Un temps viendra — plus proche peut-être que nous n'osons l'espérer — où, comme à d'autres époques, le péril de l'école sans Dieu, et donc, sans morale ferme, éclatant à tous les yeux, on sera bien aise de venir à nous. Ce jour-là, la

R. P. S., la répartition proportionnelle scolaire (voir ce mot), qui n'est pas la solution idéale mais que nous avons raison de revendiquer présentement, nous sera accordée sans peine.

Une page glorieuse de la liberté d'enseignement en France s'ajoutera alors à son histoire si tourmentée.

On trouvera, dans l'ouvrage de Jean Guiraud et l'article du *Dictionnaire apologétique* cités au cours de notre étude, une documentation abondante et sûre.

J. Bricout.

3. ENSEIGNEMENT (Législation française). — I. Enseignement primaire. II. Enseignement secondaire. III. Enseignement supérieur.

1. ENSEIGNEMENT PRIMAIRE. — I. Diverses espèces d'écoles libres. — L'instruction primaire est obligatoire pour les enfants des deux sexes âgés de six à treize ans révolus (L. du 28 mars 1882, art. 4). Elle peut être donnée soit dans des établissements d'instruction primaire ou secondaire, soit dans des écoles publiques ou libres, soit dans la famille, par le père lui-même ou par tout autre personne qu'il choisit. Après 12 ans, le certificat d'études dispense du temps de scolarité qui reste à passer.

L'enseignement primaire libre est surtout donné dans des écoles maternelles, dans des écoles primaires élémentaires et dans des écoles primaires supérieures, auxquelles on peut assimiler les cours complémentaires.

1° Les écoles maternelles, nommées autrefois *salles d'asile*, sont des établissements de première éducation où les enfants des deux sexes reçoivent en commun les soins que réclame leur développement physique, intellectuel et moral. Dans les écoles maternelles, auxquelles le décret du 15 juillet 1921 assimile, à cet égard, les classes enfantines, les enfants peuvent être admis dès l'âge de deux ans révolus et restent jusqu'à l'âge de six ans. Les enfants ne passent de l'école maternelle ou de la classe enfantine à l'école primaire qu'à la rentrée d'octobre ou à la rentrée de Pâques, suivant les modalités établies par le règlement départemental.

2° Les écoles primaires élémentaires de filles, de garçons ou mixtes sont des établissements qui continuent, à partir de 6 ans, l'éducation ébauchée à l'école maternelle ou à la classe enfantine annexée à une école primaire. Les écoles élémentaires peuvent recevoir des enfants dès l'âge de cinq ans, lorsque le conseil départemental en a décidé ainsi, à la condition qu'il n'existe pas, dans la commune ou à proximité, une école maternelle publique ou une classe enfantine publique. Aucun règlement ne fixe l'âge au delà duquel les élèves ne peuvent être retenus dans les écoles primaires privées.

Les écoles primaires privées ne peuvent recevoir que des élèves d'un seul sexe, mais ces écoles peuvent recevoir des enfants des deux sexes s'il n'y a pas dans le *lieu*, — la loi ne dit pas dans la *commune*, — une autre école, publique ou privée, spéciale aux filles. Même dans le cas où il y aurait dans la localité une école spéciale aux filles, le conseil départemental pourrait autoriser l'ouverture d'une école mixte (art. 36, loi du 30 octobre 1886).

Les classes enfantines annexées aux écoles primaires sont mixtes par leur nature; elles peuvent être annexées même à une école primaire de garçons et être dirigées par des instituteurs, mais elles ne peuvent alors recevoir que des garçons (Arrêt de la Cour de cassation, 2 décembre 1911).

3° Les écoles primaires supérieures sont destinées à compléter les connaissances acquises dans les écoles élémentaires; les enfants y sont d'ordinaire reçus, sans limite d'âge, après le certificat d'études. Aux écoles élémentaires privées peuvent, d'ailleurs, être annexés des cours complémentaires qui donnent l'enseignement primaire supérieur, mais l'administration n'inquiète pas les écoles libres élémentaires dans lesquelles, en fait, l'enseignement primaire supérieur est donné.

II. Conditions requises pour diriger une école libre et pour y enseigner. — Ces conditions sont relatives à la nationalité, à la capacité, à la moralité, au sexe, à l'âge, à la laïcité.

1° *Nationalité.* — La qualité de français est requise pour être directeur ou adjoint chargé de classe dans une école privée. Un étranger peut néanmoins être admis à exercer ces fonctions : 1. s'il a été admis à jouir de ses droits civils en France; 2. s'il y a été autorisé par le ministre après avis du conseil départemental. Cette autorisation peut toujours être retirée.

2° *Capacité.* — Les directeurs et les adjoints chargés de classe, dans les écoles primaires élémentaires et dans les écoles maternelles, doivent être munis du brevet élémentaire. Pour diriger une école supérieure, ou un cours complémentaire, déclaré comme tel, il faut posséder le brevet supérieur. Les surveillants, les simples auxiliaires, qui sont sous le contrôle constant d'un maître breveté, ne sont assujettis à aucune condition de capacité.

Les étrangers munis seulement de titres étrangers, doivent, avant d'être admis à diriger un établissement français ou à y donner l'enseignement, obtenir la déclaration d'équivalence de ces titres avec les brevets français. V. art. 181 et suiv. du décret du 18 janvier 1887. — Des dispenses peuvent être accordées par le ministre de l'Instruction publique pour les écoles exclusivement destinées à des enfants étrangers résidant en France.

3° *Moralité.* — Sont incapables de tenir une école privée ou d'y être employés : 1° ceux qui ont subi une condamnation judiciaire pour crime ou pour délit contraire à la probité ou aux mœurs; 2° ceux qui ont été privés par jugement de tout ou partie des droits mentionnées en l'art. 42 du code pénal; 3° ceux qui ont été frappés d'interdiction absolue en vertu des art. 32 et 41 de la loi du 30 octobre 1886.

4° *Sexe.* — En principe, l'enseignement doit être donné par des instituteurs dans les écoles de garçons et par des institutrices dans les écoles de filles, les écoles maternelles et les écoles mixtes. Dans les écoles de garçons, des femmes peuvent néanmoins être admises comme adjointes, à la condition d'être ou l'épouse, ou la sœur, ou la parente en ligne directe du directeur de l'école. Elle pourraient même être admises provisoirement, sans remplir ces conditions, mais avec l'autorisation du conseil départemental. Art. 6, loi de 1886.

Le même conseil peut aussi, à titre provisoire et par décision toujours révocable, permettre à un instituteur de diriger une école mixte, à la condition qu'il lui soit adjoint une maîtresse des travaux de couture. L'administration tolère enfin qu'un homme professe un cours dans une institution primaire de jeunes filles.

5° *Age.* — Pour enseigner dans une école primaire quelconque, il faut avoir atteint 18 ans, pour les instituteurs, et 17 ans pour les institutrices. Nul ne peut diriger une école avant l'âge de 21 ans. Nul ne peut diriger une école primaire supérieure ou une école recevant des internes avant l'âge de 25 ans révolus. Loi de 1886, art. 7.

6° *Laïcité.* — Depuis le loi du 7 juillet 1904, l'enseignement de tout ordre et de toute nature est interdit aux congréganistes. Cependant, en vertu d'un sursis accordé par dépêche ministérielle du 2 août 1914, quelques écoles congréganistes restent encore ouvertes. Voir Associations et congrégations, t. I, col. 462.

Les congréganistes peuvent donner, à titre individuel, des leçons particulières, ils peuvent même donner en commun l'éducation ménagère, tenir un ouvroir,

à la condition qu'il ne soit pas une école professionnelle, etc. Mais toute coopération de congréganistes à une œuvre d'éducation ou de charité prête facilement au reproche de création d'établissement congréganiste. Quant aux sécularisés, ils sont dans la même situation légale que les laïques.

III. Ouverture d'une école libre. — Quand une personne veut ouvrir une école libre dans une commune, elle doit d'abord déclarer son intention au maire et lui faire connaître le local, soit par écrit, soit verbalement; dans ce second cas, le maire reçoit la déclaration sur un registre spécial, la fait signer par le déclarant et la signe lui-même. Le maire délivre un récépissé, remet au déclarant, qui peut les établir lui-même, trois copies de la déclaration certifiées conformes, et fait afficher cette dernière pendant un mois à la porte de la mairie.

Le futur instituteur transmet deux des copies au procureur de la République et au préfet qui en délivrent aussitôt récépissé. Il transmet aussi à l'inspecteur d'académie un dossier composé des pièces suivantes : 1° la troisième copie de la déclaration, certifiée conforme par le maire; 2° son acte de naissance légalisé et sur papier timbré; 3° son brevet élémentaire; 4° un extrait de son casier judiciaire; 5° l'indication, sur papier libre, des lieux où il a résidé et des professions qu'il a exercées dans le cours des dix dernières années; 6° le plan du local affecté à l'établissement, avec l'indication exacte des dimensions pour chaque salle affectée à un service scolaire; 7° les pièces établissant que le déclarant est français (énonciations de l'acte de naissance, carte d'électeur, etc.); 8° les récépissés du maire, du préfet et de l'inspecteur d'académie, bien que cette production ne soit pas exigée par la loi ; 9° si l'instituteur fait partie d'une association, la copie des statuts de cette association. L'inspecteur d'académie doit délivrer immédiatement et sans frais un récépissé détaillé de ces pièces.

Mêmes formalités sont requises en cas de changement de local, mais non dans le cas de simples modifications, pour lesquelles il suffit d'aviser l'inspecteur d'académie; elles sont requises aussi lorsqu'il y a changement de titulaire : pendant l'intérim l'inspecteur d'académie peut permettre au directeur nouveau de diriger provisoirement l'école ou tolérer la direction intérimaire d'un adjoint.

Les formalités exigées pour l'ouverture d'une école privée doivent être remplies en cas d'admission d'élèves internes, qu'il s'agisse d'ouvrir une école avec pensionnat ou d'annexer un pensionnat à une école déjà existante. Le plan qu'est tenu de produire le futur directeur du pensionnat doit être certifié conforme par le maire, il doit indiquer avec précision la destination de chacune des pièces du pensionnat et leurs dimensions. S'il n'est pas fait d'opposition, le conseil départemental détermine et fait inscrire sur le plan le nombre des internes qui peuvent être admis et le nombre des surveillants jugé nécessaire, sauf recours possible au conseil supérieur de l'Instruction publique.

L'annexion d'une classe nouvelle, d'une classe enfantine, d'un cours complémentaire, d'un cours d'adultes ne requiert qu'un simple avis à l'inspecteur d'académie, avis accompagné d'un croquis, si quelques modifications au local approuvé doivent résulter de cette annexion.

Si un maire juge que le *local* déclaré n'est pas convenable pour raisons tirées des bonnes mœurs ou de l'hygiène, il peut, dans les 8 jours, faire opposition à l'ouverture de l'école, et il en informe le déclarant dans le cours de ce même délai. De même, l'inspecteur d'académie peut faire opposition dans le délai d'un mois à dater du dépôt du dossier à l'inspection académique, dans l'intérêt des bonnes mœurs et de l'hygiène, que cet intérêt résulte ou non de l'installation du local. Le local n'est-il pas bien aéré, d'un accès facile et sûr, éloigné de tout voisinage bruyant, malsain ou dangereux, le local est-il insalubre, l'installation des cabinets est-elle défectueuse, les classes sont-elles exiguës (moins de 5 mètres cubes par élève), la surveillance des cabinets, même au cours des sorties pendant les classes, est-elle difficile ou impossible, la moralité privée, civique ou professionnelle du déclarant est-elle sujette à caution? Dans tous ces cas et dans les cas semblables, l'inspecteur d'académie peut faire opposition. A remarquer que tout pensionnat doit avoir un réfectoire, une infirmerie isolée, des lavabos, des cabinets facilement accessibles de tous les dortoirs, que ceux-ci doivent être éclairés et surveillés la nuit, donner un cube de 15 mètres d'air par personne et laisser, entre les lits, une distance d'un mètre au moins (arrêts du cons. sup. de mars 1911 et de février 1912), qu'enfin il est de première prudence, pour le directeur, de loger dans l'école (arrêts du cons. sup. du 20 et du 22 juillet 1908). A noter enfin que « lorsqu'il s'agit d'un instituteur public révoqué et voulant établir une institution privée dans la commune où il exerçait, l'opposition peut être faite dans l'intérêt de l'ordre public. » Art. 38, l. de 1886.

L'opposition d'un maire ou d'un inspecteur d'académie est caduque si elle n'a pas été notifiée dans les délais, et l'école peut être ouverte à l'expiration du mois; la notification est faite administrativement et à domicile; elle doit être motivée, à peine de nullité; elle doit être communiquée au préfet, en même temps qu'à l'instituteur.

A peine de nullité, les oppositions doivent être jugées dans le délai d'un mois à partir de la notification à l'instituteur, ce jour compris. Sur le vu de l'opposition qui lui est communiquée, le préfet désigne un rapporteur parmi les membres du conseil départemental; ce rapporteur rédige un rapport écrit, dans lequel il ne peut et doit viser que les motifs portés dans l'acte d'opposition. Huit jours au moins avant la séance où doit être jugée l'opposition, le préfet invite le déclarant à comparaître ou à se faire représenter devant le conseil départemental ; il l'informe, en même temps, que le rapport et les pièces du dossier sont à sa disposition, au secrétariat du conseil, un jour franc avant le jour du jugement (art. 162, décret du 18 janvier 1887).

L'instituteur comparaît et se fait assister ou représenter soit par un avocat, soit par un avoué, soit par une autre personne autorisée par le président du conseil départemental. Pour délibérer validement, les membres du conseil doivent être au moins la moitié plus un; ils prennent connaissance de l'opposition, entendent dans leurs explications l'intéressé, son conseil ou son représentant et reçoivent, s'il y a lieu, les dépositions des témoins. Le conseil délibère hors de la présence du déclarant; il vote par mains levées, ce qui n'est pas pour sauvegarder l'indépendance de ses membres; en cas de partage, la voix du président est prépondérante. Le texte du jugement doit, sous peine de nullité, être motivé, mentionner le nombre, les noms et les qualités des membres présents, y compris les deux membres de l'enseignement libre, qui sont adjoints au conseil départemental pour toutes les affaires contentieuses et disciplinaires intéressant les membres de cet enseignement. Art. 44, loi de 1886; décret du 27 juin 1921.

La décision est notifiée dans les huit jours, par les soins du préfet, au déclarant et à l'auteur de l'opposition; le préfet doit les avertir qu'ils ont le droit de se pourvoir devant le conseil supérieur dans le délai de dix jours, à dater du jour où le jugement du conseil départemental leur a été notifié. L'appel n'est pas suspen-

sif; en aucun cas, l'ouverture définitive de l'école ne peut avoir lieu avant la décision du conseil supérieur.

Le recours du déclarant et celui du maire sont reçus par l'inspecteur d'académie, qui en donne récépissé; le recours de l'inspecteur d'académie est formé par une décision notifiée à la partie intéressée. L'inspecteur transmet aussitôt au préfet la déclaration de l'appel ou la décision que lui-même a prise; le préfet fait parvenir tout le dossier au ministre de l'Instruction publique, qui saisit le conseil supérieur. Art. 165, décret du 18 janvier 1887.

La commission des affaires contentieuses et disciplinaires du conseil supérieur instruit l'affaire par tous moyens convenables et fait un rapport écrit. Rapport et pièces du dossier sont mis à la disposition des parties, de leurs conseils ou des membres du conseil supérieur un jour franc avant celui fixé pour la délibération. Le jour du jugement, la commission donne lecture de son rapport. S'ils le demandent, le déclarant, son conseil ou son représentant sont entendus, puis se retirent; après quoi le conseil supérieur délibère et statue. Si le conseil supérieur lève l'opposition, l'école peut être ouverte immédiatement, sans attendre la notification de l'arrêt.

Bien que la loi du 27 février 1880 soit muette sur le recours au Conseil d'État contre les arrêts du conseil supérieur, le recours pour excès de pouvoir, qui joue ici le rôle du recours en cassation, est ouvert en vertu des textes généraux qui régissent ce recours : les ouvertures sont l'incompétence, le vice de forme et, en bonne logique, la violation de la loi. Sauf dans le cas où l'annulation est prononcée pour incompétence, le conseil supérieur est appelé à statuer une seconde fois, mais ne peut s'écarter de la solution de droit résultant de l'arrêt du Conseil d'État.

IV. Inspection des écoles libres. — Cette inspection est ou peut être exercée : 1° par les inspecteurs généraux de l'instruction publique; 2° par les recteurs et les inspecteurs d'académie; 3° par les inspecteurs de l'enseignement primaire; 4° par les membres du conseil départemental délégués à cet effet, sans que cependant les écoles privées puissent être inspectées par les instituteurs et institutrices publics qui font partie du conseil; 5° par le maire et les délégués cantonaux; 6° dans les écoles maternelles, par les inspectrices générales et départementales des écoles maternelles; 7° du point de vue médical, par les médecins inspecteurs départementaux et communaux; 8° en ce qui concerne l'inspection des locaux de l'internat et le régime intérieur des pensionnats de jeunes filles, par des dames déléguées par le ministre de l'Instruction publique.

Les inspecteurs généraux, d'académie et primaires, les recteurs, les délégués du conseil départemental, les délégués cantonaux et les maires ne peuvent faire porter leur inspection que sur la moralité, l'hygiène, la salubrité et sur l'exécution des obligations légales imposées aux écoles libres et notamment de celles relatives à l'obligation scolaire. L'inspection ne peut porter sur l'enseignement que pour vérifier s'il n'est pas contraire à la morale, à la constitution et aux lois (art. 9, l. de 1886). Les inspecteurs généraux, d'académie, primaires et les recteurs ont le droit de se faire présenter les livres et les cahiers; ils dressent procès-verbal de toute contravention constatée; s'il s'agit de l'emploi d'un livre interdit, ce livre peut être saisi et joint au procès-verbal.

Les inspectrices des écoles maternelles ont, en principe, dans les écoles maternelles libres, les mêmes droits que ceux donnés aux inspecteurs par l'art. 9 de la loi de 1886.

Les dames inspectrices des pensionnats sont nommées par le ministre, sur la proposition de l'inspecteur d'académie et avec l'agrément du préfet; elles sont âgées de 30 ans au moins et visitent les établissements que leur désigne l'inspecteur d'académie.

Les médecins inspecteurs n'ont à s'occuper que de la santé des enfants, de la salubrité des locaux et de l'observation des règles de l'hygiène. Art. 141, décret du 18 janvier 1887. Le maire, sur le rapport du médecin inspecteur, et, s'il faut en croire l'art. 272 de l'arrêté du 18 janvier 1887 modifié par l'arrêté du 18 janvier 1893, le préfet, sur la proposition de l'inspecteur d'académie, et après avis du maire et du comité départemental d'hygiène, peuvent, en cas d'épidémie, prescrire des mesures, telles que la désinfection de l'école ou le licenciement temporaire. Le préfet peut prendre pour toutes les communes du département ou pour plusieurs, les mesures qu'il juge nécessaires. Art. 99, l. du 5 avril 1884; circul. du 13 mars 1893.

En dehors des autorités désignées ci-dessus, nul ne peut inspecter ni surveiller aucun établissement d'instruction primaire. C'est ce que décide expressément l'art 144 du décret du 18 janvier 1887, mais ceci ne vise que les inspections officielles et ce texte ne fait nul obstacle à la visite des écoles libres par le curé ou par des inspecteurs désignés par l'autorité diocésaine.

V. Subventions au profit des écoles primaires libres. — Nous avons exposé la doctrine du Conseil d'État en cette matière à l'article Budget communal : le Conseil d'État admet que les communes ont le droit de voter des secours au profit des élèves indigents des écoles privées, mais ne reconnaît pas aux communes le droit de subventionner ces écoles elles-mêmes.

Ce second point est fort critiquable. En faveur de son opinion, le Conseil d'État invoque la loi du 30 octobre 1886, qui ne prévoit, dit-il, que deux catégories d'écoles, les unes publiques, c'est-à-dire fondées et entretenues par l'État, les départements et les communes, les autres privées, c'est-à-dire fondées et entretenues par des particuliers ou des associations; admettre des écoles subventionnées serait, d'après le Conseil, admettre illégalement une troisième catégorie d'écoles. — Il est facile de répondre qu'une subvention accordée à un établissement libre ne lui fait pas perdre son caractère; ainsi la loi du 15 mars 1850 n'admet, dans son art. 17, que deux espèces d'écoles secondaires, publiques et libres, et cependant l'art. 69 de la même loi autorise expressément les subventions au profit des collèges libres.

Le législateur de 1886 n'avait certainement pas l'intention d'interdire les subventions ou les bourses en faveur des établissements libres; ainsi l'art. 169 du décret du 18 janvier 1887, pris en exécution du la loi de 1886, déclare que « les établissements privés d'enseignement primaire supérieur désignés par le ministre peuvent recevoir des boursiers nationaux aux mêmes conditions que les établissements publics... » Si la thèse du Conseil d'État était juste, comment un simple règlement, toujours subordonné à la loi, aurait-il pu créer, de sa propre autorité, une troisième catégorie d'écoles primaires supérieures, alors que la loi de 1886 n'admet pour elles, comme pour les écoles élémentaires, que des écoles publiques et des écoles privées?

Remarquons, d'ailleurs, que, d'après l'art. 2 de la loi de 1886, les établissements publics sont ceux qui sont *fondés* et *entretenus* par l'État, les départements ou les communes, et les établissements privés ceux qui sont *fondés* et *entretenus* par des particuliers ou des associations, mais *fonder* et *entretenir* n'ont jamais été synonymes de *subventionner*.

Le Conseil d'État invoque aussi les travaux préparatoires de la loi de 1886. — Il faut reconnaître que les Chambres ont rejeté les amendements de MM. Lacombe et Thellier de Poncheville autorisant les communes « à fonder, entretenir ou subventionner une ou

plusieurs écoles privées. » Mais si le Parlement a repoussé ce texte, c'est qu'il n'a pas voulu admettre la fondation et l'entretien d'écoles libres par les communes; la question des subventions resta entière, si bien que M. Lacombe put dire au Sénat : « Au point de vue du droit de subvention, je n'ai pas à insister; il est certain, en effet, que le droit d'accorder des subventions n'a jamais été dénié aux conseils municipaux; ce que je revendique pour les communes, c'est le droit de fonder et d'entretenir des écoles privées. » Pour faire rejeter cette proposition, M. Roger Marvaise, parlant au nom de la commission, fit porter toute la discussion sur la question de fondation et d'entretien. A la Chambre des députés, la discussion de l'amendement de M. Thellier de Poncheville, qui reproduisait celui de M. Lacombe, et la discussion de l'amendement de M. Raoul Duval, qui admettait, dans certains cas, les écoles libres au partage obligatoire des centimes communaux, prirent la même allure que les débats du Sénat; on ne peut donc dire que les travaux préparatoires, qui d'ailleurs, ne lient jamais l'interprète des lois, soient en faveur de la théorie du Conseil d'État.

Sur les précédents contraires à cette théorie, voir mon article du *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1921, p. 198 sq.

VI. Responsabilité pénale du personnel des écoles libres. — 1° Peuvent être poursuivis devant le tribunal correctionnel et condamnés à une amende de 100 à 1 000 francs : 1° celui qui ouvre ou dirige une école sans remplir les conditions prescrites par les art. 4 et 7 de la loi de 1886, c'est-à-dire sans remplir lui-même ou en employant des adjoints qui ne remplissent pas les conditions légales de nationalité, de capacité et d'âge; 2° celui qui ouvre ou dirige une école sans remplir les conditions prescrites par l'art. 8, c'est-à-dire sans l'accomplissement des formalités prescrites pour l'ouverture d'une école ou d'un cours d'adultes ou en contravention des règles posées par l'art. 8 de la loi du 19 mai 1874 et par l'art. 4 de la loi du 28 mars 1882; 3° celui qui ouvre ou dirige une école sans avoir fait les déclarations prescrites par les art. 37 et 38 de la loi de 1886 ou avant l'expiration du délai d'un mois fixé par le dernier paragraphe dudit art. 38; 4° celui qui, dans le cas d'opposition, ouvre son école avant qu'il ait été statué sur l'opposition, ou malgré la décision du conseil départemental qui a accueilli l'opposition, ou avant la décision d'appel; 5° celui qui ouvre ou dirige une école en contravention des dispositions de l'art. 36, c'est-à-dire qui lui donne le titre d'école primaire supérieure sans justifier du diplôme requis, qui reçoit des enfants des deux sexes sans autorisation du conseil départemental dans le cas où elle est requise, ou qui admet, contrairement aux dispositions de la loi, des enfants de moins de six ans. Art. 40, l. de 1886.

Ce n'est pas seulement une amende qui frappe, en ces divers cas, le directeur de l'école; le texte de l'art. 40 ajoute : « L'école sera fermée. » Cette fermeture *doit* être prononcée par le tribunal, sauf dans le cas où le fait punissable n'existerait plus au moment où la décision est rendue. Arrêts de la Cour de Cassation, 30 mars 1901 et 15 juin 1901; article de M. H. Taudière dans le *Bulletin de la Société d'éducation*, 1901, p. 312.

2° Tout instituteur privé peut, sur la plainte de l'inspecteur d'académie, être traduit pour faute grave dans l'exercice de ses fonctions, pour inconduite ou immoralité, devant le conseil départemental et être censuré ou interdit de l'exercice de sa profession, soit dans la commune où il exerce, soit dans le département, selon la gravité de la faute commise. Il peut même être frappé d'interdiction à temps ou d'interdiction absolue sur tout le territoire français, dans la même forme et suivant la même procédure que l'instituteur public. L'instituteur privé *frappé d'interdiction* peut faire appel devant le conseil supérieur; cet appel n'est pas suspensif. Art. 41, loi de 1886.

Que faut-il entendre par les mots *faute grave dans l'exercice de ses fonctions?* — Le conseil supérieur a vu des fautes graves dans les faits suivants : pénitences corporelles excessives, injures adressées aux enfants, remise aux élèves, à l'occasion de la distribution des prix, d'imprimés contenant des attaques violentes contre le gouvernement, contre les maîtres ou élèves d'autres écoles, introduction dans l'école d'un livre interdit par le ministre, distribution de feuilles dans un but de propagande électorale par l'entremise des enfants, injures à l'inspecteur ou aux autorités universitaires, direction non effective résultant de la non-résidence, d'absences fréquentes, de l'abandon de la direction entre les mains d'un tiers, mauvaise volonté évidente dans la tenue des registres (*registre d'appel*, dont un extrait doit être envoyé au maire à la fin de chaque mois, ainsi qu'à l'inspecteur primaire, avec l'indication du nombre et des motifs d'absences pour les élèves; *registre des pensionnaires*, contenant les nom, prénom s,li eu, date de naissance, dates d'entrée et de sortie pour chaque élève pensionnaire; *registre du personnel*, destiné à recevoir les nom, prénoms, nationalité, date et lieu de naissance des maîtres et employés, l'indication des lieux où ils ont résidé et des emplois qu'ils ont occupés, ainsi que la nature et la date des diplômes dont ils sont pourvus). — Ont encore été considérés comme fautes graves, le manque de surveillance sur les maîtres et sur les élèves, le couchage à deux, le fait de dépasser dans un dortoir le nombre des élèves internes autorisé par le conseil départemental, l'âge illégal des élèves, la déloyauté dans un examen, l'absence de répression pour des actes d'immoralité, etc.

Tout instituteur privé peut aussi être traduit devant le conseil départemental pour *inconduite* ou *immoralité*, et il faut bien reconnaître que le sens de ces mots, du second surtout, est très vague, étant donné surtout l'étendue que leur donne un arrêt de la Chambre des requêtes du 7 avril 1851 : « L'homme privé et l'homme public sont indivisibles en matière disciplinaire, puisque les torts de l'un rejaillissent nécessairement sur l'autre; il n'y a, dès lors, aucune distinction à faire à cet égard, tous les faits qui entachent gravement la considération sont punissables. » N'a-t-on pas vu, car tout ici est affaire d'interprétation, une institutrice poursuivie pour immoralité, parce qu'elle fréquentait des religieuses sécularisées?

La loi du 26 mars 1891, permettant d'ordonner qu'il sera sursis à l'exécution d'une peine pendant 5 ans et que la condamnation sera considérée comme non avenue s'il n'intervient durant ce délai aucune nouvelle poursuite justifiée, est applicable en notre matière. Dans certains cas, un instituteur libre peut être relevé des déchéances ou incapacités qui résultent de l'interdiction, après deux ans, s'il s'agit d'une interdiction temporaire, après cinq ans, s'il s'agit d'une interdiction perpétuelle : loi du 17 juillet 1908 et décret du 24 février 1909.

3° Tout directeur d'école privée qui refuse de se soumettre à la surveillance et à l'inspection des autorités scolaires, dans les conditions prévues par la loi du 30 octobre 1886, est traduit devant le tribunal correctionnel et condamné à une amende de 50 à 500 francs. En cas de récidive, l'amende est de 100 à 1 000 francs. L'article 463 du code pénal, relatif aux circonstances atténuantes, peut être appliqué. Si le refus a donné lieu à deux condamnations dans l'année, la fermeture de l'établissement doit être ordonnée par le jugement qui prononce la seconde condamnation.

Dalloz, *Les codes annotés. Code des lois politiques et administratives*, t. II, v° *Enseignement*, Paris, 1891; *Commentaire*

de la loi du 30 octobre 1886, publié par la Société générale d'éducation, 4e édit., Paris, 1901; chanoine G. Pouget, *Guide de l'école libre*, Paris-Reims, s. d.; chanoine Laude, *Manuel pratique des écoles libres*, Paris, 1912. Consulter aussi l'excellent *Bulletin de la Société générale d'éducation et d'enseignement*, Paris.

II. ENSEIGNEMENT SECONDAIRE. — La loi du 15 mars 1850 dispose que l'enseignement secondaire peut être donné de quatre façons différentes : 1° dans des établissements publics, qui sont les lycées et les collèges; 2° dans des écoles secondaires ecclésiastiques ou petits séminaires, que la loi du 9 décembre 1905 a supprimées et qui se sont transformées en établissements secondaires libres; 3° dans des écoles presbytérales, où les ministres des divers cultes reconnus pouvaient donner l'instruction secondaire à quatre jeunes gens se destinant aux écoles ecclésiastiques, écoles presbytérales qui ont disparu, elles aussi, du fait de la loi de séparation; 4° enfin dans des écoles secondaires libres, qui, seules, nous occuperont ici.

I. Conditions d'ouverture des écoles secondaires libres. — Sont assujettis par la loi de 1850 aux formalités que nous allons énumérer, tous établissements ayant pour but de concourir à l'éducation de jeunes gens qui se destinent aux études que la loi qualifie de *secondaires*, mais sans les définir. Ainsi doivent être considérés comme établissements d'enseignement secondaire, ceux qui logent et nourrissent des enfants qui suivent les cours d'une école secondaire publique ou privée, les externats qui surveillent dans leurs études des élèves qui suivent les cours d'un lycée, etc.

Nul ne peut ouvrir un établissement de cette nature, s'il ne réunit certaines conditions de nationalité, d'âge, de capacité, de stage et de moralité.

1° *Nationalité.* — Un établissement d'enseignement secondaire ne peut, en principe, être ouvert que par un français. Cependant des étrangers peuvent être admis à ouvrir, à diriger une école secondaire,à y exercer des fonctions de surveillance ou d'enseignement, dans les conditions prévues par l'art. 78 de la loi du 15 mars 1850 et par le décret du 5 décembre 1850.

2° *Age.* — Pour avoir le droit d'ouvrir une école secondaire, il faut être âgé d'au moins 25 ans.

3° *Capacité.* — Le postulant doit aussi justifier soit du diplôme de bachelier, doit d'un brevet délivré conformément aux articles 62 et 63 de la loi de 1850. Dans certaines conditions des dispenses de grade peuvent être accordées à des étrangers par le ministre de l'Instruction publique.

4° *Stage.* — Le futur directeur doit produire un certificat de stage, constatant qu'il a rempli pendant cinq ans au moins les fonctions de professeur ou de surveillant dans un établissement d'enseignement secondaire, public ou libre. Ce stage doit avoir été accompli en France; il ne compte pas s'il a été effectué, avant la Séparation, dans un petit séminaire (Arrêt du Conseil sup. de l'Instr. publique, 27 décembre 1890). Le ministre peut accorder des dispenses de stage sur la proposition du conseil académique et de l'avis conforme du conseil supérieur. Les certificats de stage sont accordés par le conseil académique du lieu d'ouverture de l'école, sur l'attestation des chefs des établissements où le stage a été accompli; à cet effet les deux membres de l'enseignement libre, adjoints par le ministre au conseil académique, doivent être convoqués. Appel de la décision peut être être formé devant le conseil supérieur. Les certificats de stage doivent énoncer : 1° les nom, prénoms, âge et lieu de naissance du postulant; 2° l'époque où le stage a commencé, la nature des fonctions remplies et la durée du stage, attestées par le chef de l'établissement où le stage a été accompli. Les attestations doivent être écrites sur papier timbré, les signatures doivent être légalisées, toute attestation fausse est passible des peines de l'art. 160 du code pénal. Il peut être suppléé parfois aux attestations de stage par un acte de notoriété.

5° *Moralité.* — Ne peut diriger une école secondaire libre ou y être employé celui qui, ayant appartenu à l'enseignement public, a été révoqué avec interdiction, art. 65, l. de 1850. Sont frappés de la même incapacité ceux qui ont subi une condamnation pour crime ou pour un délit contraire à la probité ou aux mœurs, ceux qui ont été privés par jugement de tout ou partie des droits mentionnés en l'art. 42 du code pénal et ceux qui ont été interdits en vertu des articles 30 et 33 de la loi de 1850.

6° *Laïcité.* — L'enseignement secondaire est interdit à tous les congréganistes, du moins en principe. Voir sur les dispositions de la loi du 7 juillet 1904, le mot Associations et congrégations.

— Au lieu d'user de la loi de 1850, on peut user, pour la fondation d'un établissement d'enseignement secondaire moderne, des dispositions de la loi du 21 juin 1865. D'après l'art. 6 de cette loi, le diplôme de bachelier peut être suppléé par un brevet de capacité spécial, que l'on ne peut acquérir avant l'âge de 18 ans. *La condition de stage prescrite par l'art. 60 de la loi de 1850 n'est pas exigible*, mais pour les autres conditions il faut se référer aux dispositions de la loi de 1850.

Les établissements scolaires de jeunes filles qui veulent donner l'enseignement secondaire peuvent recourir à l'une des deux lois de 1850 et de 1865; il faut noter, de plus, que les dames pourvues du certificat spécial d'aptitude à l'enseignement secondaire des jeunes filles, peuvent user de leur diplôme pour fonder une école secondaire libre, et que la loi n'ayant pas défini, du moins pour l'enseignement libre, les limites de l'enseignement secondaire et celles de l'enseignement primaire, beaucoup d'écoles fondées sous le couvert de la loi du 30 octobre 1886 donnent, en fait, l'instruction secondaire sans être inquiétées.

— Le futur directeur d'un collège secondaire libre doit déposer entre les mains de l'inspecteur d'académie : 1° une déclaration indiquant dans quels locaux le collège doit s'ouvrir, l'objet de l'enseignement, les lieux où le déclarant a résidé et les professions qu'il a exercées pendant les dix dernières années; 2° son diplôme de bachelier ou le brevet spécial institué par les art. 62 et 63 de la loi de 1850; 3° le plan des locaux; 4° l'acte ou l'extrait de naissance du déclarant; 5° un extrait de son casier judiciaire.

Le recteur, le préfet ou le procureur de la République peuvent, pendant le mois qui suit le dépôt de ces pièces, former opposition motivée et notifiée au déclarant, dans l'intérêt des mœurs publiques ou de la santé des élèves. Dans la quinzaine qui suit la notification il est statué par le conseil académique dont font partie, ici comme en toute matière contentieuse, deux membres de l'enseignement libre nommés par le ministre. Trois jours avant la séance, la partie intéressée doit être citée à comparaître, à la diligence du recteur. Le jugement est notifié, dans le délai d'un mois, par le recteur à la partie intéressée et au procureur de la République ou au préfet, s'ils ont formé opposition. Le jugement devient définitif si, dans la quinzaine à dater du jour de la dernière notification, il n'est interjeté appel ni par le recteur ni par le déclarant. S'il n'est intervenu aucune opposition dans le délai d'un mois à dater du dépôt du dossier, le collège peut aussitôt s'ouvrir.

II. Subventions au profit des écoles secondaires libres. — L'article 69 de la loi du 15 mars 1850 permet les subventions en faveur des écoles secondaires libres : « Les établissements libres peuvent obte-

nir des communes, des départements ou de l'État, un local et une subvention, sans que cette subvention puisse excéder le dixième des dépenses annuelles de l'établissement. Les conseils académiques sont appelés à donner leur avis préalable sur l'opportunité de ces subventions. Sur la demande des communes, les bâtiments compris dans l'attribution générale faite à l'Université par le décret du 10 décembre 1808 pourront être affectés à ces établissements par décret du pouvoir exécutif. » De son côté, l'art. 7 de la loi du 21 juin 1865 déclare que « les établissements libres jouiront, pour l'enseignement secondaire spécial, du bénéfice de l'art 69 de la loi du 15 mars 1850. »

Plusieurs fois, et notamment dans deux arrêts du 17 avril 1891 et du 13 mai 1910, le Conseil d'État a fait application de l'art. 69. Le Conseil a même admis qu'une subvention était parfaitement légale quand un établissement privé comprenait des classes primaires faisant corps avec les classes secondaires proprement dites.

En fait, depuis 1850, un certain nombre de départements et de communes, et notamment la Ville de Paris, ont subventionné ou subventionnent encore des collèges libres.

L'article 69 permet les subventions directes aux collèges libres; à plus forte raison, — on pourrait le démontrer par les travaux préparatoires de la loi de 1850, — permet-il des subventions indirectes constituées par des bourses. Mais le gouvernement n'a pas voulu le reconnaître et, plusieurs fois, au cours de ces dernières années, il a fait rejeter les demandes de crédits formulées, soit au Sénat, soit à la Chambre, pour des bourses ou demi-bourses en faveur d'élèves des collèges libres. Voir, notamment au *Journ. Officiel*, le compte rendu des séances de la Chambre du 19 février, du 22 février, du 11 décembre 1921 et le compte rendu de la 2e séance du Sénat du 15 avril 1921.

III. Responsabilité pénale du personnel des collèges libres. — Toute personne qui, sans avoir satisfait aux conditions prescrites par la loi de 1850, ouvre un établissement d'enseignement secondaire, est poursuivie devant le tribunal correctionnel du lieu du délit et passible d'une amende de 100 à 1 000 francs. L'établissement sera fermé. Art. 68, § 1, l. de 1850. En pareil cas le recteur et le procureur de la République se concertent pour prendre les mesures convenables.

En cas de récidive, ou si l'établissement a été ouvert avant qu'il ait été statué sur l'opposition ou contrairement à la décision du conseil académique qui l'aurait accueillie, le délinquant sera condamné à un emprisonnement de quinze jours à un mois et à une amende de 1 000 à 3 000 francs. Art. 68, § 2, loi de 1850.

En cas de désordre grave dans un collège libre, le chef de cet établissement peut être appelé devant le conseil académique, et soumis à la réprimande avec ou sans publicité. Art. 67, loi de 1850. La réprimande ne donne lieu à aucun recours. Les jugements portant réprimande avec publicité sont insérés par extrait dans le recueil des actes administratifs de la préfecture et dans le journal du département que désigne le jugement. Art. 3, décret du 20 décembre 1850. Il y aurait faute grave pouvant motiver une réprimande si, dans un collège libre, les mœurs étaient relâchées, si la surveillance était très défectueuse, si le directeur ne dirigeait pas vraiment le collège, si l'esprit de l'établissement était contraire aux lois à tel point qu'il y eût péril pour la moralité de la jeunesse ou pour ses sentiments nationaux. Il en serait autrement si on ne pouvait relever que des signes de faiblesse dans les études ou de négligence dans la discipline.

Tout directeur de collège libre, toute personne attachée à l'enseignement ou à la surveillance peut, sur la plainte du ministère public, être traduit, pour cause d'inconduite ou d'immoralité, devant le conseil académique et être interdit de sa profession à temps ou pour toujours, sans préjudice des peines encourues pour crimes ou délits prévus par le Code pénal. Art. 68, § 1, loi de 1850.

Appel de la décision rendue peut toujours avoir lieu, dans les quinze jours de la notification, devant le conseil supérieur de l'Instruction publique. L'appel est suspensif, cependant le conseil académique peut décider de l'exécution provisoire de sa décision, nonobstant appel. Art. 68, § 2, loi de 1850; art. 11, § 4, loi du 27 février 1880.

Les membres de l'enseignement secondaire libre traduits devant le conseil académique ou devant le conseil supérieur ont le droit de prendre connaissance du dossier, de se défendre ou de se faire défendre oralement ou par un mémoire écrit. La présence obligatoire des deux membres nommés par le ministre est pour eux, du moins devant le conseil académique, une sérieuse garantie.

Le relèvement des interdictions, exclusions ou suspensions prononcées peut avoir lieu dans les conditions prévues par la loi du 17 juillet 1908 et par le décret du 24 février 1909.

Tout établissement d'enseignement secondaire libre doit tenir un registre du personnel destiné à recevoir les nom, prénoms, nationalité, date et lieu de naissance des maîtres et employés, l'indication des emplois qu'ils occupaient précédemment et des lieux où ils ont résidé, ainsi que la nature et la date des diplômes dont ils sont pourvus. Le registre est représenté sans déplacement aux autorités académiques, administratives et judiciaires sur toute réquisition de leur part. Art. 29 du règlement d'administration publique du 16 août 1901.

Dalloz, *Les codes annotés, Code des lois politiques et administratives*, t. II, v° *Enseignement*, Paris, 1891; H. Schmit, *Les arrêts du conseil supérieur de l'Instruction publique annotés et précédés de l'exposé de la législation en vigueur*, Paris, 1899, 1903, 1906.

III. ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR — L'enseignement supérieur n'est défini dans aucune de nos lois. Le rapporteur de la loi du 12 juillet 1875, qui a posé le principe de la liberté en cette matière, s'est contenté de dire que l'on doit entendre par enseignement supérieur tout ce qui n'est pas enseignement primaire ou secondaire, mais ce dernier domaine n'est délimité par aucun texte.

L'enseignement supérieur est donné dans des établissements universitaires où s'acquièrent les grades et les titres officiels; ce sont les facultés, le Muséum d'histoire naturelle, les écoles françaises d'Athènes et de Rome, l'École des Chartes, etc., et même des établissements qui n'ont pas été incorporés à l'Université, tels que le Collège de France. L'enseignement supérieur est aussi donné dans des établissements libres, tels que les Instituts catholiques.

I. Conditions d'ouverture d'un établissement d'enseignement supérieur libre. — Tout français, âgé de 25 ans, n'appartenant pas à une congrégation religieuse et n'ayant encouru aucune des incapacités prévues par l'article 8 de la loi de 1875 (perte de la jouissance des droits civils, condamnation pour crime ou pour un délit contraire à la probité ou aux mœurs, privation par jugement de tout ou partie des droits civils, civiques et de famille indiqués dans les n. 1, 2, 3, 5, 6, 7 et 8 de l'art. 42 du Code pénal, incapacité prononcée en vertu de l'art. 16 de la loi), et les associations fondées légalement dans un dessein d'enseignement supérieur, peuvent ouvrir librement des cours et des établissements aux seules conditions suivantes :

1. *Cours isolés.* — L'ouverture d'un cours isolé doit être précédée d'une déclaration signée par l'auteur du cours. Elle doit indiquer les nom, qualités et domicile du déclarant, le local où seront faits les cours et l'objet ou les divers objets de l'enseignement qui doit y être donné; elle est remise au recteur dans le département où est le chef-lieu de l'académie et à l'inspecteur d'académie dans les autres départements. Il en est donné immédiatement récépissé. L'ouverture du cours ne peut avoir lieu que dix jours francs après la délivrance du récépissé. Toute modification aux points qui ont fait l'objet de la déclaration primitive doit être portée à la connaissance des autorités ci-dessus indiquées; il ne peut être donné suite aux modifications projetées que cinq jours après la délivrance du récépissé. Art. 3, l. de 1875.

2. *Établissements comportant plusieurs cours.* — Ces établissements doivent être administrés par trois personnes au moins. Une déclaration, établie dans les mêmes formes que lorsqu'il s'agit d'un cours isolé, doit, en outre, être signée par les trois administrateurs, indiquer leurs noms, qualités et domiciles, le siège et les statuts de l'établissement. Si l'un des administrateurs se retire ou vient à mourir, on doit procéder à son remplacement dans le délai de six mois et en donner avis au recteur ou à l'inspecteur d'académie. Dix jours au moins avant l'ouverture du 1er semestre la liste des professeurs et le programme des cours doivent être communiqués à ces autorités.

Il peut être fait dans les établissements que nous étudions, en dehors des cours proprement dits, des conférences spéciales, sans autorisation préalable; il suffit d'en informer, 24 heures à l'avance, les autorités académiques.

Les autres formalités relatives aux cours sont applicables à l'ouverture et à l'administration des établissements libres. Art. 4, l. de 1875.

Lorsque les déclarations ont été régulièrement faites et qu'elles indiquent comme professeur une personne frappée d'incapacité, ou contiennent la mention d'un sujet contraire à l'ordre public ou à la morale publique et religieuse, le procureur de la République peut former opposition dans les dix jours. L'opposition est notifiée à la personne qui a fait la déclaration. La demande en mainlevée peut être formée devant le tribunal civil, soit par déclaration écrite au bas de la notification, soit par acte séparé, adressé au procureur de la République; elle est portée à la plus prochaine audience. La décision est susceptible d'appel. En cas de pourvoi en cassation, le recours est formé dans la quinzaine de la notification de l'arrêt, par déclaration au greffe de la cour; il est notifié dans la huitaine, soit à la partie, soit au procureur général, suivant le cas, le tout à peine de déchéance.

Le recours formé par le procureur général est suspensif. L'affaire est directement portée devant la Chambre civile de la Cour de cassation.

Les établissements d'enseignement supérieur libre régulièrement ouverts et comprenant au moins le même nombre de professeurs du grade de docteur que les facultés de l'État qui comptent le moins de chaires, peuvent prendre le nom de facultés libres, mais l'art. 4 de la loi du 18 mars 1880 interdit à ces établissements, sous des peines sévères, de prendre la qualification d'*universités*. Des garanties spéciales pour le sérieux des études et la bonne installation matérielle sont exigées des facultés libres par l'art. 6 de la loi de 1875 et par le règlement d'administration publique des 25-27 janvier 1876.

Les cours ou établissements d'enseignement supérieur libre sont toujours ouverts aux délégués du ministre de l'Instruction publique. La surveillance ne peut porter sur l'enseignement que pour vérifier s'il n'est pas contraire à la morale, à la constitution et aux lois.

L'article 10 de la loi de 1875 soumet les associations formées dans un dessein d'enseignement supérieur à des formalités spéciales; nous estimons que ces dispositions sont implicitement abrogées par la loi du 1er juillet 1901, mais ce point reste, en droit, controversé.

Sur la dévolution des biens, en cas d'extinction d'un établissement libre d'enseignement supérieur, v. l'art. 12 de la loi de 1875.

II. Responsabilité pénale du personnel de l'enseignement supérieur libre. — Cette responsabilité est déterminée par les articles 16 à 22 de la loi de 1875; nous y renvoyons nos lecteurs.

Les règles relatives à l'appel devant le conseil supérieur et à la procédure sont les mêmes que celles déjà indiquées pour les matières contentieuses et disciplinaires qui concernent les membres de l'enseignement secondaire libre. Art. 11 de la loi du 27 février 1880.

L'art. 463 du Code pénal, d'après l'art. 23 de la loi de 1875, est toujours applicable aux infractions prévues par cette même loi.

Le relèvement des déchéances ou incapacités encourues par les membres de l'enseignement supérieur libre peut avoir lieu dans les conditions réglées par la loi du 17 juillet 1908 et par le décret du 24 février 1909.

III. Bourses et subventions. — Rien ne fait obstacle, dans le silence de la loi, à des subventions ou à des bourses en faveur de l'enseignement supérieur libre. Ce dernier a été toujours traité avec moins de défaveur que les enseignements primaire et secondaire, parce qu'il s'adresse, a-t-on dit, à des jeunes gens déjà formés ou à des hommes, et aussi parce que l'État ne peut guère prétendre au monopole, même de fait, en un domaine où l'enseignement proprement dit confine aisément à l'œuvre de découverte ou de divulgation scientifique.

Le parlement prévoit, dans son budget, des bourses ou des remises de frais en faveur d'un certain nombre d'étudiants étrangers, sans préciser les écoles ou facultés que ces étudiants devront fréquenter; il prévoit aussi des subventions aux œuvres pour les étudiants, il ouvre même un crédit au profit des sociétés savantes et des établissements libres d'enseignement supérieur; v. notamment *J. Off.*, Ch., 1re séance du 19 février 1921, p. 714. Ce sont là autant de signes de ce que le principe des bourses et subventions de l'État ne peut plus, ici, être contesté.

Quant aux départements et aux communes, ils subventionnent fréquemment des établissements d'enseignement supérieur libre. Ceci est particulièrement facile aux conseils généraux qui ont un très large pouvoir sur leur budget; l'examen du budget départemental auquel se livre le chef de l'État n'a qu'un but, celui de lui permettre de constater si un certain nombre de dépenses déclarées obligatoires par la loi figurent audit budget : si un conseil général omet ou refuse d'y inscrire un crédit suffisant pour le paiement de dépenses obligatoires ou pour l'acquittement de dettes exigibles, le crédit nécessaire est inscrit d'office, en vertu d'un décret rendu en la forme des règlements d'administration publique, mais là se borne le pouvoir du président de la République.

Quant aux communes nous les voyons, dans les limites de leurs fonds libres, créer et entretenir des facultés libres, à Marseille, à Clermont-Ferrand, à Limoges, à Besançon. Dans cette dernière ville, les cours ont été établis dans les locaux de l'Université et ont été inaugurés par le recteur lui-même.

IV. Prêts d'honneur. — L'art. 138 de la loi du 30 juin 1923 a institué des prêts d'honneur dont peu-

vent bénéficier les étudiants de l'enseignement supérieur libre :

En dehors des bourses actuellement allouées sur le budget de l'État, il pourra être accordé à tout français poursuivant des études supérieures des prêts d'honneur, par les soins d'un office national de prêts d'honneur.

Cet office constitue un établissement public pourvu de la personnalité civile et de l'autonomie financière. Il est rattaché au ministère de l'instruction publique.

Il est géré, sous l'autorité du ministre de l'instruction publique, par un conseil d'administration dont la composition, l'organisation et les attributions seront déterminées par un règlement d'administration publique.

Le règlement d'administration publique déterminera également l'organisation des services de l'office dans chacun des centres d'études supérieures, la composition des comités locaux dont le recteur de l'Académie, président du conseil de l'Université, fera partie de droit, la participation à la gestion de l'office et de ses services de personnes morales et privées, les conditions générales d'attribution des prêts d'honneur et de leur remboursement.

Ces conditions devront être telles que le subside, attribué à la personne et non à l'établissement, ne puisse en aucun cas être considéré comme impliquant une infraction, soit aux lois scolaires, soit à la loi sur la séparation des Églises et de l'État.

Le règlement d'administration publique sur l'organisation de l'office national et des comités locaux de prêts d'honneur est du 15 mars 1924; il a été inséré dans le *Journal officiel* du 18 mars suivant.

Lucien Crouzil.

4. ENSEIGNEMENT (Pastorale). — C'est, je crois, le cardinal Amette qui indiquait comme objets de ses premiers soucis : « Des prêtres, des églises, des écoles. » Et l'on a souvent répété le mot de Leibniz : « Qui a l'éducation a l'avenir. »

Des écoles! Des écoles de tout degré et de tout genre. Pour la plupart des prêtres et des fidèles, ce sont les écoles primaires qui les préoccupent d'une façon plus constante et plus immédiate. Mais personne ne doit se désintéresser des maisons d'enseignement secondaire, ni, davantage, des instituts d'enseignement supérieur. Les adolescents des classes moyennes et les jeunes gens des facultés ou des hautes écoles ont aussi bien que les enfants une âme à sauver et des principes de vie morale ou religieuse à conserver et à fortifier; d'autre part, il n'est rien de plus important que le haut enseignement pour le prestige et la conservation de la foi catholique elle-même. (Voir Universités catholiques.) On ne peut pas, non plus, ne prendre en considération que l'enseignement des garçons ou que l'enseignement des filles, comme si l'un était infiniment plus que l'autre digne de notre attention et de nos soins. Tout cela se tient, et l'on n'obtiendra de résultats qui comptent et qui durent, qu'à la seule condition de n'en rien négliger tout à fait et comme systématiquement. Néanmoins, dans cet article, il sera surtout question de l'enseignement primaire, des écoles privées et des écoles publiques qui le distribuent, comme aussi des œuvres qui les complètent. Nous n'en parlerons, du reste, qu'au point de vue de la pratique, de la pratique pastorale principalement. Nous le ferons en nous inspirant largement de l'abbé Charles Dementhon, *Memento de Vie sacerdotale*, 12e édit., Paris, 1912, p. 577 sq. C'est à ces pages, qui en résument beaucoup d'autres, émanées d'auteurs compétents et sages, que se réfèrent toutes nos citations.

I. Écoles privées catholiques. — D'ordinaire, nos écoles privées catholiques sont bien fréquentées : on n'en ouvre, on n'en entretient que là où le besoin s'en fait sentir pour pénétrer les âmes des enfants d'une atmosphère religieuse et tenir en respect, par cette concurrence, l'école neutre ou impie de la localité. D'autre part, nous avons à cœur de faire en sorte que, sans être des palais scolaires, elles ne laissent pas à désirer. « Veillez, dit Dementhon à ses confrères, à ce que votre maison scolaire soit, non seulement saine et rationnellement construite, mais encore attrayante, et ornée de ce qui peut lui donner une note gaie au milieu des durs labeurs de l'étude; » à ce que, ajouteraije, le mobilier, le matériel scolaire ne soit pas trop inférieur à sa destination; à ce que le chauffage, la ventilation, la propreté ne soulèvent aucune récrimination qui soit fondée.

Pour y réussir, de grosses dépenses s'imposent, en ces années de vie chère notamment; d'autant plus que les maîtres et les maîtresses — nous y reviendrons — doivent, eux aussi, être traités convenablement. Mais, en général, rien ne nous oblige à rendre l'école absolument gratuite pour tous et pour tout : pour tous, même les familles aisées; pour tout, jusqu'aux fournitures scolaires. On l'a dit souvent, la plupart des hommes n'apprécient que ce qui leur coûte; et puis, il faut réagir contre cette tendance, socialisante autant qu'absurde, d'offrir gratuitement à tous ce que tous, normalement, devraient payer, quand ils le peuvent et qu'ils bénéficient d'un service rendu. Je n'entends pas, pour autant, exclure de nos écoles les enfants pauvres; mais je souscris sans réserves aux lignes suivantes :

Avec les précautions et les ménagements nécessités par les circonstances, invitez tous les parents de votre école libre à payer une rétribution scolaire, si minime soit-elle, pourvu qu'ils ne soient pas indigents.

Demandez-leur une part de sacrifice qui soit compatible avec leur situation; — montrez à ceux qui ne sont pas indigents la légitimité du principe de la rétribution scolaire, et faites-leur voir ce qu'il y aurait d'humiliant pour eux à se décharger du devoir de l'éducation de leurs enfants sur le reste de la collectivité.

Gardez-vous pourtant d'étendre outre mesure le principe de la rétribution scolaire, au point d'en faire une condition absolue de l'admission des élèves, sous peine d'aller à l'encontre du but principal de l'école libre, qui est l'éducation chrétienne des enfants du peuple.

Rien, non plus, ne nous empêche, partout où la municipalité est libérale (au bon sens de ce mot), de « mettre à profit l'influence des commissions dites scolaires, émanées du conseil municipal, pour obtenir, à l'occasion du vote du budget, des subsides égaux pour les enfants indigents de la commune, quelle que soit l'école qu'ils fréquentent. » Ces subsides ne seront pas accordés à notre école, mais ils nous épargneront quelques dépenses pour certains enfants de notre école, et nous permettront ainsi de faire face moins malaisément aux charges que celle-ci nous impose. — En dépit des rétributions scolaires et des subsides accordés aux enfants indigents, l'école libre restera toujours un très lourd fardeau, qui ne sera sensiblement allégé que si, un jour, la répartition proportionnelle scolaire, la R. P. S., est votée et appliquée.

De ces écoles qui nous coûtent si cher, tirons le meilleur parti possible. Non seulement qu'elles soient bien tenues, mais qu'elles excellent tant pour l'éducation que pour l'instruction, — une éducation et une instruction « adaptées aussi exactement que possible aux besoins prochains et pratiques des enfants qui la fréquentent. »

Qu'est-il besoin de se soucier à l'excès des certificats officiels qui, en vérité, ne sont utiles qu'à une infime minorité ? Nos écoles ne seraient-elles pas tout aussi recherchées et appréciées des familles, si leurs enfants en sortaient, munis sans doute des connaissances générales élémentaires, mais avec un petit diplôme spécial qui attesterait qu'on leur a appris des choses utiles à savoir dans leur condition et la profession qu'ils vont exercer presque unanimement ?

Dans ce but, nous conseille-t-on, et autant que cela dépendra de vous, élaguez des programmes officiels ce qui les alourdit inutilement, et élargissez un peu la place con-

sacrée d'ordinaire aux sciences de la vie pratique, sans être préoccupé outre mesure des certificats officiels, dont les programmes actuels risquent de fausser l'orientation intellectuelle de notre jeunesse...

Si donc vous habitez une paroisse rurale, où les enfants sont généralement destinés aux travaux manuels, orientez franchement l'étude de vos fils de paysans, surtout dans leurs dernières années de scolarité, vers ce qui peut leur donner l'intelligence et l'estime du métier de leurs pères, le goût du travail manuel et des choses agricoles, avec une connaissance élémentaire des sciences physiques et naturelles qui, développée, les rende plus tard capables de raisonner les opérations de leur métier et d'introduire d'utiles améliorations dans leurs procédés de culture.

Limitez cependant l'étendue de ces études techniques et ne faites pas enseigner à de jeunes enfants des matières au-dessus de leur âge et de leurs moyens; — mais préservez-les le plus possible de la griserie des certificats d'études, qui les exposent à devenir des déracinés en abandonnant l'agriculture par mépris...

D'après ces mêmes principes, ailleurs ce sera à l'enseignement industriel et commercial qu'il faudra faire une part convenable. Partout, on apprendra aux filles, mieux qu'on ne le fait, ce que toutes auront besoin de savoir : la bonne tenue d'un ménage, l'hygiène, les éléments de la médecine usuelle, le raccommodage du linge, des vêtements, des lainages, etc. Partout aussi, il serait peut-être bon d'encourager « l'étude de l'histoire et de la géographie locales, afin que, mieux rattachés par ce moyen à leur pays natal, les enfants aient une vision plus vivante et mieux comprise de notre histoire nationale. » Cela peut se faire sans accabler les cerveaux fragiles de nos petits écoliers.

Un autre point sur lequel il convient que nous ayons l'œil ouvert, c'est que dans nos écoles catholiques on se préoccupe de l'éducation au moins autant que de l'instruction. On n'y doit certes pas négliger les études, et nous ne devons pas tolérer que la piété des maîtres ou des enfants prenne trop sur le temps qui doit être consacré à l'enseignement. D'aucuns nous ont fait une mauvaise réputation à cet égard : gardons-nous de la justifier. Recommandons aussi, quand il y a lieu, à tel maître ou à telle maîtresse de ne pas sermonner à tort et à travers. Mais, ceci dit, — et il fallait le dire, — tenons à ce que l'enseignement de la doctrine chrétienne soit en honneur dans notre école; demandons aux instituteurs et institutrices d'user de toutes les occasions favorables pour travailler à la formation morale et religieuse des enfants; obtenons « que les examens pour les certificats d'études libres soient complétés par une épreuve sérieuse sur l'instruction religieuse des enfants, — avec un diplôme spécial qui serait conféré au nom de l'évêque, en cette matière; » veillons à ce que maîtres et maîtresses « développent fortement chez leurs élèves l'amour de Dieu et du devoir par des actes libres et réfléchis, source d'une piété solide et personnelle, plutôt que par des dévotionnettes. »

Est-il besoin d'ajouter qu'aucun livre, aucun manuel ne doit être introduit dans notre école sans notre approbation formelle; que les « livres de prix » ne doivent pas être achetés à notre insu; et même que notre vigilance doit s'étendre « jusqu'aux ouvrages et aux journaux pédagogiques, qui peuvent avoir peu à peu une si profonde action sur l'esprit des maîtres » ? Voir LIVRES DE CLASSE, LIVRES DE PRIX. Si nous savons faire, on ne nous qualifiera pas, pour si peu, d'inquisiteurs odieux. Même chose est à dire des visites périodiques que nous ferons à l'école : il n'est pas de maître ou de maîtresse qui puisse s'en plaindre, même si, le cas échéant, nous nous permettons ensuite de lui faire, en particulier, une observation discrète.

Insistons un peu sur nos rapports avec les maîtres et maîtresses de nos écoles privées. C'est là un chapitre des plus importants. Mais bornons-nous à deux ou trois réflexions particulièrement opportunes.

Plus que jamais il devient difficile, chez nous, de trouver un personnel d'élite. Et c'est pourquoi nous devons susciter et encourager des vocations pédagogiques, c'est-à-dire diriger « vers les œuvres chrétiennes d'éducation les jeunes gens et les jeunes filles qui en ont les attraits et les aptitudes, afin d'en faire des instituteurs et des institutrices de carrière. » Montrons-leur « l'importance de cet apostolat et la nécessité pressante de remplacer peu à peu les vides que la mort ou d'autres circonstances produisent dans le personnel des écoles libres » de notre région. Faisons-nous « un devoir de soutenir et d'encourager les élèves qui ne pourraient payer leurs frais d'études préparatoires, en leur donnant des bourses, des demi-bourses ou des allocations temporaires. » Enfin, ne leur demandons pas un héroïsme vraiment impossible et qui ne peut être qu'exceptionnel, aujourd'hui surtout que les moindres employés, comptables, sténo-dactylographes, etc., sont si largement payés. Ne nous imaginons pas trop aisément que les familles vont prodiguer à « Monsieur l'Instituteur », à « Mademoiselle » ou à « Madame » toute sorte de dons en nature, et assurons-leur une rétribution convenable et moins aléatoire.

Tout en leur faisant envisager leur profession comme un apostolat, nous dit-on à ce propos, préoccupez-vous aussi de leur assurer, par quelque organisation stable, une situation matérielle suffisante, honorable, de condition moyenne, à peu près équivalente à celle des maîtres et maîtresses des écoles publiques, avec augmentation d'appointements, suivant l'ancienneté et la valeur des services rendus; — donnez même, dans l'échelle des traitements, une certaine part aux titres de capacités, au degré de l'école et à son milieu, à l'instar des organisations publiques.

Tâchez, par l'entremise de certaines institutions économiques, telles que sociétés de secours mutuels et de retraites, de leur garantir un avenir digne et convenable, exempt d'inquiétude contre les risques de maladies et de vieillesse, en constituant une retraite volontaire à côté de la retraite obligatoire, résultant de la loi du 5 avril 1910, pour tous ceux qui auront consacré une partie notable de leur vie à l'enseignement libre.

Des mutualités, des sociétés de retraites, des syndicats, des associations, des fédérations ont été formés par les membres de l'enseignement libre de tout degré. A Paris et dans plusieurs autres régions, la direction diocésaine de l'enseignement ne s'est pas contentée de veiller sur l'enseignement lui-même, elle a réussi, par le double concours des curés et de l'évêché, à faire au personnel enseignant une situation matérielle très convenable. Mais sera-t-il jamais possible de suivre partout cet exemple ? Le clergé, en maints endroits, a à peine de quoi vivre très modestement, et rares sont les familles qui, ayant à leur portée une école neutre, consentiront à verser une rétribution assez élevée pour assurer aux maîtres et maîtresses des écoles libres un traitement raisonnable. Puisqu'on s'obstine à fermer l'entrée de nos écoles à un personnel congréganiste, qu'on nous permette donc, par quelque autre moyen réalisable, — répartition proportionnelle scolaire, fondations scolaires, etc., — de jouir en réalité de cette liberté d'enseignement qui est inscrite dans nos lois.

A ces maîtres et maîtresses que nous ne pouvons le plus souvent que rémunérer médiocrement, montrons du moins beaucoup de bienveillance. Demandons-leur de mener une vie vraiment chrétienne, mais, en cela comme en tout, agissons « avec tact, avec un sage discernement de ce que l'on peut exiger... et de ce dont il faut savoir se contenter, » fussent-ils d'anciens religieux ou d'anciennes religieuses, que les circonstances ont amenés à se faire séculariser. Enfin ne réclamons

pas d'eux ou d'elles trop de services étrangers à leur enseignement, et laissons-leur les loisirs nécessaires pour se reposer comme tout le monde et entretenir ou développer leurs aptitudes et leur savoir professionnels.

II. Écoles publiques. — Il y aurait quelques bonnes pages à écrire sur les écoles, primaires, secondaires ou même supérieures, presque toutes pour jeunes filles, qui, sans être paroissiales, diocésaines ou ecclésiastiques à aucun titre, défendent avec nous la cause de l'enseignement libre. Quelles merveilles de dévouement inlassable s'y prodiguent, parmi des difficultés de tout genre sans cesse renaissantes et au service de familles qui trop fréquemment n'apprécient pas comme il convient la tâche ingrate à laquelle on se dépense pour le bien de leurs enfants! Quand nous, prêtres, nous avons, dans notre paroisse, quelqu'un de ces cours, pensionnats, institutions, ne manquons pas de lui témoigner notre active sympathie. — Venons-en sans tarder aux écoles publiques.

C'est là un chapitre particulièrement délicat. Mais la doctrine et les directions de l'Église ne laissent place à aucune hésitation de principe. Doctrine et directions nous ont été souvent rappelées par les évêques de France, spécialement dans leur lettre collective du 14 septembre 1909 sur les droits et les devoirs des parents relativement aux écoles, lettre portant condamnation d'un certain nombre de manuels scolaires où les croyances et l'action de l'Église étaient exposées d'une manière aussi fausse que partiale. L'abbé Dementhon résume cet enseignement autorisé dans les quatre paragraphes suivants qui nous tracent d'une façon très sûre la ligne à suivre :

1. Si votre paroisse est pourvue d'une école privée catholique et d'une école publique, même simplement neutre, rappelez aux parents qu'ils ne peuvent, en sûreté de conscience, envoyer leurs enfants à cette école neutre, à moins qu'ils n'aient des raisons suffisantes à le faire, en s'exposant, eux et leurs enfants, à un grave dommage. Rappelez-leur que, dans ce cas, ils ont le devoir, rigoureux et persévérant, soit de surveiller l'enseignement et l'éducation donnés à leurs enfants, soit de prendre les moyens efficaces pour sauvegarder leur foi religieuse et leur donner l'instruction religieuse et l'éducation chrétienne que ces enfants ne reçoivent pas en classe. — Mais ne vous permettez jamais, contre l'école laïque, ni concurrence déloyale ni procédé capable de blesser l'honnêteté d'une conscience vraiment chrétienne, vraiment sacerdotale.

2. S'il n'y a, dans votre paroisse, que des écoles publiques d'un caractère sincèrement neutre, et s'il n'y a pas d'école libre d'un accès facile dans le voisinage, à une distance modérée, ou s'il n'est pas possible d'organiser un enseignement familial régulier, l'Église tolère que les parents catholiques envoient leurs enfants à ces écoles neutres, à la condition qu'ils pourvoient par ailleurs à leur éducation chrétienne, soit par eux-mêmes, soit par les catéchismes de leur paroisse, par les patronages chrétiens, etc.

3. Si l'école est positivement et manifestement mauvaise, vous ne pouvez y tolérer la présence des enfants qu'exceptionnellement et provisoirement, pour des motifs très graves, et à la condition expresse que toutes les mesures prescrites par vous, confesseur ou curé, soient prises pour rendre éloigné leur danger de perversion. Mais si, soit par le fait de l'enseignement des maîtres, soit à cause des livres classiques qui y sont en usage, soit par le système de la coéducation des sexes, cette école publique est mauvaise à un degré qui mette en péril la foi ou les mœurs des enfants, sans que ce péril puisse être écarté ou rendu éloigné, faites savoir, avec prudence mais fermeté, aux parents, qu'ils ont le devoir rigoureux d'intervenir, sans peur ni faiblesse, en retirant leurs enfants de ces écoles, à tout prix, quels que soient les inconvénients dont ils auraient à souffrir.

4. Quant aux jeunes élèves eux-mêmes, apprenez-leur, avec délicatesse mais fermeté, quelle est leur obligation de conscience, en face de maîtres indignes ou de livres condamnés, autant que leur responsabilité personnelle peut être engagée; apprenez-leur qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, mais qu'être dispensé d'obéissance sur un point n'implique pas la dispense d'obéir sur d'autres points, celui surtout d'aimer et respecter leurs supérieurs. — Invitez-les à avertir leurs parents ou leur confesseur, chaque fois qu'ils recevront à l'école des leçons équivoques qui peuvent leur sembler contraires à la religion; invitez-les aussi à faire connaître, avec précision, chaque année, la liste des manuels en usage à l'école et la liste des livres de la bibliothèque scolaire ou municipale, qui sont mis à leur disposition.

Il est dit ailleurs, voir Famille (Associations des chefs de), comment une association de ce genre serait utile dans ces cas difficiles.

M. Dementhon, qui énonce ainsi les principes avec netteté et fermeté, ne manque pas ensuite de recommander à ses confrères d'être toujours justes et aussi aimables que possible avec les maîtres et les élèves des écoles publiques.

1. Tout en protestant contre le principe de la législation sur l'enseignement neutre, toujours insuffisant et dangereux, n'ayez, nous dit-il, aucun parti pris d'hostilité contre la personne des instituteurs et des institutrices laïques de votre paroisse, s'ils sont honnêtes et sincèrement neutres. Ne les rendez pas responsables des programmes ou des livres de l'enseignement dont ils ne sont pas les auteurs, et, quand vous avez à parler de ces écoles, ayez soin de séparer la question des programmes et des livres de la question des maîtres pour ne blesser personne; ne les traitez donc pas comme des ennemis nécessaires, ni même comme des indifférents, mais comme des paroissiens. Témoignez plutôt à ces maîtres, dans vos premières rencontres ou visites, le sincère désir d'avoir avec eux des rapports bienveillants, comme avec des collaborateurs puissants pour le grand bien spirituel de la paroisse et surtout des enfants.

Rappelez-leur, au sujet des manuels condamnés par la lettre collective des évêques ou par votre évêque, qu'il est défendu de les lire et de les garder, sauf dispense accordée par l'Ordinaire du lieu en certains cas particuliers et sous certaines conditions; soyez aussi ferme que prudent à leur rappeler, à ce sujet, les règles de la théologie morale relative à la coopération au mal. Mais n'établissez pas, sur ce point, des sanctions autres que celles établies par l'autorité ecclésiastique, et n'oubliez pas que, souvent, la délicatesse et la bonté dans les procédés font plus que toutes les sanctions pour résoudre les cas difficiles.

2. Quant aux élèves de ces écoles laïques, ne les regardez pas non plus comme des étrangers dans votre paroisse, et ne faites, dans les places qui leur sont assignées à l'église ou au catéchisme, aucune distinction qui puisse être ou paraître blessante pour qui que ce soit. Rappelez-vous que vous êtes également redevable à tous, quelle que soit l'école que chacun fréquente, et donnez à ces enfants plus délaissés une formation religieuse aussi complète que le permettent les entraves légales; entourez-les même d'un dévouement spécial pour réformer les idées fausses dont ils seraient imbus à l'école.

Ne tombons cependant pas dans le pernicieux travers de paraître préférer les « petits laïques » aux autres enfants, et de donner presque envie à ces derniers d'aller, eux aussi, à l'école communale. En tout, une sage mesure est nécessaire.

Évidemment, si nous avons la chance de compter, parmi nos paroissiens, des « Davidées » (voir ce mot) ou des « professeurs catholiques de l'Université », il est de toute équité que, sans les compromettre ni leur demander l'impossible, nous entretenions avec eux des rapports particulièrement bienveillants.

III. Institutions annexes ou œuvres complémentaires. — S'il est opportun, nous organiserons dans nos écoles paroissiales l'œuvre des mutualités scolaires, « soit pour habituer de bonne heure les écoliers à l'idée de prévoyance, d'économie, de solidarité et de charité chrétienne, soit pour retenir autour de notre école et dans son influence morale les concours et les sympathies des pères de famille. » A défaut de mutualité scolaire, nous pourrions utiliser les carnets scolaires de caisse d'épargne, sur lesquels les écoliers verseraient de petites sommes que la Caisse d'épargne publique ne peut accepter.

Pour compléter, prolonger et fortifier l'œuvre commencée par l'école chrétienne, ayons, s'il est possible et utile, des patronages, cercles d'études, œuvres de jeunesse. En certains cas, il faudra établir des cours du soir ou des lectures publiques, « s'ils sont réclamés par les familles... ou s'il y a nécessité de combattre l'entraînement vers d'autres réunions dangereuses ou malsaines, — surtout pour combattre la mainmise de l'État laïque sur l'adolescence qu'on voudrait obliger, par des lois de post-scolarité, à rester le plus longtemps possible sous l'influence prédominante de l'instituteur, après la sortie de l'école. »

Toutes ces œuvres font grand bien, si elles sont menées avec un zèle intelligent. (S'adresser, pour renseignements, à l'Action populaire.) Elles peuvent même parfois suppléer l'école ou la remplacer en partie. Mais on aurait tort de s'imaginer que, par elles, nos écoles deviennent inutiles et que nous pouvons les fermer sans grave inconvénient. Non, en général, les patronages, œuvres de jeunesse, cercles d'études ne peuvent pas tenir lieu d'écoles primaires, pas plus que les « externats de lycéens » (voir ce mot) ne peuvent, d'ordinaire, prendre la place de nos collèges.

L'école libre est une terrible charge, surtout dans un grand nombre d'humbles paroisses. Mais c'est une œuvre, on peut dire, nécessaire. Il faut donc, jusqu'au bout, *tenir*.

Qui sait ? Des jours meilleurs viendront peut-être plus tôt qu'il ne semble. En tout cas, nous aurons fait notre devoir.

— *N. B.* Il est à souhaiter que l'influence des directeurs et des inspecteurs diocésains de l'enseignement primaire libre grandisse de plus en plus. Pour s'acquitter de leur mission, ils ont coutume, depuis dix-sept ans, de tenir des assemblées annuelles, où, sous réserve de l'approbation des évêques, sont prises de graves décisions. Pourquoi, vraiment, ne ferait-on pas bon accueil à leurs directions et à leurs conseils ? C'est la Société générale d'éducation et d'enseignement qui sert de bureau et de lien aux directeurs et inspecteurs de notre enseignement primaire.

J. Bricout.

ENSEIGNEMENT SPÉCIAL. — Si nécessaire qu'elle soit, la culture générale n'a jamais été suffisante; elle l'est moins que jamais. Comme la science a tout pénétré et que la concurrence devient de plus en plus âpre, il n'est guère possible, aujourd'hui, de se passer d'une instruction, d'une formation professionnelle technique.

I. Écoles professionnelles pour l'industrie et le commerce. — Il a été question plus haut (voir Apprentissage) de l'enseignement spécial ou technique élémentaire, celui qui vise à former des ouvriers et des employés qui connaissent vraiment leur métier. Mais il importe tout autant de s'assurer les excellents ingénieurs ou contremaîtres et les excellents chefs de maison dont l'industrie et le commerce ont également besoin. Pour eux, l'enseignement technique secondaire et même supérieur est indispensable, à des degrés divers : il faut, en effet, qu'ils aient, outre l'habileté manuelle, une formation théorique et scientifique plus ou moins approfondie.

Or, il est bon, ici comme ailleurs, que l'État ne soit pas seul à posséder des écoles supérieures d'arts et métiers ou de commerce. L'initiative privée, ici comme ailleurs, a son rôle à jouer. D'autre part, comme l'influence de cette élite technique peut et doit être très grande, les catholiques et tous les hommes soucieux d'ordre et de paix sociale ne doivent rien négliger pour procurer à leurs ateliers ou à leurs maisons des « cadres » solides sur lesquels ils puissent compter. On le comprend de mieux en mieux, et les écoles supérieures ou instituts de science industrielle ou commerciale, comme d'agriculture, se sont fondées dans nos diverses régions françaises, annexées plus ou moins étroitement à nos universités catholiques.

Nous devons souhaiter que cet effort si louable ne reste pas presque vain et que les élèves, les étudiants se pressent dans ces écoles annexes aussi nombreux, plus nombreux même qu'au pied de certaines chaires de nos Facultés.

II. Enseignement agricole. — L'enseignement agricole est extrêmement important pour un pays comme le nôtre, et cependant il reste trop négligé parmi nous.

En 1913, il n'y avait en France que 2 000 jeunes gens à recevoir cet enseignement spécial, tandis que 70 000 le recevaient en Allemagne. Encore peut-on se demander si les diplômés de l'Institut agronomique et des écoles nationales d'agriculture ne sont pas accaparés en trop grand nombre par les fonctions administratives, sans grand profit direct pour la culture de la terre. Quant aux autres écoles supérieures et écoles moyennes d'agriculture, de viticulture, etc., publiques ou privées, fermes-écoles, écoles pratiques, écoles d'hiver..., on doit reconnaître qu'elles ne sont pas suffisamment fréquentées. Les cultivateurs, écrivait J. Grindorge dans l'*Ouest-Éclair* du 21 septembre 1924, leur reprochent : « 1° de dégoûter leurs élèves de l'agriculture, d'en faire des messieurs et souvent des déclassés; 2° de fausser l'esprit des élèves en leur faisant admirer le résultat d'expériences peu pratiques dans les conditions de la culture ordinaire et dont les professeurs n'ont pas besoin de calculer le prix de revient. Il faut que le cultivateur s'instruise, tout le monde est d'accord sur ce principe, à commencer par le cultivateur lui-même. Mais il ne faut pas qu'il perde le contact avec les choses de la terre, pour ne pas en perdre le goût. » Je crois bien que ces reproches sont exagérés. Mais pour y couper court, il serait peut-être bon d'établir, aux chefs-lieux de canton, des écoles modestes et pratiques d'agriculture, où le vétérinaire, le mécanicien, etc., de l'endroit viendraient donner d'utiles leçons, et dont les élèves iraient visiter les fermes les mieux tenues des environs. Là où l'on a essayé de ce genre d'école, de bons résultats ont été obtenus.

Est-il besoin d'ajouter que l'école primaire a aussi quelque rôle à jouer ici ? Évidemment, il ne peut pas être question d'y faire à des enfants de 6 à 12 ou 13 ans un cours d'agriculture. Mais on pourrait, du moins, chercher à y inspirer aux plus grands élèves l'estime ou le goût de la vie agricole et aussi orienter de ce côté les notions élémentaires de sciences naturelles qu'on leur enseigne.

III. Enseignement ménager. — « L'enseignement ménager, lit-on dans le *Manuel pratique d'action religieuse*, Action Populaire, 1913, p. 443, ne doit pas apparaître comme une collection de recettes et de tours de main culinaires; il est essentiellement pour la femme de demain une école d'instruction professionnelle, de formation morale et d'éducation sociale. » Et le *Manuel pratique* reproduit ces paroles de M. Em. Cheysson :

> Chargée d'administrer le budget, d'élever les enfants, d'entourer le père d'une atmosphère chaude et sereine, d'un confort pacifiant et discret, fait d'ordre, d'attention et de prévenances, la femme est investie d'un rôle véritablement auguste et dont peuvent se contenter les ambitions les plus exigeantes. Elle est, par essence, la nourrice. Avant que l'enfant soit né, elle le nourrit de son sang; après la naissance, de son lait; plus tard, c'est elle encore qui préside à l'alimentation, à la vie de tous les siens, et la façon dont elle remplit sa fonction est décisive pour l'avenir de la famille, de la race et du pays.

Être capable de faire tout cela, sinon à la perfection,

du moins très convenablement, voilà qui est plus important, aussi honorable et aussi difficile, plus difficile même que de réussir aux examens du brevet ou du baccalauréat, que d'être experte en sténodactylographie et en comptabilité commerciale, que d'être une pianiste médiocre! On n'y arrive que si l'on a du bon sens, de l'ordre, du courage, et que si l'on s'y est préparé et exercé sous la direction d'une mère ou de maîtresses sérieuses.

Comprendra-t-on enfin qu'un enseignement ménager élémentaire doit être donné dans toutes les écoles primaires de filles ? que cet enseignement doit se continuer comme œuvre postscolaire ? que des écoles ménagères supérieures, portant le nom d'école normale ou cours normal, doivent être établies pour la formation des maîtresses d'écoles ménagères ? De ces écoles ménagères élémentaires ou supérieures, les catholiques, les religieuses, les sœurs de Saint-Vincent de Paul par exemple, en ont fondé plusieurs qui font de bonne besogne. Mais il reste beaucoup à perfectionner et même à créer.

On a élaboré de superbes programmes qui portent sur les notions, théoriques et pratiques, nécessaires à la ménagère ou à la maîtresse de maison : l'hygiène de l'habitation et de l'habitant, l'économie domestique, la puériculture, d'une part, et, de l'autre, les cours de cuisine, de lessivage, blanchissage et repassage, de couture, de coupe et de confection des vêtements, rien n'y est oublié. L'adaptation, si nécessaire, de l'enseignement au milieu est même prévue, et l'enseignement ménager dans les campagnes, par exemple, comporte un enseignement agricole et fermier. C'est parfait. Seulement, tout cela est-il enseigné effectivement ? tout cela est-il enseigné sagement ? Ne connaissons-nous pas de petites écoles de village où l'on néglige bon nombre de points essentiels, où l'on enseigne aux fillettes une cuisine trop recherchée et trop coûteuse, où on leur apprend à faire de la broderie et de la dentelle alors qu'elles ne savent pas raccommoder un bas ou une chemise... ? Et puis inspire-t-on à ces petites filles, à ces jeunes filles l'estime et le goût de leurs fonctions de mère de famille, de ménagère, et, s'il y a lieu, de fermière ? Il y a là, en même temps qu'une instruction professionnelle à donner, une formation morale et même sociale à assurer.

Que de foyers où l'on serait moins gêné, mieux portant et plus heureux, s'il s'y trouvait des ménagères mieux formées et plus fières, plus soucieuses de leur mission !

Pour de plus amples renseignements sur les écoles ménagères on peut s'adresser, soit à l'Action populaire, soit à l'École ménagère normale (sœurs de Saint-Vincent de Paul), 5, rue de l'Abbaye, Paris (6e), ou encore, tout simplement, à la direction des œuvres ou de l'enseignement libre de son diocèse.

J. Bricout.

ENVOUTEMENT. — L'*envoûtement (in voltus*, bas latin pour *vultus*, image) est une pratique qui consiste essentiellement à transporter dans une figurine de terre ou de cire la sensibilité d'une personne, de façon à ce que celle-ci ressente en elle-même tous les traitements qu'on fait subir à la statuette. Pratique qui paraît aussi ancienne que sont divers les peuples où on la rencontre. Platon, dans ses *Lois*, parle de petites figures de cire déposées à la porte des maisons, aux carrefours, sur le tombeau des ancêtres, et chargées de maléfices. Ovide, dans les *Héroïdes*, rappelle la coutume de fabriquer des images de cire et de piquer le foie des malheureux avec de fines aiguilles. Horace, dans ses *Satires*, parle de poupées de laine destinées à faire périr des poupées de cire. Au Moyen Age, à la Renaissance, un certain nombre de procès portent sur des tentatives d'envoûtement : un homme est accusé d'avoir voulu faire mourir son ennemi en piquant avec une épingle, au cœur, à la tête, son image en cire. Ces pratiques étaient réputées relever de la sorcellerie et punies à ce titre. Les missionnaires en signalent la persistance de nos jours dans les pays infidèles, notamment en Chine, où elles sont désignées sous le nom de *ligatures*.

Il y a quelques années, le colonel Albert de Rochas d'Aiglum († 1919), dans le temps où il était administrateur de l'École polytechnique, s'était proposé de renouveler l'antique envoûtement. Il y fut amené par ses études sur les effluves humains. L'envoûtement n'était qu'un cas de l'*extériorisation de la sensibilité*. Il admettait que le corps humain émet des effluves qui conservent et transportent avec eux la sensibilité du sujet : ce sont comme des prolongements de sa personne. En agissant sur ces effluves, on peut atteindre le sujet.

A. de Rochas plaçait devant un sujet une statuette en cire et l'*effluvait*, c'est-à-dire y transportait par des passes quelque chose du fluide vital du sujet. S'il piquait la statuette à la tête, le sujet éprouvait un malaise à la partie supérieure du corps; il l'éprouvait à la partie inférieure, s'il piquait la statuette aux pieds. D'ordinaire, la communication ne se faisait qu'à la distance de 5 ou 6 mètres. A. de Rochas se faisait fort aussi de transporter et de fixer les effluves extériorisés d'un sujet sur une plaque au gélatino-bromure. Mais, en ce cas, la correspondance entre le sujet et la statuette était plus étroite. Toute piqûre, toute déchirure faite sur la pellicule de la plaque photographique est ressentie par le sujet à la partie correspondante de son corps, et peut même y amener un point, un trait rouge. Un jour, l'opérateur, par mégarde, brise la plaque : le sujet fait des contorsions comme s'il ressentait des douleurs à l'estomac, mais le mal ne va pas plus loin. La plaque est étendue dans une cuvette qu'on agite : le sujet éprouve des maux de cœur. Le magnétiseur emmagasine dans une plaque de gélatine sa propre sensibilité; il place celle-ci en regard de la plaque chargée des effluves du sujet et formule en soi l'intention d'endormir la personne : la personne s'endort. Il souffle sur l'image : le sujet se réveille.

Observations. — Ce qu'il peut y avoir d'exact dans les faits anciens, ce que les missionnaires ont constaté dans les pays infidèles semble appartenir au domaine de la sorcellerie. C'est la croyance de ceux qui emploient ces pratiques et de ceux qui les subissent qu'ils ont affaire à des influences mauvaises, à des forces malfaisantes, à des puissances ennemies de l'homme. Et cette croyance s'appuie sur des indices sérieux. Le colonel de Rochas a pris l'idée de l'envoûtement dans les livres de magie qu'il avait beaucoup pratiqués. Il l'a modernisé en lui appliquant la notion de l'action à distance des fluides, en particulier des fluides vitaux, théorie qui a joui d'une grande vogue entre 1890 et 1905 environ.

Autodidacte impénitent, il faut dire que si le colonel de Rochas se montrait crédule à l'excès pour admettre et introduire dans ses livres tous les récits merveilleux des anciens temps et aussi des temps modernes (il emprunte des cas d'envoûtement au *Diable au XIXe siècle* du Dr Bataille, de lamentable mémoire), il expérimentait avec un dédain vraiment fâcheux de la rigueur scientifique. Il avait aussi la grande imprudence de cultiver des sujets, telle cette Léonie Lambert, avec laquelle il... manqua, devant nous, en 1901, une séance d'envoûtement préparée cependant avec soin. On sait que tout sujet cultivé est suspect. Ses livres témoignent d'une grande variation dans les affirmations, et souvent, quand on presse les termes, d'une

grande imprécision. Des détails sont déconcertants. Dans les cas d'envoûtement cités, la localisation du contrecoup ressenti par le sujet est vague avec la statuette de cire, précise avec la plaque photographique, mais, en somme, tout se réduit à un malaise, même pour une plaque brisée. Et cependant nous l'avons entendu dire publiquement qu'il fallait en ces expériences opérer avec beaucoup de ménagement de peur de tuer le sujet. Le colonel de Rochas nous a toujours produit l'effet d'un de ces expérimentateurs qui croient voir parce qu'ils veulent voir.

Ajoutons que, peu à peu, tous ces effets merveilleux de l'action à distance des fluides, observés par divers expérimentateurs, ont cessé d'être enregistrés, et sans doute de se produire.

Albert de Rochas, *L'Extériorisation de la sensibilité*, Paris, 1895, chap. III, *L'Envoûtement*, p. 75-113; Lucien Roure, *Le Merveilleux spirite*, 5e édit., Paris, 1923, p. 97-109, 159-165.

Lucien Roure.

ÉPARGNE. — On appelle épargne le fruit d'économies successives mises en réserve pour des besoins futurs.

Si ces épargnes restent isolées et individuelles, elles sont souvent infécondes et égoïstes. C'est « le bas de laine » fameux d'autrefois. Si elles s'unissent, elles prennent un tout autre cachet et acquièrent une tout autre valeur.

1. La caisse d'épargne est la forme la plus simple de la capitalisation.

La première fut créée à Paris en 1818. Une loi du 5 juin 1835 commença à édicter les règles générales de leur fondation et de leur organisation : intervention de l'État, création du livret individuel, etc. La loi du 9 avril 1881 créa la caisse nationale d'épargne desservie par les bureaux de poste, et celle du 20 juillet 1895 coordonna tous les règlements : nous en dirons quelques mots plus loin. Aujourd'hui le maximum des dépôts individuels est fixé à 5 000 francs, au lieu de 1 500.

Les chiffres suivants donneront quelque idée de l'importance et de l'utilité des caisses d'épargne. Au 31 décembre 1921, près de 9 millions de livrets totalisaient environ 7 milliards de dépôts. Les dépôts reçus en 1921 se sont élevés à 2 milliards 149 millions, et les remboursements à 1 milliard 317 millions. Notre voisine la Belgique a reçu en dépôts dans ses caisses d'épargne, en 1922, 1 milliard 871 millions, et en 1923, 2 milliards 3 millions. Dans les chiffres cités pour la France, nous n'avons compris ni les sociétés d'épargne, ni les sociétés de capitalisation, ni les assurances en cas de vie ou de décès, ni les tontines.

2. La loi du 20 juillet 1895 fut une loi de transaction entre deux systèmes : le système *libéral* qui réclamait l'autonomie des caisses d'épargne locales et le droit de placer librement leurs fonds, sous réserve d'un certain contrôle par l'État — son plus ardent champion fut M. Rostand, — et le système *étatiste* qui préconisait le maintien de l'obligation légale de placer l'intégralité des dépôts à la Caisse des dépôts et consignations. Le législateur de 1895 admit une certaine décentralisation quant aux placements. Désormais ils peuvent s'effectuer en valeurs jouissant de la garantie de l'État et en obligations négociables et entièrement libérées des départements, des communes et des chambres de commerce. Quant à la fortune personnelle des caisses d'épargne, elle peut être placée en toutes valeurs que la Caisse des dépôts est autorisée à accepter, en bons de monts de piété, en prêts aux coopératives de crédit, en constructions d'habitations à bon marché, jusqu'à concurrence de la totalité de leur revenu et du cinquième de leur capital.

3. Mais si importante que fut la fonction sociale des Caisses d'épargne, il faut reconnaître que depuis on a franchi quelques étapes avec le développement des mutualités et des assurances de toutes sortes.

Il semble même que le développement des organisations syndicales ouvrières voudrait orienter de plus en plus l'épargne ouvrière, non plus vers les caisses d'épargne, ni vers les grandes ou petites banques qui les engloutissent, mais vers les Caisses ouvrières dans les villes, vers les Caisses rurales dans les campagnes, vers les Caisses d'actionnariat pour pénétrer dans les grandes entreprises, et même vers les banques ouvrières.

On l'a remarqué avec raison, la caisse d'épargne de l'État reçoit des millions des ouvriers. Certes les déposants y jouissent de la garantie de l'État, et une partie des fonds déposés sert à favoriser la construction de maisons ouvrières; mais cet avantage ne va pas sans abandonner une force formidable qui pourrait servir directement au relèvement de la classe ouvrière et qui actuellement est mise trop souvent, en partie du moins, au service des adversaires des vrais travailleurs et de l'ordre social chrétien. On ne peut qu'approuver un mouvement qui prépare une meilleure utilisation de l'épargne ouvrière.

La grande association catholique agricole de Belgique, le *Bœrenbond*, est à l'avant-garde de ce mouvement. Sa caisse centrale de crédit s'est vu confier plus d'un demi-milliard en dépôt (1923). (On sait qu'exerçant son action dans la partie flamande du pays, elle comptait, en décembre 1923, 1 093 gildes ou syndicats locaux et près de 100 000 membres, tous chefs de familles rurales.)

Cette caisse centrale de crédit a consenti des crédits hypothécaires jusqu'à concurrence de 2 millions. Les crédits ouverts aux caisses affiliées (863) forment un total de 21 millions. Le chiffre d'affaires atteint près de 2 milliards.

Et si l'on osait comparer une petite chose à une grande, n'apprenions-nous pas récemment que la Banque ouvrière catholique de Mouscron avait reçu l'an dernier (fin décembre 1924), 3 400 000 francs de dépôts ?

4. Nous n'avons parlé que de la petite épargne qui trouve dans la Caisse d'épargne le plus élémentaire mode de placement. Mais il faut se rappeler que, tandis que nos diverses caisses d'épargne n'atteignaient en 1910 que 5 milliards et demi en dépôt, les valeurs du marché français atteignaient alors 180 à 190 milliards. C'était le temps où la France était devenue le premier pays du monde par sa puissance d'épargne, et justifiait son titre de banquier du monde. Voir Banques, Circulation, Crédit. Quand ces temps heureux reviendront-ils ?

Paul Six.

ÉPHÉSIENS (Épitre aux). — Saint Paul, prisonnier à Rome, avait appris d'Epaphras la situation religieuse et morale de la communauté de Colosses, Col., IV, 12. Spéculations philosophiques et pratiques ascétiques contraires à l'Évangile y étaient en faveur. Dans une lettre spéciale aux Colossiens, l'Apôtre combattit directement ces fausses doctrines. Mais il avait sans doute de fortes raisons de craindre leur diffusion dans les Églises voisines. Aussi, pour prémunir les fidèles contre de telles erreurs en leur exposant le plan éternel de la rédemption, il écrivit la lettre qui porte l'adresse des Éphésiens.

I. Analyse. — Entre un préambule très court, I, 1-2, et un épilogue qui contient, en dehors des salutations finales, une curieuse description de l'armure spirituelle du chrétien, VI, 10-24, on peut distinguer deux parties :

1° *Partie dogmatique*, I, 3-III, 21. — 1. Tout d'abord, un saisissant *tableau d'ensemble du mystère du salut,*

I, 3-14, suivi d'actions de grâces et de prières, I, 15-19. Les chrétiens ont été éternellement prédestinés à la filiation adoptive; cette adoption est réalisée en Jésus rédempteur, « le chef qui résume tout en lui »; tous participent donc aux mêmes dons de l'Esprit Saint comme aux « arrhes » de l'héritage céleste. — 2. *Principaux points de l'économie du salut chrétien*, I, 20-II, 22. La puissance divine, sur laquelle repose tout ce mystère, apparaît : *a)* dans la glorification du Christ, « tête de l'Église entière qui est son corps », I, 20-23; *b)* dans le salut de tous les croyants, juifs et païens, ensevelis autrefois dans leurs péchés et « enfants de colère », vivifiés aujourd'hui dans le Christ par un effet « de la surabondante richesse de la grâce divine », II, 1-10; *c)* dans la réconciliation des gentils et des juifs en un seul corps par le Christ, qui à tous les membres de l'Église « donne accès auprès du Père dans un même Esprit » et qui est lui-même « la pierre angulaire » de l'édifice tout entier, II, 11-22. — 3. Paul, héraut de ce mystère du salut, III, 1-21, bien qu'il soit « le moindre de tous les saints », a été chargé par révélation spéciale de publier cet évangile, III, 1-13. De nouveau il prie pour ses lecteurs et demande à Dieu de leur faire comprendre l'immensité de l'amour de Jésus, III, 14-21.

2° *Partie morale*, IV, 1-VI, 9. — Pour être dignes de leur vocation, les fidèles doivent observer : 1 *Les devoirs généraux de la vie chrétienne*, IV, 1-V, 20, à savoir : *a)* L'unité dans la foi et la charité, IV, 1-16. Le chrétien trouve dans sa religion, *sept* éléments d'union : un seul corps, l'Église; un seul Esprit; une même espérance; un seul Seigneur, Jésus; une seule foi; un seul baptême; un seul Dieu, Père de tous. La diversité des dons conférés par le Christ, loin de nuire à cette union, est un moyen d'édification pour chacun des membres de l'Église; *b)* L'aversion la plus profonde pour les mœurs païennes, IV, 17-V, 20. Il faut se dépouiller du vieil homme et revêtir l'homme nouveau. Donc, plus de mensonge, de colère, de vol, de mauvais discours; désormais, aucune trace d'impureté, d'avarice ou d'intempérance. Il faut imiter Jésus et vivre « comme des enfants de lumière ». — 2. *Les devoirs spéciaux de la vie domestique*, V, 21-VI, 9 : *a)* Devoirs mutuels des époux, V, 21-33. Soumission de la femme au mari : le mari est le chef de sa femme, comme le Christ est le chef de l'Église. Amour du mari pour sa femme : les hommes doivent aimer leurs femmes, « comme étant leurs propres corps », et cela toujours à l'exemple du Christ qui a aimé l'Église, son corps mystique, et s'est livré pour elle à la mort; *b)* Devoirs mutuels des enfants et des parents, VI, 1-4. D'un côté, obéissance filiale; de l'autre, éducation ferme, mais sans dureté; *c)* Devoirs mutuels des esclaves et des maîtres, VI, 5-9. Obéissance consciencieuse et affectueuse des uns; modération des autres dans l'exercice de leur pouvoir.

II. Destinataires. — Nous ne pouvons discuter ici les diverses opinions des exégètes catholiques sur ce point. Voici seulement les conclusions qui nous paraissent le plus solidement appuyées : — 1° *L'Épître aux Éphésiens ne doit pas avoir été adressée à la seule Église d'Éphèse.* La mention des Éphésiens dans l'adresse, I, 1, ne figurait pas dans le texte que lisaient, par exemple, Marcion, Tertullien, Origène et saint Basile. Elle n'existe pas davantage dans le texte primitif des deux plus anciens manuscrits grecs. En fait, on ne rencontre dans cette Épître aucun souvenir personnel et local, alors que saint Paul ne peut avoir oublié ses relations jadis si intimes avec les chrétiens d'Éphèse, Act., XIX; XX, 15-38. Bien plus, d'après certains passages, I, 15; III, 2; IV, 21, l'Apôtre ne paraît pas avoir connu directement ses lecteurs. — 2° *L'Épître aux Éphésiens ne semble pas avoir été destinée à la seule Église de Laodicée.* Plusieurs critiques ont, en effet, pensé que la lettre de saint Paul aux Laodicéens, Col., IV, 16, qu'on croyait perdue, ne serait autre que l'Épître dite aux Éphésiens. De nombreux détails de critique interne ont même été rassemblés en faveur de cette hypothèse. Elle se heurte, toutefois, à une sérieuse difficulté. Comment l'Apôtre, écrivant à une Église particulière qui lui est chère, Col., II, 1; IV, 13, 15, 16, ne trouve-t-il pas un seul nom propre à rappeler, une seule allusion à faire à l'histoire de cette Église, une seule salutation à adresser? C'est là, chez lui, une façon d'agir extraordinaire. — 3° *L'Épître aux Éphésiens apparaît plutôt comme une lettre circulaire destinée à plusieurs Églises.* C'est encore la meilleure explication du ton général impersonnel qui y domine et de la manière abstraite dont le sujet est traité. Mais quelles sont ces Églises ? On a le choix entre celles du Pont, celles de la vallée du Lycus ou les communautés dépendant d'Éphèse. Dans tous les cas, les Éphésiens, au passage de Tychique, porteur de la lettre, ont dû en prendre copie et cette copie a pu facilement, plus tard, les faire passer pour les destinataires primitifs.

III. Authenticité : Saint Paul est l'auteur de l'Épître aux Éphésiens. — 1. *Le témoignage de la tradition.* — 1. *Dès la fin du IIe siècle*, cette Épître est universellement reconnue pour l'œuvre de saint Paul : saint Irénée, *Adv. Hær.*, V, II, 3; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 8; Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 11 et 17; Canon de Muratori, ligne 51. — 2. Déjà, *au milieu du IIe siècle*, les hérétiques l'admettent comme authentique : Marcion (saint Épiphane, *Hær.*, XLII, 9), Ptolémée (saint Épiphane, *Hær.*, XXXIII, 6), Théodote (Clément d'Alexandrie, *Excerpta Theod.*, 19, 48, 85). — 3. Enfin, *même les Pères apostoliques* semblent y faire parfois de curieuses allusions : saint Ignace, *Ad Ephes.*, XII, 2; *Ad Polyc.*, V, 1; *Didachè*, IV, 10. — L'origine paulinienne de l'Épître aux Éphésiens présente donc, du côté de la tradition ecclésiastique, les plus sérieuses garanties.

2° *Les données de la critique interne confirment les témoignages traditionnels.* — 1. *La forme de l'Épître.* On y retrouve beaucoup de mots et de figures de style propres à saint Paul. Quant aux mots vraiment nouveaux, ils ne prouvent rien contre l'origine paulinienne : on en rencontre autant dans les Épîtres les plus authentiques. Même observation à propos de certains défauts de style : épithètes nombreuses, compléments multipliés, phrases démesurées. Il suffit de se rappeler que l'Apôtre, vif et énergique dans l'attaque, prend un autre ton dans les souhaits, dans les actions de grâces et dans les exposés dogmatiques, Rom., I, 1-8; V, 12-21; Gal., I, 1-6; II, 1-11, etc. — 2. *La doctrine de l'Épître.* Les enseignements caractéristiques de saint Paul se retrouvent dans cette lettre : la justification par la foi, II, 8-9; Jésus, Sauveur de l'humanité, I, 7; II, 13; la chair, siège des mauvais désirs et du péché, II, 3. En outre, les doctrines plus particulières à l'Épître aux Éphésiens ne sont pas inconnues des Épîtres incontestées : le Christ, point de réunion de tous les êtres, I Cor., VIII, 6; les chrétiens, corps du Christ, I Cor., XII, 27. Enfin aucun trait dans cette lettre n'est en contradiction avec l'enseignement le plus authentique de saint Paul.

IV. Lieu et date de composition : Saint Paul a composé l'Épître aux Éphésiens pendant sa captivité à Rome, vers 60-61. — 1. *Lieu.* L'Apôtre dit lui-même qu'il est prisonnier, III, 1; IV, 1; VI, 20. Or, d'après les souscriptions de plusieurs manuscrits grecs ainsi que des versions syriaques et coptes, il s'agit de la captivité romaine. De plus, le porteur de la lettre, Tychique, et le but de son voyage, VI, 21-22, sont les mêmes que dans Col., IV, 7-8, ce qui prouve la communauté d'origine des deux Épîtres. — 2. *Date.* Elles ont dû être écrites aussi à la même époque, vers

60-61. Leurs grandes ressemblances (mêmes idées, même plan, mêmes expressions) supposent un auteur qui traite le même sujet à quelques jours d'intervalle. On peut croire que l'Épître aux Colossiens, provoquée par une démarche positive, a été rédigée la première; l'Épître circulaire dite aux Éphésiens a dû être composée ensuite à un point de vue plus général.

V. Conclusion. — Nombreux sont les enseignements dogmatiques et moraux que l'on peut dégager de cette lettre remarquable par la profondeur des pensées : le plan divin de la rédemption, les relations de Dieu et du Christ, la mort de Jésus sacrifice expiatoire, la sainteté du mariage chrétien. Mais le théologien et l'apologiste devront mettre surtout en valeur le tableau magnifique que saint Paul trace de l'Église : *une*, comme étant le corps mystique du Christ et son prolongement dans le temps et dans l'espace; *sainte*, comme épouse de Jésus-Christ qui a donné son sang pour la sanctifier; *catholique*, puisqu'il n'y a chez elle « ni étrangers, ni hôtes » et que tous ses membres, juifs et gentils, sans distinction d'origine, forment l'assemblée universelle des saints; *apostolique*, car elle est un temple divin qui a pour fondement les apôtres.

Parmi les principaux commentaires récents d'auteurs catholiques, cf. Padovani, *Commentarius in epistolas ad Ephesios, Phil., Colos.*, Paris, 1892; Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, Paris, t. II, 1905; Knabenbauer, *Commentarii in S. Pauli epistulas ad Ephesios, Philip., et Colos.*, Paris, 1912; Vosté, *Commentarius in epistolam ad Ephesios*, Paris, 1921.

Léon Vaganay.

ÉPHREM. — I. Vie. — Ce que nous savons de certain sur saint Éphrem est assez maigre. Ceci tient à ce que sa *Vie*, écrite peu de temps après sa mort, a été de bonne heure interpolée, et surchargée de légendes, si bien que, ne possédant plus que ce texte altéré, nous sommes rarement sûrs des détails qu'il nous fournit. Voici le résumé de ce qui paraît moins contestable.

Éphrem naquit à Nisibe, après, mais peu après l'année 306, d'une famille chrétienne, où il reçut les premières impressions de la piété qu'il devait manifester plus tard. Devenu jeune homme, embrassa-t-il immédiatement la vie monastique ? On ne sait. En tout cas, son évêque, Jacques, paraît l'avoir honoré de son amitié. Nisibe appartenait alors à l'empire romain, mais était convoitée par les Perses. Trois fois ceux-ci l'assiégèrent, en 338, 346 et 350. La ville résista, et Éphrem semble avoir joué dans cette résistance un rôle considérable. Bientôt cependant, la prise d'Amid en 359, la défaite et la mort de l'empereur Julien à Ctésiphon en 363 rendirent la position de la ville intenable. Le successeur de Julien, Jovien, dut signer avec les Perses un traité désavantageux par lequel il leur abandonnait Nisibe. Ce fut le signal de l'émigration. Une grande partie des habitants chrétiens, et Éphrem avec eux, pour ne pas vivre sous l'autorité d'un prince païen, se dirigèrent vers l'ouest et vinrent s'établir à Édesse, en territoire romain. Éphrem avait alors cinquante-six ans environ. Il devait encore vivre dix années. Tout en s'adonnant plus complètement à la vie ascétique, il employa ces dix ans à prêcher la parole de Dieu, à batailler contre les hérétiques, à écrire ses nombreux commentaires, hymnes et homélies, à former les disciples qui venaient à lui, et aussi à exercer la charité envers les pauvres et les malades. Peut-être faut-il lui attribuer la fondation à Édesse de ce que l'on appela l'*Ecole des Perses*, école de théologie qui versa plus tard dans le nestorianisme, et qui fut fermée en 489. La tradition, rapportée par saint Jérôme, tient que saint Éphrem resta diacre toute sa vie. On met sa mort le 9 juin 373. Benoît XV l'a déclaré docteur de l'Église, et a introduit sa fête dans l'Église latine où elle se célèbre le 18 juin.

Cette courte biographie a laissé de côté, comme nous en avions prévenu, plusieurs détails discutables rapportés dans la *Vie*, et dont le Bréviaire romain a cependant accueilli quelques-uns. Tels, par exemple, la naissance d'Éphrem d'un père prêtre des idoles et son baptême à dix-huit ans par Jacques de Nisibe; puis surtout sa visite à saint Basile de Césarée dans la dernière partie de sa vie.

II. Portrait physique, moral et littéraire. — Au physique, rapportent ses Actes, Éphrem était d'un aspect peu avenant. Petit, chauve, imberbe, le visage toujours sévère, il vivait, comme un pauvre, de pain d'orge et de légumes secs, et ne portait que des vêtements vieux et usés. Au moral, c'était un ascète et un apôtre. Mortifié, dur pour lui-même, ayant toujours devant les yeux la rigueur des jugements de Dieu, il regardait la pénitence et l'austérité de la vie comme le premier devoir de l'homme, l'essentielle condition pour éviter d'être condamné au dernier jour. Avec cela une âme de feu, un zèle insatiable pour convertir les pécheurs, les pousser dans la voie du renoncement et du salut, une grande compassion pour tous ceux qui souffrent; en un mot tout ce qui caractérise un homme d'œuvres populaire, qui s'intéresse aux corps et aux âmes, mais aux âmes encore bien plus qu'aux corps. C'est ce zèle au fond qui a fait d'Éphrem un écrivain et lui a dicté tous ses ouvrages. Il n'a été ni grand exégète ni grand théologien : écrivant pour les moines ou pour le commun des fidèles, il ne s'est point préoccupé d'aperçus nouveaux sur l'Écriture ni de synthèse scientifique de la foi : c'est le christianisme courant qu'il explique et qu'il inculque. Mais il a été excellent prédicateur et poète. Orateur convaincu et passionné, il a su faire passer dans ses auditeurs tous les sentiments de crainte, de terreur, de joie et d'espérance qui l'agitaient lui-même. Villemain a cité, dans son *Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle*, p. 254 sq., un sermon sur le jugement dernier, qui constitue un véritable drame de l'effet le plus pathétique. Il excelle surtout à évoquer et à peindre. Naturellement poète, dont les homélies mêmes sont composées en une sorte de prose rythmée, et poète oriental dont les qualités principales sont l'imagination et la vie, il anime, il dramatise tout; il sait donner aux sujets les plus abstraits de la couleur et du relief. Malheureusement, il a le défaut de ses qualités : sa facilité l'entraîne, et sa fécondité engendre de la diffusion. Nous en jugeons du moins ainsi, nous, occidentaux; car pour ses compatriotes et ses contemporains, d'un goût moins sobre, ce défaut était plutôt un mérite. Quoi qu'il en soit, les syriens chrétiens n'ont pas hésité à surnommer Éphrem « la harpe du Saint-Esprit », et le regardent unanimement comme le prince de leurs écrivains et le plus pur modèle de leur langue.

III. Œuvres. — Saint Éphrem ne connaissait que fort peu le grec, et c'est en syriaque qu'il a écrit tous ses ouvrages. Ces ouvrages sont fort nombreux : on en trouvera l'énumération dans mon *Précis de patrologie*, p. 288-290. Saint Éphrem a commenté en prose presque toute la Bible. Parmi ses homélies *(mîmrê)* et ses hymnes *(madrâschê)* en vers, il faut signaler surtout ses cinquante-six discours contre les hérétiques, une centaine de discours sur les mystères de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge, soixante-seize exhortations à la pénitence, quatre-vingt-cinq discours ou hymnes funèbres prononcés ou chantés aux funérailles de chrétiens de tout ordre, intéressants pour la connaissance des mœurs et de la liturgie du temps, et enfin les *Chants de Nisibe (carmina nisibena)*, composés probablement à l'occasion des sièges subis par cette ville.

Le principal recueil des œuvres du saint Éphrem est l'édition romaine en six volumes in-folio par le P. Benedict et Jos. et Evode Assémani, Rome, 1737-1746. Des supplé-

ments ont été donnés par Overbeck, *Sancti Ephræmi opera selecta*, Oxford, 1865; G. Bickell, *Sancti Ephræm carmina nisibena*, Leipzig, 1866; J. Lamy, *Sancti Ephræm hymni et sermones*, Malines, 1882-1889. On trouvera une étude et des citations françaises dans J. Lamy, *Saint Éphrem*, revue de l'*Université catholique*, t. III et IV (1910). Voir aussi l'article du *Dictionnaire de théologie catholique*, par F. Nau.

J. TIXERONT.

ÉPICLÈSE, élément de la liturgie de la messe qui intéresse la forme de l'eucharistie. — I. Données liturgiques. II. Problème théologique. III. Solution du problème.

I. DONNÉES LITURGIQUES. — Sous le nom d'épiclèse on désigne une invocation qui suit la consécration eucharistique et appelle la bénédiction divine sur les oblats.

C'est surtout dans les liturgies orientales qu'elle a sa place la plus distincte et sa physionomie la mieux caractérisée. On lit dans la messe grecque, dite de saint Jean Chrysostome, la formule suivante : « ..... Envoie ton Esprit-Saint sur nous et sur ces oblations et fais de ce pain le corps précieux de ton Christ, *Amen*, et de ce qui est dans ce calice le précieux sang de ton Christ, le transformant par ton Saint-Esprit, *Amen...*, de manière qu'ils soient pour les communiants purification de l'âme, rémission des péchés.... »

Dans ce texte l'invocation s'adresse au Saint-Esprit et la fin en est double : réaliser la transformation des oblats, les rendre profitables aux fidèles. Or toutes les liturgies orientales actuelles présentent une épiclèse de ce genre, sauf que parfois c'est au Verbe qu'elle s'adresse.

En Occident, il est admis qu'une épiclèse semblable et semblablement placée existait, au Ve siècle, dans les liturgies gallicane et mozarabe, d'où elle n'a disparu que plus tard. Le cas de la messe romaine est plus discuté. On s'accorde à reconnaître l'équivalent de l'épiclèse grecque dans la prière *Supplices te rogamus;* mais il n'y est plus question que de présenter à Dieu les oblats sur l'autel céleste et d'obtenir pour les chrétiens la grâce de les recevoir avec fruit. Sur quoi plusieurs, après D. Cabrol, tiennent que c'est là une formule postérieurement modifiée, tandis que d'autres estiment, avec D. Cagin, que l'épiclèse romaine n'a jamais eu d'autre forme.

Il est encore plus difficile de savoir quelle a pu être l'épiclèse primitive. La formule orientale actuelle représente un développement assez tardif; mais ne répond-elle pas à un prototype plus ancien, ou, au contraire, ne faut-il pas tenir pour primitif le thème romain ? Ces questions d'histoire divisent les liturgistes; mais il suffit des faits certainement acquis pour voir le problème qui se dresse devant les théologiens.

II. PROBLÈME THÉOLOGIQUE DE L'ÉPICLÈSE. — Pour des esprits habitués à poser nettement la question de la forme de l'eucharistie, l'épiclèse grecque devait faire aussitôt surgir une difficulté.

En Occident, en effet, la tradition fut toujours ferme pour attribuer la réalisation du mystère eucharistique aux paroles de la consécration. Le moindre relief de l'épiclèse était bien fait pour renforcer cette conviction. Mais alors que penser de la liturgie grecque, où, après l'anamnèse, le Saint-Esprit est invoqué en vue de changer les oblats au corps et au sang du Christ ? N'est-ce pas dire que la consécration serait encore à faire et que l'épiclèse a justement pour but de l'obtenir ? Problème d'autant plus grave qu'il s'agit d'une formule très ancienne, quand bien même elle ne serait pas primitive, et très générale dans l'Église.

A ce scrupule spéculatif s'ajoute d'ailleurs la voix tumultueuse de la controverse. Car, non contents de tenir à leur formulaire, les Orientaux veulent faire de l'épiclèse la cause véritable et unique de la consécration. On ne trouve pas seulement cette opinion chez des théologiens isolés : elle est érigée en doctrine par les autorités officielles de l'Église grecque, qui, depuis le Moyen Age, n'ont plus cessé d'en faire un de leurs griefs contre l'Occident.

III. SOLUTION DU PROBLÈME DE L'ÉPICLÈSE. — Malgré les apparences, le problème dogmatique soulevé par les grecs est ici le plus superficiel.

Car on ne doit pas se hâter de prendre un argument de polémistes pour une croyance d'Église. L'épiclèse existait, en réalité, depuis longtemps sans que personne songeât à en tirer ce parti tendancieux. Il faut arriver au XIVe siècle pour la voir invoquer à l'appui du schisme : cette origine tardive suffit à dénoncer une de ces chicanes qu'engendrent toutes les controverses et qui finissent d'ailleurs par se fixer en tradition. Mais de celle-ci on peut montrer qu'elle est contraire à la doctrine la plus ancienne de l'Orient lui-même. Le plus souvent les Pères se contentent de rapporter la consécration, d'une manière générale, à la parole de Dieu ou à l'action du Saint-Esprit. Saint Jean Chrysostome cependant est plus précis. « Ceci est mon corps, dit le prêtre : cette parole, ajoute l'illustre Antiochien, transforme les oblats. » *De prod. Judæ, hom.* I et II, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 380 et 389. Et l'on relève de semblables textes chez les principaux représentants de l'Église syrienne.

Au surplus, il y a lieu de tenir compte que l'épiclèse s'est constituée à une époque où ne régnait pas encore la préoccupation de déterminer exactement la forme eucharistique. L'efficacité de l'action liturgique était plutôt considérée en bloc et par manière de synthèse que détaillée par voie d'analyse. Dans cet ensemble cependant le témoignage de saint Jean Chrysostome montre bien que les paroles de la consécration avaient, même chez les grecs, une valeur particulièrement décisive. Ainsi la tradition foncière de l'Orient rejoint celle de l'Occident. Bessarion le reconnut au concile de Florence et c'est, à la lettre, au nom de l'Église entière que le décret aux Arméniens déclara que les paroles du Christ par lesquelles le prêtre consacre l'eucharistie sont la forme de ce sacrement. Voir EUCHARISTIE. Seul l'esprit de polémique a pu jeter quelque ombre sur un point aussi clair.

Il reste à se demander quelle est, au point de vue théologique, la signification de l'épiclèse. Quelques auteurs, surtout parmi les liturgistes des XVIIe et XVIIIe siècles, l'ont considérée comme la forme, plus ou moins partielle, de l'eucharistie. Sans quoi il leur paraissait impossible de comprendre la teneur des paroles qui la constituent et l'usage que l'Église continue d'en faire en Orient. Cette explication n'a rien d'inacceptable en principe et rentre dans un système par ailleurs suffisamment établi, où l'on reconnaît à l'Église une grande latitude dans la détermination des matières et des formes sacramentaires. Voir SACREMENT.

Néanmoins la plupart des théologiens et des liturgistes se rallient à une autre solution. Elle est commandée par deux principes : l'un dogmatique, l'autre liturgique. D'une part, la consécration, comme les autres œuvres divines *ad extra*, réclame l'intervention de la Trinité tout entière; mais on conçoit qu'elle puisse être spécialement appropriée à la troisième personne, comme le fait même de l'Incarnation. La liturgie peut donc à bon droit marquer ici une action de l'Esprit-Saint. Mais, ne pouvant le faire en même temps que la consécration, elle le fait à côté, soit quelquefois avant et le plus souvent après. Ainsi l'épiclèse devrait être prise « dans un sens rétrograde » (D. Cagin), et son but serait d'expliciter après coup, comme on le voit pour d'autres sacrements, ce qu s'est fait dans l'acte unique de la consécration.

De toutes façons on peut comprendre l'épiclèse sans ébranler ni modifier la doctrine reçue dans l'Église sur la forme de l'eucharistie.

S. Salaville, art. *Épiclèse eucharistique*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. v, col. 194-300; F. Cabrol, art. *Épiclèse*, dans *Dict. d'archéol. chrét.*, t. v, col. 142-184; P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, Paris, 1919; P. Cagin, *Eucharistia*, Paris, 1912; G. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence*, trad. française, Paris, 1910, p. 107-131.

J. Rivière.

ÉPICURIENS GRECS ET ROMAINS. — Ils constituent une école de philosophie à laquelle Épicure chez les Grecs a laissé son nom et dont Lucrèce chez les Romains fut le principal représentant.

I. Noms les plus célèbres. — C'est à Démocrite et à Aristippe qu'il faut, en Grèce, faire remonter l'épicurisme. Dans l'école atomistique d'Abdère, Démocrite avait conçu le premier et enseigné la théorie des atomes dont dépendent les théories d'Épicure et de Lucrèce. Quant à Aristippe, un demi-socratique, fondateur de l'école cyrénaïque, il avait placé le bonheur et la fin de l'homme dans la volupté (ἡδονή) : son hédonisme ouvrit les voies à la morale épicurienne.

Épicure naquit dans le bourg de Gargettos, près d'Athènes, vers 340 avant J.-C. A cette parole d'Hésiode : « Au commencement naquit le chaos, » il sentit naître en lui l'amour de la philosophie. Il se mit à suivre les leçons du platonicien Zénocrate, du péripatéticien Théophraste, lut avec passion les ouvrages de Démocrite, et ouvrit à son tour une école à Colophon, puis à Lampsaque et, enfin, à Athènes où il se fixa en 305. Il mourut vers 270.

Nombreux furent ses disciples : Colotès, Métrodore, le plus aimé, qui mourut avant lui, Hermachus, vers 270, qui lui succéda dans la direction de l'école, et, après lui, plusieurs autres, moins connus, jusqu'à Phèdre qui compta parmi ses auditeurs Cicéron et nous conduit à Lucrèce.

Lucrèce est le plus brillant représentant de l'épicurisme chez les Romains. On cite bien, parmi plusieurs autres, C. Cassius et Horace; mais le plus autorisé, à coup sûr, est Lucrèce, qui naquit en l'an 95 avant J.-C. et termina sa vie par le suicide en 51, à peine âgé de 44 ans. L'empire romain devait fournir à l'épicurisme bien d'autres partisans pratiques, les Lucullus, les Apicius..., mais peu de savants, si ce n'est Pline l'Ancien (23-79 après J.-C.), à qui nous devons notamment une *Histoire naturelle*, en 37 livres. — Quant à Lucien, qui écrit en grec, il se montre, dans ses *Dialogues des morts*, le Voltaïre du polythéisme gréco-romain.

II. Doctrine d'Épicure. — Elle a pour but de donner à l'homme le bonheur en le délivrant de toute crainte. Pour y atteindre, Épicure a besoin d'une théorie de l'univers ou d'une physique et, pour établir sa physique, il lui faut une « canonique », c'est-à-dire un ensemble de règles propres à distinguer le vrai du faux. Canonique, physique et morale, telle est la division de sa philosophie.

La *canonique* d'Épicure se réduit à une théorie de la connaissance. Il y a trois sources de connaissances : les sensations, les anticipations, les affections ou passions. La sensation est l'impression produite par les images (εἴδωλα) ou particules que les choses extérieures envoient dans les sens. Conservée dans le souvenir ou projetée dans l'avenir, l'image devient une anticipation, qui peut se définir : le souvenir de ce qui nous a été souvent représenté extérieurement. Quant aux passions, elles ne contribuent pas à former la science : mais elles donnent une direction à la vie pratique par le sentiment de plaisir ou de douleur qu'elles engendrent. En résumé, la canonique d'Épicure est tout entière dans la sensation reçue, reproduite, et principe de mouvement, la sensation est le seul critérium de vérité. Nul besoin d'ailleurs d'une autre faculté de connaissance, car tout est corporel, le monde, l'âme et Dieu.

La *physique*, chez Épicure, tient lieu de métaphysique. 1° Le monde est un agrégat d'atomes, les atomes sont éternels, toujours en mouvement dans le vide incorporel, doués des mêmes propriétés de quantité, de forme et de poids : de leur rencontre sont sortis ce monde et d'autres mondes en nombre infini. Mais, comment les atomes, s'ils sont également pesants et tombent dans le vide d'une manière parallèle, ont-ils pu se rencontrer ? Démocrite ne le disait pas, et, logiquement, en était réduit à admettre ou une régression à l'infini ou un moteur originel. Double inconvénient qu'Épicure veut éviter en introduisant dans les atomes son célèbre *clinamen*, c'est-à-dire un mouvement spontané qui les fait dévier de la ligne droite. Grâce au *clinamen*, il n'y a plus de nécessité absolue, plus de destin, mais une certaine contingence causale. C'est toujours le mécanisme, mais avec un élément dynamique. 2° Le *clinamen* n'est qu'une image du mouvement volontaire et variable qui est dans l'homme et prend le nom de liberté. L'âme est libre, et l'âme, c'est un atome répandu dans le corps entier et plus délicat que le feu, mais qui se dissoudra à la mort. 3° Les dieux eux-mêmes sont des agrégats d'atomes : corporels et à forme humaine, ils sont heureux dans l'oisiveté et ne s'occupent point des mortels. Point de Providence : il est donc inutile de craindre les dieux, surtout de les fuir, mais il est bon de les honorer. En résumé : les atomes, le mouvement, le vide : c'est toute la physique d'Épicure. En dehors d'eux, il n'y a rien.

La *morale* épicurienne se ramène à trois principes. 1° La fin de l'homme ne peut consister que dans la félicité, et cette félicité est dans le plaisir, seule chose que nous désirons pour elle-même. Or le plaisir s'offre à nous de deux manières : dans l'activité de nos puissances comme le voulaient les stoïciens, et dans le repos, c'est-à-dire dans l'absence de douleur corporelle, unie à la tranquillité de l'esprit. Le plaisir du repos est bien supérieur au plaisir de l'activité : toutefois la félicité consiste dans l'union des deux. Elle n'est pas nécessairement le plaisir actuel : pour Épicure, c'est la plus grande somme de plaisirs dans le moment présent, passé ou futur. Au XVIII^e siècle, on dira : « l'intérêt bien entendu ». 2° Malheureusement le plaisir épicurien est le plaisir des sens, car la félicité ne se conçoit pas sans le plaisir du goût et les joies de l'amour charnel. La félicité, elle, consiste dans l'état sain et tranquille de la chair, accompagné de la certitude que cet état sera durable. « C'est, dit Ritter, le plaisir corporel dont nous jouissons dans le moment présent, mais auquel nous associons le souvenir du plaisir corporel passé et l'espérance du plaisir corporel futur. » 3° Que peut être la vertu dans ce système ? Simplement la pratique des moyens qui conduisent à la possession sûre de la plus grande somme possible de plaisirs : aussi la principale vertu est la prudence, celle de la chair, comme parle l'Écriture.

III. Théorie de Lucrèce. — Elle se trouve exposée dans un poème célèbre, le *De Natura rerum*, qui est le développement de la doctrine d'Épicure : détruire toute religion, tel était le but du philosophe, c'est aussi celui du poète.

L'ouvrage est divisé en six livres. Le premier est consacré aux atomes, que Lucrèce appelle *principia primordia rerum*. Rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme, d'après les lois d'un processus indéfini, qui s'élève insensiblement jusqu'à l'homme (évolutionnisme). — Le II^e livre expose les qualités des atomes : ils sont éternels et indestructibles; leur mou-

vement n'a pas eu de commencement, et le vide, dans lequel ils se meuvent, est infini. — Le IIIe a pour objet l'âme humaine. Lucrèce emploie encore les mots d'esprit et d'âme; mais, pour lui, les âmes ne sont que de petits corps, polis et ronds; une grande partie de ce livre est consacrée à combattre la doctrine de l'immortalité de l'âme. — L'origine des idées est traitée dans le IVe livre; la perception des sens s'opère par le moyen de certaines images subtiles, qui sortent des corps et arrivent aux organes des sens. — Le Ve livre raconte la formation du monde par le concours fortuit des atomes : les dieux sont eux-mêmes formés d'atomes subtils : ils ne s'occupent pas du monde et la religion est le principe de toutes les calamités humaines. — D'où viennent donc les superstitions ? Des météores et des songes : il en est question dans le VIe livre qui se termine brusquement.

On devine ce que sera la *morale* de Lucrèce, basée sur une pareille doctrine : la recherche du plaisir sans aucun frein ou le pessimisme dans la douleur et le suicide.

IV. Appréciation. — L'épicurisme n'est pas une philosophie, ou, si l'on tient au mot, il faut dire que c'est une pauvre et pernicieuse philosophie.

1° La logique épicurienne est sensualiste et contradictoire : c'est une contradiction, en effet, d'une part, de n'admettre d'autre critère que la sensation, au point de dire que le soleil n'est pas plus grand que ce qu'il paraît à l'œil nu, et, d'autre part, de baser toute sa philosophie sur la théorie des atomes, que les sens sont impuissants à percevoir. — Quant à la dogmatique épicurienne elle est nulle ou matérialiste, et en réalité, n'intervient que pour délivrer l'homme de la crainte des dieux, de la mort et des enfers. Les dieux, s'ils existent, ne s'occupent pas de nous : les enfers sont une pure invention, et quant à la mort, Épicure avait coutume de dire : « Pourquoi la craindre, tant qu'elle n'existe pas encore ? Lorsqu'elle sera arrivée, nous ne serons plus. »

2° L'épicurisme est tout entier dans la morale, qui, chez Épicure du moins, n'était pas l'hédonisme pur d'Aristippe. Celui-ci ne calculait pas, tandis qu'Épicure était, dit-on, modéré dans la recherche du plaisir jusqu'à se contenter d'une obole par jour. Délivrés de toute crainte, ses disciples n'y ont pas mis cette réserve, et à plus d'un s'applique la parole d'Horace : *Epicuri de grege porcus.*

Quant à Lucrèce, matérialiste et athée, il s'est affranchi de la crainte du Tartare, mais pour tomber dans le pessimisme à la vue de tous les maux qui accablent l'humanité. En présence des misères de cette vie, il ressent, en effet, une indicible tendresse, — qui lui sert de muse poétique : car Lucrèce est un poète de génie, mais, quoiqu'il le soit autant qu'Épicure, ce n'est pas plus que lui un philosophe; et le cardinal de Polignac (1661-1741) lui a fait trop d'honneur en le réfutant dans l'*Anti-Lucrèce*.

Les Épicuriens sont de tous les temps. Il y en avait dans l'Inde avant Épicure. On les retrouve après lui à toutes les phases de l'histoire philosophique. Longtemps, ils ont porté le nom de sensualistes : ils se cachent souvent aujourd'hui sous celui de positivistes et de matérialistes.

E. Joyau, *Épicure*, dans la coll. des *Grands philosophes*, Paris, 1910.

D. Barbedette.

ÉPIDAURE (Guérisons merveilleuses d'). — Épidaure est le plus célèbre des sanctuaires d'Esculape et, quoique loin d'être le plus ancien, le type de tous les autres. Les prêtres d'Esculape ou Asclépiades étant en même temps médecins, à la manière des prêtres égyptiens, chaque ville finit par posséder son *asclepeion*. Les plus connus furent ceux de Cos, de Cnide, de Rhodes, d'Agrigente, d'Athènes, etc. On en trouve l'énumération dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopédie*, v° *Asclepios*, col. 1662 sq. Les *asclepeia* étaient des centres de pèlerinages et il s'y produisait des guérisons : voilà pourquoi quelques médecins ont voulu en faire les équivalents antiques de Lourdes et de ses miracles. C'est à ce titre et à ce point de vue que nous en parlons ici.

Il est certain que les malades venaient nombreux dans ces sanctuaires et qu'une intention religieuse était d'ordinaire intimement liée au désir de guérir. Avant d'être admis dans le temple, on devait se soumettre à des jeûnes plus ou moins rigoureux et prolongés, à des bains et des ablutions, des onctions et purifications variées qui représentaient déjà en réalité un commencement de traitement. Les malades étaient alors admis dans le sanctuaire pour y passer la nuit : c'était la pratique de l'*incubatio*. Ils couchaient parfois sur la peau de l'animal offert en sacrifice, parfois sur un lit préparé à cet effet; dans les grands sanctuaires comme Épidaure il existait un vaste dortoir sacré. Là on attendait le songe au cours duquel le dieu révélerait à son fidèle le remède à employer. C'était donc une forme d'oniromancie. D'ailleurs le dieu était capricieux et loin de répondre toujours à l'attente du patient. Souvent aussi il intervenait par l'intermédiaire des serpents toujours entretenus en grand nombre dans le temple. Si l'on avait été favorisé du songe attendu, il fallait le lendemain le faire interpréter par les Asclépiades. Ceux-ci prescrivaient la médication voulue. Leurs remèdes étaient souvent anodins; parfois ils prescrivaient la saignée, la ciguë, des émétiques ou des purgatifs. Mais il arrivait aussi, à ce qu'on rapporte, que le dieu agît directement et, avec ou sans apparition, procurât au malade la guérison, même instantanée. Il existait de longues listes de songes « miraculeux » dans les sanctuaires à incubation. Ælius Aristide, dans ses *Discours sacrés*, nous a laissé des séries de consultations qu'il avait obtenues d'Asclepios dans les divers sanctuaires d'Asie-Mineure, et Aristophane, dans le *Plutus*, v. 620 sq., a mis en scène une de ces guérisons par songe obtenue au Hiéron. Cf. *Incubatio*, par H. Lechat, dans le *Dictionnaire* de Daremberg et Saglio.

Sur les guérisons elles-mêmes, et non plus sur les procédés destinés à les obtenir, les textes se réduisent presque aux 42 récits gravés sur les deux stèles découvertes dans les fouilles d'Épidaure. Ils ont été publiés par Cavvadias, *Fouilles d'Épidaure*, Athènes, 1893, trad. S. Reinach, dans *Revue archéologique*, 1894, t. II, p. 77 sq., et dans le magnifique ouvrage de Defrasse-Lechat, *Épidaure*, Paris, 1895.

On y précise parfois le nom et le pays du personnage guéri; plus souvent on se contente d'une formule vague : « Un homme... un enfant... » Jamais d'ailleurs aucun repère chronologique. Le jugement de tous les érudits qui en ont fait une étude spéciale peut se résumer dans ces mots de Thrœmer, dans Pauly-Wissowa : « Toutes ces histoires sont de pieuses légendes, comme il s'en trouve dans toutes les religions, mais plus habilement rédigées que de coutume. » Les auteurs d'*Épidaure* les qualifient même de récits des mille et une nuits. De ces récits les uns sont cocasses, les autres révoltants; tous semblent traduire une confiance assez réduite chez ceux mêmes qui les ont écrits. A l'une de ces historiettes, ils ajoutent par exemple : « Et celle-ci est arrivée. » Ainsi les faits eux-mêmes de guérison ne reposent sur aucun document sérieux, au jugement des spécialistes de l'épigraphie et de l'archéologie. La base étant à ce point fragile, c'est presque une naïveté d'insister maintenant sur l'impossibilité de toute comparaison avec les guérisons de Lourdes. Les auteurs qui l'ont tentée n'ont démon-

tré par là que la pauvreté de leur sens critique. D'ailleurs, ici, pas un exemple de guérison d'une maladie proprement organique; d'autre part, la rédaction est tellement imprécise qu'on ne saurait porter, dans aucun des 42 cas, un diagnostic un peu précis sur la maladie prétendûment guérie par le dieu. Plusieurs fois il semble que l'on ait à faire à d'indubitables névroses (une grossesse de cinq années par exemple), encore se présentent-elles au cours du récit impliquées dans des impossibilités matérielles qui suffisent à infirmer la valeur de celui-ci : la malade délivrée accouche d'un enfant de cinq ans! Les cas peu nombreux où ne se trahit pas une névrose étaient parfaitement justiciables des traitements médicaux des Asclépiades. Enfin la fraude, en plus d'un cas, a certainement joué son rôle. « Voilà donc tout le bilan d'Esculape : délires, somnambulisme, risée, fraude. » Dr Van der Elst, art. *Guérisons*, dans *Dict. apol. foi cath.*, t. II, col. 432.

Girard, *L'Asclepeion d'Athènes*, Paris, 1881; Daremberg et Saglio, *Dict. Antiquités gr. et rom.*, v° *Asclepeion*, *Incubatio*, *Medicus;* abondante controverse entre les abbés Mangenot et Bertrin, dans *Revue du clergé français*, 1917 et 1918.

P. Fournier.

ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE. — L'épigraphie chrétienne étant la partie de la science archéologique qui a pour objet les inscriptions chrétiennes, on voudra bien se reporter à l'art. Archéologie chrétienne et aux savants ouvrages qui y sont mentionnés. Nous nous bornons ici à indiquer très succinctement, d'après S. Bour, *Épigraphie chrétienne*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. V, 1re partie, col. 300-358, et L. Jalabert, *Épigraphie*, dans le *Dict. apol.*, t. I, col. 1404-1457, les précieux services que l'on peut en retirer pour l'apologétique ou pour la théologie. Nous nous servons de leurs propres expressions.

L. Jalabert reste dans l'ordre historique et rassemble les matériaux, amenés à pied d'œuvre, autour de deux faits capitaux : l'Évangile et l'Église. A propos du Nouveau Testament, il examine la contribution de l'épigraphie à la critique textuelle et à la philologie biblique, ainsi que son apport au commentaire historique et archéologique des récits évangéliques (surtout de l'évangile et des Actes des Apôtres de saint Luc). De l'Église, il ne touche qu'un assez petit nombre d'aspects : quelques détails sur le milieu où elle est née, sa diffusion dans le monde gréco-romain, son unité qui se maintient malgré son extension et s'affirme en dépit des luttes et des divisions, donnent une esquisse de sa vie extérieure d'après les sources épigraphiques; aux mêmes sources, il emprunte une autre série de détails concrets qui permettent de pénétrer plus avant dans sa vie intime : credo, sacrements, histoire du culte (liturgie et dévotions), institutions ecclésiastiques, physionomie du peuple chrétien.

S. Bour estime, avec de Rossi, que les pierres sépulcrales (ce sont elles qui nous fournissent le plus d'inscriptions) n'ont « jamais été dans l'antiquité, pas plus qu'en aucun temps, un *compendium* du catéchisme et moins encore de la théologie dogmatique, » et que cependant on y trouve des indications, des allusions expressives au sujet de la foi de nos ancêtres. S'il s'agit de la théologie dogmatique générale, on pourra les utiliser pour certains détails sur l'Écriture sainte, les Pères, l'Église (ses caractères, sa hiérarchie, son culte). S'il s'agit de la théologie dogmatique spéciale, on y recueillera d'utiles données sur Dieu et la Trinité, la création (anges, démon, homme), la christologie, les sacrements, l'eschatologie. S'il s'agit enfin des vertus, proprement chrétiennes, familiales, civiques, sociales, on y constatera les changements merveilleux que le christianisme a immédiatement opérés dans les âmes et dans les collectivités.

Ces simples sommaires suffisent pour montrer au lecteur l'importance de l'épigraphie chrétienne et le grand intérêt qu'elle offre à ceux qui la cultivent avec autant d'intelligence que d'application.

J. Bricout.

ÉPIKIE. — Il n'est pas rare d'entendre user de ce mot à tort et à travers. Étymologiquement, il vient d'un terme grec qui signifie convenance, mesure, équité. Aristote l'avait employé « pour désigner l'esprit de largeur qui doit faire de l'obéissance un acte humain imposé à des hommes raisonnables, faire préférer le sens de la loi à la lettre, l'équité à la stricte légalité. » Dans sa *Morale à Nicomaque*, l. V, ch. X, parlant de l'épikie, il écrit : « Lorsque la loi est exprimée dans une formule générale, et qu'un cas exceptionnel se présente, alors il est juste qu'on corrige la loi, dans les détails où le législateur est en défaut, où il s'est trompé en s'exprimant d'une manière trop absolue. Dans ce cas, on fait ce que ferait le législateur lui-même s'il était là; on refait la loi, comme il l'aurait faite, s'il avait pu connaître le cas particulier dont il s'agît. » Ne confondons pas l'épikie, ainsi comprise, avec l'interprétation d'un texte obscur, ou avec la dispense, et définissons-la, avec Suarez, *De legibus*, l. II, ch. XVI, n. 4 : *Emendatio legis ea ex parte qua deficit propter universale;* « l'épikie est une restriction apportée à la loi dans un cas particulier où elle serait impraticable dans sa teneur générale. » Un législateur humain ne peut tout prévoir ni tout formuler dans le détail : à l'épikie d'assouplir la loi, de la plier, s'il est besoin, à la diversité des circonstances.

L. Godefroy, *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 358-361, que nous ne faisons ici que résumer et citer, ajoute très sagement :

> Il est évident que l'épikie peut devenir une arme redoutable contre la loi; une conscience mal éclairée et surtout mal disposée pourrait s'en servir pour se débarrasser aisément d'une loi gênante. Mais son principe même est indiscutable, et il n'y aurait, pour le combattre, que ceux qui ont la superstition de la légalité. Si la conscience a le droit de se révolter contre toutes les injustices et la liberté contre tous les abus de pouvoir, si l'obéissance digne d'un homme n'est pas la servilité aveugle à un texte, mais la soumission réfléchie à une volonté, la légitimité de l'épikie est évidente. Elle laisse à l'initiative individuelle et à la conscience la part qui leur revient dans l'obéissance; l'appliquer dans les bornes permises, c'est, suivant un mot fameux, sortir de la légalité pour rentrer dans le droit...
>
> Mais en même temps que les docteurs chrétiens, plus soucieux qu'on ne le pense de sauvegarder les droits de la conscience et de la liberté, proclament ce principe, ils en énoncent les conditions. 1° La première, qu'il est à peine besoin d'indiquer, c'est la sincérité et la bonne foi. Autrement, cette arme au maniement si délicat se fausserait vite, pour le plus grand dommage de la loi et des consciences mêmes qu'elle doit libérer. Aussi, comme il est difficile d'être bon juge dans sa propre cause, pour éviter de se laisser inconsciemment impressionner par les difficultés inhérentes à toute loi, il est bon de ne rien décider, avant d'avoir consulté, si on le peut, un homme instruit et de jugement sûr... 2° Du fait que la prudence s'impose, il résulte qu'on ne doit user d'épikie que si l'on est sûr ou à peu près sûr d'en avoir le droit. On acquerra cette certitude pratique, soit simplement par l'étude du cas spécial, soit en consultant les règles détaillées de la théologie morale, les solutions des casuistes ou les décisions de la jurisprudence sur des cas analogues. Si un doute subsiste et qu'on puisse facilement recourir au législateur ou à son représentant, la prudence et la bonne foi exigent de le faire.

L'épikie ainsi entendue et appliquée ne mérite certes pas les reproches que certains anticasuistes, par exemple, lui adressent si tapageusement. Mais il faut bien faire flèche de tout bois pour essayer de nous discréditer!...

S. Thomas, *Summ. theol.*, Iª IIæ, q. XCVI, a. 6; IIª IIæ, q. CXX, a. 1, 2; q. CXLVII, a. 4; *In V Ethic.*, lect. XVI; Suarez, *De legibus*, l. II, c. XVI; l. VI, c. VII. Tous les manuels de théologie morale traitent de l'épikie, mais parfois un peu trop sommairement.

J. BRICOUT.

ÉPIPHANE. — I. VIE. — On a une *Vie* ancienne de saint Épiphane reproduite dans *P. G.*, t. XLI, qui n'a aucune valeur historique. C'est par ses œuvres mêmes, par saint Jérôme et par Sozomène que nous connaissons saint Épiphane. Il naquit, entre 310-320, à Besanduke, tout près d'Éleuthéropolis en Palestine, d'une famille chrétienne. Pieusement élevé, il dut de bonne heure fréquenter les moines de Terre sainte, visita l'Égypte vers l'âge de dix-huit ans et, revenu chez lui, fonda un monastère dont il devint le supérieur. C'est là qu'il vécut dans l'obscurité, étudiant et se sanctifiant, jusqu'à ce qu'il fût élu, en 367, évêque de Constantia, l'ancienne Salamine, dans l'île de Chypre. Sa vie fut dès lors partagée entre trois occupations : multiplier, dans toute l'île, les monastères et y répandre la vie religieuse (saint Épiphane resta jusqu'à la fin, sous l'habit pontifical, un vrai moine par le caractère et l'esprit); secondement, écrire les ouvrages dont nous parlerons plus loin; et troisièmement enfin, se mêler à toutes les controverses et batailler pour l'orthodoxie. En 376, il essaie de ramener à la vraie foi l'évêque apollinariste d'Antioche, Vitalis : il échoue. Il essaie encore de faire triompher à Antioche le parti de l'évêque orthodoxe Paulin contre celui de l'évêque, aussi orthodoxe, Mélèce : il ne réussit pas mieux. Il part alors pour Rome, avec saint Jérôme dont il a fait la connaissance, est reçu avec honneur dans la maison de Paula, et encourage cette noble veuve dans son dessein de tout quitter pour se retirer en Terre sainte. La fin de sa vie fut remplie par les querelles relatives à Origène auxquelles il se trouva fâcheusement mêlé. Une première fois, en 394, apprenant que l'origénisme se répandait en Palestine, il s'y rend pour en détourner l'évêque Jean de Jérusalem : il n'aboutit qu'à se brouiller et à brouiller saint Jérôme et ses moines avec Jean. Puis, une seconde fois, en 402, excité par l'archevêque d'Alexandrie, Théophile, qui abuse de sa simplicité, il part pour Constantinople pour faire signer par saint Jean Chrysostome la condamnation d'Origène, et l'engager à chasser les moines, prétendus origénistes, qui étaient venus lui demander un asile. Jean Chrysostome résista respectueusement mais fermement, et saint Épiphane, comprenant enfin que Théophile se jouait de lui, reprit la mer au printemps de 403 pour rentrer en Chypre. Il mourut sur le vaisseau qui le ramenait. Sa fête n'est pas célébrée dans l'Église latine; mais le martyrologe romain le marque au 12 mai.

II. CARACTÈRE. APPRÉCIATION. — Les contemporains de saint Épiphane ont rendu un juste hommage à sa sainteté personnelle, qui était incontestable, et à son érudition, surtout à sa connaissance des langues, qui était prodigieuse pour l'époque. Saint Jérôme l'appelle « l'évêque *pentaglotte* », c'est-à-dire connaissant cinq langues, le grec, l'hébreu, le syriaque, le copte et le latin. Son érudition est cependant plus abondante que sûre, et ses renseignements, quand ils ne portent pas sur l'époque où il a vécu, ont besoin d'être contrôlés. Quant à son style, il est terne et diffus. Mais ce qui a manqué surtout à saint Épiphane, c'est une certaine largeur d'esprit, un certain sens pratique, lui permettant d'examiner avec sympathie les idées qui ne cadraient pas absolument avec les siennes, et le gardant contre les mesures extrêmes et précipitées. Son zèle parfois l'a emporté évidemment trop loin, et sa droiture même en a fait la victime des intrigants.

III. ŒUVRES. — L'ouvrage principal de saint Épiphane, et qui lui a donné sa célébrité, est le *Panarion* ou *Boîte à remèdes* (contre les hérésies), achevé en 377. C'est un exposé et une réfutation de toutes les erreurs même païennes, même juives, mais surtout chrétiennes connues jusqu'à lui. L'auteur en compte quatre-vingts. Ouvrage extrêmement précieux pour l'histoire des hérésies des quatre premiers siècles, et qui nous a conservé des documents introuvables ailleurs, mais dont on ne saurait, comme je l'ai remarqué, accepter aveuglément toutes les données. Nommons encore son exposé de la foi intitulé *Ancoratus*, le *Bien-ancré*. Cinq sermons et plusieurs autres écrits qu'on lui a attribués ne sont pas authentiques.

Les œuvres de saint Épiphane sont dans *P. G.*, t. XLI-XLIII. Outre l'article *Épiphane* du P. Verschaffel, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, on peut lire sur lui J. Martin, *Saint Épiphane*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1907, 1908, t. CLV, CLVI.

J. TIXERONT.

ÉPISCOPALIENS. — L'Église épiscopale d'Amérique est un rameau détaché de l'Église anglicane qui a pris racine en Amérique au XVIIe siècle et qui, depuis la guerre de l'*Indépendance*, forme une Église autonome. Le pouvoir suprême appartient à la *General Convention*, qui se compose de deux assemblées : celle des évêques *(The House of bishops)* et celle du clergé et des laïques *(The House of clerical and lay deputies)*. Elle est divisée en 103 diocèses, avec 5 800 pasteurs, 8 506 paroisses et chapelles, 53 110 catéchistes, 483 936 enfants des écoles dominicales et 1 040 796 communiants. Ses membres appartiennent en général aux classes riches et offrent chaque année plus de 25 millions de dollars pour les besoins de l'Église.

Le niveau intellectuel de son clergé est supérieur à celui des autres *dénominations* protestantes. La tendance générale est plus rapprochée de la doctrine catholique. Le Dr Francis J. Hall, professeur au *General Theological Seminary*, de New-York, a publié de 1907 à 1922 un cours de *Dogmatic Theology* dédié « à la bienheureuse mémoire de saint Thomas d'Aquin ».

La crise moderniste n'a pas épargné cette Église, et les évêques ont manqué d'autorité pour parer au danger, si bien que le clergé s'est trouvé divisé en *Fondamentalistes* et *Modernistes*. Les premiers conservent la croyance aux *cinq dogmes essentiels* : l'inspiration de la Bible, la naissance virginale du Christ, la puissance expiatrice du sang du Christ, la résurrection charnelle de Notre-Seigneur, son second avènement sensible. Les modernistes rejettent toute interprétation scripturaire ayant une portée surnaturelle. La crise s'est dénouée moins par l'intervention d'une autorité hésitante et défaillante que par le sentiment commun des fidèles incliné à la tradition; les novateurs ont été contraints de se taire ou de quitter l'Église.

En 1910, les Épiscopaliens d'Amérique, désireux de combattre l'excessif émiettement des Églises protestantes, ont formé le projet de réunir à Washington, en mai 1925, une conférence mondiale : *World Conference on Faith and Order*. Le 2 novembre 1914, le secrétaire, Robert H. Gardiner, écrivit une lettre très déférente au cardinal Gasparri, secrétaire d'État, pour lui demander le concours du souverain pontife : Benoît XV promit d'unir les catholiques à la neuvaine de prières pour l'unité de l'Église. En mai 1919, les délégués vinrent même à Rome inviter l'Église catholique à participer à la *World Conference* : Benoît XV accueillit leurs personnes avec « une bienveillance irrésistible », mais déclina leur invitation avec « une rigidité inébranlable ».

La réunion préparatoire s'est tenue à Genève en

août 1920 : on comptait 70 Églises autonomes adhérentes, « ce nombre comprenant toutes les grandes familles ou groupes d'Églises trinitariennes à l'exception de l'Église de Rome qui a décliné d'y prendre part. » On n'admet que les Églises qui croient « à Jésus-Christ, Dieu et Homme ».

En attendant la réunion de mai 1925, on étudie les questions sur lesquelles des échanges de vues semblent actuellement opportuns : Quel degré d'unité de foi sera nécessaire dans une Église réunie ? Est-il désirable d'avoir un *Credo* ? Si oui, quel *Credo* employer ? ou quelle autre formule serait désirable ? Quelles sont les vraies fonctions d'un *Credo* ou d'une confession de foi ?

L'Église catholique suit avec sympathie ces appels sincères vers l'unité; mais l'unité désirable ne saurait résulter d'un compromis, quel qu'il soit; elle ne pourra être trouvée que dans le retour à la tradition abandonnée depuis près de quatre siècles.

René Hedde.

1. ÉPITRE dans la liturgie. — 1. *Histoire.* — Les Juifs avaient l'habitude, dans les réunions de la synagogue, de lire des extraits de l'Écriture. L'Église naissante leur emprunta cet usage, qui se trouve donc aussi ancien que la liturgie chrétienne elle-même. Aux livres de l'Ancien Testament les assemblées chrétiennes ajoutèrent pour la lecture publique les livres du Nouveau, et d'autres livres encore. V. Leçons.

Quand se fixa le rite de la messe, il comportait, dans la partie préparatoire au sacrifice, plusieurs leçons. Dans la messe gallicane il y en avait toujours au moins trois : une leçon qu'on appelait *le Prophète*, tirée de l'Ancien Testament; une seconde appelée l'*Apôtre*, tirée des Actes, des Épîtres ou de l'Apocalypse; une leçon de l'Évangile. Il est probable que la messe romaine comportait aussi à l'origine une ou plusieurs leçons de l'Ancien Testament avant la lecture des textes apostoliques. Mais les leçons prophétiques ne se sont maintenues qu'à un petit nombre de messes; la plupart du temps, dans la messe actuelle suivant le rite romain, une seule lecture figure avant la lecture de l'évangile. Cette première lecture est empruntée aux divers écrits apostoliques autres que les évangiles et même à l'Ancien Testament; le nom général de leçon lui conviendrait donc; mais comme la collection le plus fréquemment utilisée est celle des épîtres, on a gardé exclusivement, depuis le IXe ou le Xe siècle, le nom d'épître.

2. *L'épître lue par le lecteur et le sous-diacre.* — C'est le lecteur qui dans l'antiquité était chargé de lire toutes les leçons. Aujourd'hui encore, à l'ordination du lecteur, l'évêque s'adressant aux fidèles leur demande de prier pour les candidats et d'appeler la bénédiction de Dieu sur eux, « afin qu'ils lisent distinctement ce qui doit être lu dans l'Église de Dieu, *quæ in Ecclesia Dei legenda sunt.* »

Mais dans la pratique les prérogatives du lecteur ont été singulièrement limitées. On réserva d'abord au diacre la lecture de l'évangile et, dès le IXe siècle, on tend à réserver au sous-diacre la lecture de l'épître. Amalaire note cette tendance qui n'est conforme, dit-il, « ni au ministère commis au sous-diacre en sa consécration, ni aux textes canoniques, ni au nom du sous-diacre. Car le sous-diacre... est le ministre du diacre pour le service de l'autel. » *De ecclesiasticis officiis*, II, XI. L'usage n'en a pas moins maintenu au seul sous-diacre le droit de chanter solennellement l'épître.

Le lecteur bénéficie toutefois, en vertu de son titre, d'un droit que la rubrique lui reconnaît et qu'il n'utilise guère, et d'une tolérance plus pratique que la rubrique ne prévoit pas mais que l'usage consacre. Le droit se trouve ainsi formulé au missel romain, *Ritus celebrandi missam*, VI, 8 : « S'il arrive que le célébrant chante la messe sans diacre et sous-diacre, un lecteur, vêtu du surplis, chantera l'épître au lieu accoutumé; mais il ne baisera pas à la fin la main du célébrant; » le lecteur ne fait guère usage de ce droit. La tolérance est celle qui admet le lecteur, et même un simple clerc, à chanter l'épître à la messe solennelle, vêtu comme le sous-diacre, moins le manipule.

3. *La lecture de l'épître.* — L'épître était lue jadis du haut de l'ambon, dans la nef, le lecteur tourné face au peuple. Dans les églises où il y avait deux ambons, le moins élevé servait pour l'épître; il était placé à droite en montant vers l'autel. Dans les églises qui ont encore un ambon, rien n'empêche d'y lire l'épître.

Le sous-diacre chante l'épître accompagné d'un clerc; à la fin, il va baiser la main du célébrant et recevoir sa bénédiction.

4. *Distribution des épîtres.* — A l'origine on lisait sans doute les textes à la suite. La constitution des différents temps et l'institution des fêtes firent choisir des morceaux appropriés à ces temps et à ces fêtes. L'*Exposition de la liturgie gallicane* dite de saint Germain de Paris nous apprend que dans les Gaules on lit à partir de Pâques les Actes des Apôtres et l'Apocalypse « pour la nouveauté de la joie pascale ». Dom Godu, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Épîtres*, a donné une étude érudite et un classement des épîtres dans les différents lectionnaires.

Si nous examinons le missel romain d'aujourd'hui, nous verrons que le choix de l'épître est déterminé par un rapport réel ou symbolique du texte soit avec l'esprit du temps : ainsi les épîtres de l'Avent nous préparent à l'avènement du Seigneur; soit avec le souvenir ou l'objet de la fête : épître de la messe du 29 juin, épître de l'Immaculée-Conception; soit avec la basilique romaine où se faisait la station du jour : épîtres du dimanche de la Sexagésime et du IVe dimanche de Carême. Quand le choix n'est affecté par aucune raison particulière, on retrouve l'antique lecture continue des textes : ainsi dans les dimanches après la Pentecôte.

Pierre Paris.

2. ÉPITRES (en général). — Parmi les 21 épîtres que contient le Nouveau Testament, on en distingue 14 de saint Paul (voir article : Paul, Épîtres de saint) et 7 composées par plusieurs autres apôtres (voir article : Épitres catholiques en général). On peut cependant relever certains traits communs à ces divers écrits, si l'on considère, soit leur forme extérieure, soit le genre littéraire auquel ils appartiennent.

I. Forme extérieure des épitres néotestamentaires. — C'est à peu près la forme de la correspondance du temps. Sauf de rares exceptions, la marche générale est toujours la même. — 1° *La suscription.* Elle comprend à l'ordinaire trois parties qui se succèdent dans l'ordre suivant : 1. Le nom et la qualité des correspondants; 2. le nom, les titres et les mérites des destinataires; 3. la formule de salutation. — 2° *L'entrée en matière.* C'est une courte action de grâces à Dieu ou même une simple doxologie. Mais très naturellement s'y rattachent les principaux motifs de remerciement suggérés par les événements passés ou les conjonctures présentes. Cet exorde est rarement supprimé; souvent, au contraire, il se poursuit assez loin dans le corps même du sujet amené insensiblement. — 3° *Le corps de la lettre.* Le plan varie selon le but que se propose l'auteur. Tantôt la division est binaire : dogme et morale. Tantôt les questions abordées sont multiples et le dessin est plus compliqué. Parfois la division est peu marquée ou inexistante, comme dans une conversation. — 4° *La*

conclusion. Il est rare qu'elle fasse défaut. En général, c'est une liste plus ou moins longue de salutations, précédées elles-mêmes de communications d'ordre intime et de recommandations en faveur du messager. Enfin, chez saint Paul, il arrive souvent que l'Apôtre, après avoir dicté sa lettre, ajoute quelques mots en guise de signature.

II. Genre littéraire des épitres néotestamentaires. — 1° *Caractère général de la lettre et de l'épître.* — 1. Dans le langage courant, on emploie indifféremment les termes de lettre et d'épître. — 2. En fait, la lettre est une communication privée échangée entre personnes éloignées. Elle est essentiellement intime, personnelle et composée uniquement pour le ou les destinataires. C'est une conversation par écrit et à distance. L'épître, au contraire, est un traité ou une pièce littéraire écrite pour le public, genre artificiel qui emprunte la forme et les accessoires de la lettre privée. Ce n'est donc ni la longueur, ni le sujet, ni le style, ni même le fait d'être ou non publiée, qui caractérise la lettre et la distingue de l'épître; c'est uniquement le dessein qu'a l'auteur d'un libre commerce avec ses correspondants. La lettre est un fragment de vie intime; l'épître n'est qu'un produit de l'art littéraire. — 3. Toutefois, entre ces deux genres bien tranchés, il y a des intermédiaires : lettres collectives, lettres circulaires, lettres encycliques, etc Les écrits de cette classe perdent sans doute de leur caractère familier et tournent parfois à l'épître, mais ils n'en restent pas moins de vraies lettres, jaillies du cœur, rédigées même souvent à la hâte et provoquées par quelque occasion spéciale.

2° *Les écrits épistolaires du Nouveau Testament sont-ils des lettres ou des épîtres ?* — Depuis le billet à Philémon dont le tour très personnel a le cachet d'une véritable lettre jusqu'à la première épître joannique qui n'a presque rien d'épistolaire, en passant par les épîtres aux Corinthiens pleines d'allusions confidentielles et par l'épître de saint Jude, sorte de lettre encyclique, on constate dans ces écrits une très grande variété d'allure. Mais, dans l'ensemble, ils appartiennent plutôt aux nombreux genres intermédiaires entre la lettre et l'épître. Aussi, dans la mesure où ils apparaissent provoqués par des situations concrètes et composés pour des groupes déterminés de personnes, il est permis de les considérer comme de véritables lettres, bien que la multiplicité des destinataires leur ôte souvent de leur intimité. Même quand ils ne sont pas adressés à plusieurs communautés, ils ne semblent pas faits pour rester dans le cercle étroit d'une famille ou d'une Église. Ils sont le prolongement de la prédication des apôtres, le complément de leur catéchèse.

3° *Conclusion.* — Le genre littéraire des épîtres néotestamentaires garantit leur authenticité : ce sont avant tout des produits du zèle apostolique. Écrits de circonstance, ils ne renferment pas un exposé systématique de l'enseignement des apôtres.

Léon Vaganay.

3. ÉPITRES CATHOLIQUES (en général).

— Parmi les livres du Nouveau Testament il y a sept épîtres qui portent le nom de catholiques : l'épître de saint Jacques, les deux épîtres de saint Pierre, les trois épîtres de saint Jean, l'épître de saint Jude. Pour tout ce qui concerne leur canonicité, leur contenu, leur authenticité, la date, le lieu et le but de leur composition, voir l'article consacré à chacune de ces épîtres. Ici deux questions seulement sur leur caractère commun : Quand et pourquoi ont-elles été appelées catholiques ?

I. Origine de cette dénomination. — Elle est à coup sûr très ancienne. Dès la fin du IIe siècle, le Canon de Muratori, ligne 72, range l'épître de saint Jude et deux épîtres de saint Jean parmi les épîtres « catholiques ». Mais cette appellation n'a pas été tout d'abord restreinte aux épîtres qui portent actuellement ce nom. Apollonius, vers 190, appelle « catholique » une épître apocryphe du montaniste Thémison (Eusèbe, *H. E.*, V, XVIII, 5) et Origène nomme aussi « catholique » l'épître pseudépigraphe de Barnabé (*C. Celsum*, I, 63). C'est seulement chez Eusèbe, en Orient, et dans saint Jérôme, chez les latins, que nous trouvons appliqué pour la première fois le terme de « catholiques » au groupe des sept épîtres.

II. Raison de cette dénomination. — On en a proposé plusieurs, mais aucune ne s'impose. Il est cependant plus probable que le titre de catholiques, c'est-à-dire, universelles, a été donné tout d'abord à certaines épîtres parce qu'elles n'étaient pas adressées, comme les épîtres pauliniennes, à des Églises déterminées et à un cercle restreint de lecteurs, mais aux fidèles en général ou du moins à de nombreuses communautés. La deuxième et la troisième épîtres de saint Jean, qui font exception à cette règle, auraient suivi le sort de la première à laquelle elles se rattachent par ailleurs très nettement. Épître catholique serait donc synonyme de lettre encyclique ou circulaire.

Principaux commentaires sur l'ensemble des épîtres catholiques : Maunoury, *Commentaire sur les épîtres catholiques*, Paris, 1888; Ceulemans, *Commentarius in Epistolas catholicas et Apocalypsim*, Malines, 1904; Calmes, *Épîtres catholiques, Apocalypse*, Paris, 1905; Van Steenkiste, Camerlynck, *Commentarius in Epistolas catholicas*, 5e édit., Bruges, 1909.

Léon Vaganay.

4. ÉPITRES PASTORALES (en général).

— Au XVIIIe siècle, on a donné le nom de pastorales à trois épîtres de saint Paul : les deux lettres à Timothée et la lettre à Tite. Elles retracent, en effet, les principaux devoirs des pasteurs. Pour l'étude de leur contenu et l'examen des arguments qui établissent leur authenticité, leur intégrité, la date de leur composition, voir Timothée (Épîtres à) et Tite (Épître à). Ici deux points seulement : I. Cadre historique des Pastorales. II. Leur importance pratique.

I. Cadre historique. — Voici comment on peut, malgré la pénurie des documents, se représenter la suite des événements qui sont à l'origine de ces trois épîtres. — 1. Après sa première captivité, suivie d'un séjour en Espagne, saint Paul se rendant en Asie s'arrête dans l'île de Crète. Il y trouve des communautés chrétiennes sans organisation et profondément troublées par de faux docteurs. Il tâche de porter remède à cette situation. Mais, obligé bientôt de partir, il confie à Tite le soin de poursuivre l'œuvre commencée, Tit., I, 5. — 2. Il arrive à Éphèse. Nombreux sont encore pour lui les sujets d'inquiétude : doctrines nouvelles, disputes stériles, désordres dans le service divin. Ne pouvant toutefois prolonger son séjour et pressé de revoir les Églises de Macédoine, il charge Timothée de le remplacer pendant son absence, I Tim., I, 3. — 3. Une fois parti, peut-être pour répondre à certains doutes de son disciple, il tient à préciser ses instructions. Il écrit à Timothée une *première lettre* extraordinairement pressante, car s'il espère le revoir bientôt, il craint d'être contrarié dans son projet, I Tim., III, 14-15. — 4. Peu de temps après, probablement encore de Macédoine, il envoie un *message à Tite* et lui ordonne de venir le rejoindre à Nicopolis, dès qu'Artémas ou Tychique serait arrivé en Crète, Tit., III, 12. Ensemble ils doivent avoir évangélisé l'Épire et peut-être aussi l'Illyrie. — 5. C'est alors que se place l'épisode obscur de l'arrestation de l'Apôtre, sans doute à Troas sur la dénonciation d'Alexandre, II Tim., IV, 13-14. Amené à Éphèse, résidence du gouverneur romain, saint Paul est abandonné par les chrétiens d'Asie, II Tim., I, 15. On le conduit à Rome,

et, en cours de route, il voit encore diminuer le petit nombre d'amis qui l'accompagnent, II Tim., IV, 20. — 6. Pendant sa seconde captivité, beaucoup plus rigoureuse que la première, le vide se fait autour de lui, II Tim., IV, 10-11. L'Apôtre a le pressentiment de sa fin prochaine, II Tim., IV, 6-8. Aussi désire-t-il vivement revoir Timothée. *Dans une seconde lettre*, remplie d'exhortations, il le presse de venir avant l'hiver et d'emmener Marc avec lui, II Tim., IV, 9, 11, 20. C'est l'appel suprême au disciple bien-aimé.

II. Importance pratique. — 1° *L'exégète*, dans son enseignement, consacrera aux Pastorales, violemment attaquées par les rationalistes, une étude approfondie. A la base de cette défense il placera les décisions de la Commission biblique en date du 12 juin 1913 :

Art. 1. — Si nous ne perdons pas de vue la tradition ecclésiastique qui, depuis l'origine, s'affirme partout et avec fermeté, comme en font foi de multiples manières les monuments ecclésiastiques anciens, on doit tenir comme certain que les épîtres dites pastorales, à savoir les deux à Timothée et l'épître à Tite, en dépit de l'audace de quelques hérétiques, qui, les trouvant contraires à leur doctrine, les ont rayées, sans raison aucune, du nombre des épîtres pauliniennes, ont été écrites par l'apôtre Paul lui-même et ont toujours été regardées comme authentiques et canoniques.

Art. 2. — L'hypothèse dite des fragments, introduite et proposée sous diverses formes par certains critiques contemporains qui, d'ailleurs, sans aucune raison plausible, bien plus en se contredisant les uns les autres, soutiennent que les épîtres pastorales ont été composées plus tard et notablement augmentées, par des auteurs inconnus, avec des fragments d'épîtres ou des épîtres pauliniennes perdues, cette hypothèse ne peut pas porter le plus léger préjudice au témoignage clair et très ferme de la tradition.

Art. 3. — Les difficultés qu'on a coutume d'opposer de plusieurs manières, soit au nom du style et de la langue de l'auteur, soit au nom des erreurs principalement gnostiques qui sont décrites comme s'insinuant déjà alors, soit au nom de l'état de la hiérarchie ecclésiastique qui est supposée déjà développée, et d'autres objections de ce genre n'infirment pas d'une manière quelconque la thèse qui tient pour établie et certaine l'authenticité des épîtres pastorales.

Art. 4. — Étant donné que les arguments historiques et la tradition ecclésiastique où s'accordent les témoignages des Pères d'Orient et d'Occident, non moins que les preuves tirées facilement soit de la brusque conclusion du livre des Actes, soit des épîtres pauliniennes composées à Rome, principalement de la seconde à Timothée, obligent à regarder comme certaine la thèse de la double captivité de l'apôtre Paul à Rome, on peut affirmer avec sûreté que les épîtres pastorales ont été écrites dans l'intervalle qui s'étend entre la fin de la première captivité et la mort de l'Apôtre.

2° *L'historien* des origines chrétiennes regardera les Pastorales comme le meilleur document que nous ayons pour reconstituer les dernières années de la vie de saint Paul. En outre, il pourra en dégager des données très précieuses sur les erreurs judéo-chrétiennes et sur les règles disciplinaires de l'époque apostolique.

3° *Le théologien* trouvera dans les Pastorales une esquisse de l'organisation primitive de la hiérarchie ecclésiastique. Il devra s'y rapporter pour toutes les principales questions du traité de l'Ordre : origine du sacerdoce chrétien, fonctions et devoirs des évêques et des prêtres, aptitudes des ordinands, etc.

4° *Tous les prêtres* ont le devoir de se rappeler la recommandation du *Pontifical* où l'Église les presse de modeler leur vie sur les principes exposés par saint Paul dans les Pastorales. Cette méditation est toujours pour eux d'actualité.

Léon Vaganay.

ÉPOUX (Devoirs des). — Les devoirs des époux découlent de la nature du mariage. Celui-ci est défini : un contrat entre l'homme et la femme, par lequel ils se donnent un droit réciproque et perpétuel sur leur corps en vue de l'acte générateur, et s'engagent à mener la vie commune. De cette définition il résulte : que les époux ne peuvent se refuser le devoir conjugal, quand ils le demandent légitimement; que la donation de leur corps est pour toujours, ce qui exclut un remariage du vivant de l'un des conjoints; qu'ils ne doivent avoir de relations charnelles avec aucun autre qu'entre eux, ce qui condamne l'adultère; qu'ils doivent vivre ensemble : les diverses obligations des époux ne peuvent bien se remplir que dans la communauté de vie. Nous allons exposer, brièvement et décemment, chacun de ces devoirs et les péchés qui leur sont contraires.

I. Devoirs. — 1° *Le devoir conjugal.* — Qu'il soit *licite*, nous n'avons pas besoin de le démontrer, tant la chose est évidente, puisqu'il est le moyen nécessaire à perpétuer l'humanité. Mais il doit être accompli avec une fin honnête et d'une manière convenable.

1. Cette *fin honnête* est : soit la génération des enfants, soit un remède à la concupiscence, soit de satisfaire le conjoint, soit d'entretenir l'amour conjugal, soit la santé du corps, etc. Exclure positivement toute fin honnête et s'unir pour la *seule* volupté est un désordre, puisque c'est aller contre les intentions du Créateur qui n'a pas établi le mariage pour le plaisir. Bien que les époux ne puissent, ni concevoir, ni engendrer, à cause de leur stérilité avérée ou de leur âge, il leur est permis de demander et de rendre le devoir, car il y a encore des raisons honnêtes à leur acte. Désirer ne pas avoir d'enfants, par pauvreté, par santé, ou pour une autre bonne fin, tout en accomplissant l'œuvre de chair, n'est pas un péché, pourvu qu'on n'emploie aucun moyen d'empêcher la conception.

2. *Manière convenable.* — Il s'agit des circonstances de l'acte. On doit le faire comme le prescrit la nature, pour que la génération s'ensuive. Tout ce qui nuit gravement à la conception et l'empêche est un péché grave, si c'est volontaire. Pourvu que soit sauvegardée la substance de l'acte, les désordres accidentels que l'on peut commettre n'excèdent pas le péché véniel. La conscience, d'ordinaire, avertit de ces manquements, et il est impossible de les énumérer ici. Il n'y a plus de temps prohibé par l'Église pour demander ou rendre le devoir conjugal. Il n'est défendu, ni aux jours de fête, ni aux jours de jeûne, ni aux jours de communion, mais c'est un conseil de s'en abstenir. Le droit naturel ne l'interdit pas non plus à l'époque des règles et de la grossesse; s'il y a danger grave pour la santé de la femme, ou crainte fondée d'avortement, c'est un devoir de se contenir. Un bon mari évitera, par respect ou bonté, d'user fréquemment de son droit en ces circonstances. Durant la maladie de l'un des époux, les relations sont défendues, s'il doit en résulter un grave dommage pour la santé. Si le danger n'est ni prochain, ni certain, une grave raison les autorise. Mais quand l'un est syphilitique, il faut absolument s'abstenir, car la contagion est certaine, pour le conjoint et l'enfant. Il n'est pas permis de s'exposer volontairement à cette contagion : nous n'avons pas la libre disposition de notre vie, laquelle appartient à Dieu seul. Dans l'état d'ivresse, le devoir est également défendu, à cause du danger pour l'enfant d'être sourd-muet, fou ou ivrogne.

En résumé : *a*) Tout ce qui est utile à la génération est licite. *b*) Tout ce qui est sensuel : touchers, baisers, et qui se fait en dehors de l'acte générateur, est légitime, quand c'est pour une des fins du mariage. *c*) Tout ce qui est contraire à la génération est gravement illicite.

3. *Obligation.* En vertu du contrat matrimonial, chaque époux acquiert sur le corps de l'autre le droit à l'acte générateur. « La femme, dit saint Paul, I Cor., VII, 4, n'a pas la propriété de son corps, mais l'homme; de même l'homme n'a pas la propriété du sien, mais la

femme. » Ce droit fonde l'obligation mutuelle et grave de se rendre le devoir. Mais pour qu'un époux soit tenu au devoir, il faut que l'autre le demande *légitimement*. Or celui-ci peut perdre son droit : par un adultère formel, certain, consommé, non permis, ni pardonné; par une affinité ou un empêchement contracté après son mariage, à moins qu'il ait obtenu dispense; par la perte de la raison, étant devenu fou ou étant ivre; en voulant faire le devoir d'une manière illicite, par exemple sodomique ou onaniste; en le demandant immodérément de sorte que l'autre redoute un grave dommage pour lui ou son enfant; en ne s'occupant pas de nourrir la famille, mais la pauvreté ou de nombreux enfants ne sont pas par soi une raison de refuser le devoir. — Pour être obligé au devoir, pas n'est besoin que l'autre le demande expressément; il suffit que l'on connaisse son désir. Par soi, ni l'un ni l'autre n'est tenu de le demander, mais souvent la charité en fait un précepte, afin de préserver l'autre du danger d'incontinence.

2° *Le mariage est indissoluble.* — Il n'est jamais permis de se remarier, tant que l'un des deux époux est vivant. C'est ainsi que le mariage a été établi par Dieu, dès le commencement. Si Moïse a autorisé le divorce ou la répudiation, « il n'en a pas été ainsi dès le début », a dit Notre-Seigneur, Matt., XIX, 3. Les Pères et les théologiens discutent si cette permission valait en conscience et légitimait le remariage : il paraît plus probable que oui. Mais Jésus-Christ a rétabli la loi primitive, de sorte qu'un mariage entre chrétiens ratifié par l'Église et consommé, est indissoluble. Jésus a dit, Matt., V, 32 : « Quiconque renvoie son épouse, excepté en cas de fornication, la fait adultère, et celui qui l'épouse est adultère. » Sans doute les mots : « excepté en cas de fornication », sont ambigus, et peuvent faire croire, par eux-mêmes, à une cause légitime de divorce, comme pensent les protestants et les grecs, mais le contexte et les autres endroits parallèles ne permettent pas cette interprétation. Il ne s'agit que de la séparation de lit et de table que la fornication autorise. Saint Paul dit clairement : « A ceux qui sont mariés je commande, non moi, mais le Seigneur, de ne pas se séparer; si l'on se sépare, de ne pas se remarier, ou de se réconcilier. » C'est la parole du Sauveur, Matt., XIX, 3 : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Nous n'avons pas à exposer au long la thèse de l'indissolubilité du mariage, puisque cela est fait ailleurs : il suffit de rappeler la doctrine, pour en déduire que les époux doivent se rester fidèles, jusqu'à la mort, le lien qui les unit étant indéfectible. Mais il leur est permis de recourir à la séparation de corps ou même, quelquefois au divorce civil, lequel, pour le chrétien, ne rompt pas le lien, quand il y a des raisons très graves. Voir DIVORCE.

3° *L'œuvre de chair n'est permise qu'entre époux.* — C'est ce qui condamne l'adultère. Peu importe que celui-ci soit commis par la femme ou par l'homme : c'est en soi un péché grave, contre la chasteté et contre la justice. Le monde est, en général, indulgent pour le péché du mari, et plus sévère pour celui de l'épouse : il est injuste. Cette obligation de n'avoir aucun rapport charnel avec d'autres fait partie du contrat de mariage et est à la base de la famille. C'est que l'œuvre de chair est le privilège des époux, privilège dont ils peuvent ne pas user entre eux, mais qu'ils ne peuvent reporter sur d'autres, sans manquer gravement à la loi divine.

4° *Les époux doivent vivre ensemble.* — La vie commune est nécessaire à la famille pour être prospère, heureuse, chaste, pour élever comme il faut les enfants. Elle est un devoir de conscience, et un devoir grave, que les lois civiles sanctionnent de leur autorité. Le Code français, art. 212, dit : « Les époux se doivent mutuellement fidélité, secours, assistance. » Ces devoirs, ils ne peuvent les remplir qu'en vivant ensemble. Il ajoute, art. 213 : « Le mari doit protection à sa femme; la femme, obéissance à son mari. » D'autre part, la séparation entraîne des maux considérables et nombreux, qu'il est obligatoire d'éviter. La parole de l'Écriture, Gen., II, 18, reste toujours vraie : « Il n'est pas bon à l'homme d'être seul. » Et encore, *ibid.*, II, 24 : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à son épouse, et ils seront deux dans une même chair. » L'expérience de chaque jour montre les misères physiques et morales qui résultent d'une dissolution de la famille. — L'obéissance de la femme a des limites, comme toute obéissance. Elle n'est tenue de faire que ce que le mari lui commande *légitimement :* elle n'est pas une servante, mais une compagne. Les ordres contraires à sa dignité et à l'honnêteté sont nuls. Le mari, par exemple, ne peut lui défendre d'accomplir ses devoirs religieux, car l'on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.

Cependant, il y a des raisons qui légitiment la séparation, raisons très graves et qui sont proportionnées aux maux qu'elle implique. Voir, à l'art. DIVORCE, II, 3, le texte des canons 1129-1132, qui se rapportent à la séparation. Ce sont : *a*) L'*adultère* de l'un des époux. Mais l'adultère doit être formel et coupable, c'est-à-dire *volontaire*. Un mari qui croirait sa femme morte, une femme qui est violentée, peut-être même celle qui agit sous l'empire d'une grave crainte ne fournit pas un juste motif à séparation. De plus, il faut que l'adultère soit consommé, moralement certain, qu'il n'ait pas été permis ni pardonné par le conjoint, autrement il n'y a pas ou plus d'injure; il faut aussi qu'il n'ait pas été commis par les deux, sinon ils ne peuvent se plaindre et sont quittes. Cela ne veut pas dire que l'époux innocent est tenu de renvoyer le coupable, sauf quelquefois à titre de correction et pour éviter le scandale : c'est seulement un droit que lui vaut son innocence et dont il peut user librement. Il a le droit de rappeler l'infidèle quand il veut, à moins pourtant qu'il ne lui ait déjà permis d'embrasser un état incompatible avec le mariage. — *b*) L'*apostasie*, l'*hérésie* et plus probablement le *schisme*, parce qu'ils constituent un péril grave de perversion pour la partie fidèle. — *c*) Un *grave dommage* à l'âme ou au corps, parce que la loi de cohabitation n'oblige pas à tant d'inconvénient. Elle n'appartient pas à l'essence du mariage, mais seulement à son intégrité. Elle peut donc être suspendue, si les biens qui résultent de la séparation sont de beaucoup supérieurs aux maux qui s'ensuivent. Il y a péril de l'âme, lorsque l'un des époux sollicite l'autre au vol, à l'adultère, à la sodomie, etc. Il y a péril du corps, lorsque l'un dresse des embûches à l'autre, ou souffre d'une maladie contagieuse qu'on ne peut éviter sinon en se séparant : souvent la séparation de lit suffit; lorsque l'un exerce des sévices graves sur l'autre, lui refuse les aliments ou les remèdes nécessaires. — *d*) Le *consentement mutuel :* chacun est libre de renoncer à son droit pour une fin honnête, par exemple pour vaquer à l'oraison ou mener une vie plus parfaite. On doit, cependant, agir avec beaucoup de prudence, à cause du péril d'incontinence, suivant le conseil de saint Paul, I Cor., VII, 5. L'on permet plus facilement la séparation de lit, mais difficilement celle d'habitation, à moins que les deux époux n'entrent en religion, ou l'un en religion et l'autre dans les Ordres, ou que, s'ils sont vieux, celui qui reste dans le monde ne fasse le vœu de continence devant l'évêque et deux témoins.

La séparation privée est permise ou tolérée (voir DIVORCE, II, 3). Mais souvent il sera bon de recourir à l'Ordinaire ou au juge séculier, afin d'éviter les sépa-

rations illégitimes, car l'on est souvent mauvais juge dans sa propre cause, et il s'agit ici d'une cause considérable.

5° *Les époux sont-ils obligés d'avoir beaucoup d'enfants?* — Plusieurs paraissent dire que oui, pour des raisons diverses, notamment parce que chaque nation a besoin de nombreux bras pour se défendre, et que c'est le nombre qui assure la victoire et la paix. Il est bien certain que le grand nombre d'enfants dans une nation la préserve d'autant mieux de la guerre qu'on la sait plus puissante grâce à la multitude de ses défenseurs. Mais il nous paraît impossible de prouver que les époux *doivent* avoir beaucoup d'enfants. S'il faut payer sa part d'impôts, l'on n'est pas tenu de posséder un gros capital, pour en solder davantage. Chacun est obligé envers la communauté, en proportion de ses moyens actuels.

Aucun théologien ne fait un devoir à tous les hommes d'embrasser l'état du mariage, par nécessité sociale. La virginité, d'après la doctrine chrétienne, est un état saint et même supérieur : nous n'avons pas besoin de le prouver. On peut la pratiquer, tout en contractant une union matrimoniale, car le mariage garde encore sa raison. Nous savons que des saints et des saintes l'ont fait avec la louange de l'Église. La continence, observée d'un commun accord, est donc très légitime. Le précepte de la Genèse, I, 28 : « Croissez et multipliez-vous », vaut pour l'humanité en général, non pour chaque homme en particulier.

Mais s'il n'existe pas, *en soi*, d'obligation stricte d'une nombreuse famille, *par accident* ce peut être obligatoire, par exemple si l'on ne sait pas autrement rester chaste. On a bien raison d'exhorter les époux à donner à Dieu et à la patrie de nombreux fils, car c'est le plus sûr moyen de ne pas manquer à la continence, et l'on ne peut vraiment trop recommander aux époux « l'amour des berceaux » : dans cet amour se trouve le salut temporel et éternel des hommes.

II. Péchés. — Nous avons dit les devoirs : quels sont les péchés des époux ? Ce sont :

1° *L'adultère.* — Il en a été question à ce mot du point de vue canonique ; sous l'aspect moral nous avons dit le nécessaire à l'article Chasteté.

2° *L'avortement* (voir ce mot).

3° *L'onanisme.* — Voilà la grande plaie sociale, nous ne disons pas seulement des temps modernes, car l'onanisme est très ancien : il en est parlé déjà au XXXVIIIe chapitre de la Genèse, verset 9, et le paganisme romain en a été infecté. L'onanisme proprement dit consiste à faire l'acte conjugal, ou d'une manière incomplète, comme Onan, qui *semen fundebat super terram*, et de qui lui vient son nom; ou en se servant de quelque objet pour empêcher la génération. Au lieu d'onanisme, l'on dit souvent aujourd'hui *néo-malthusianisme* (voir Malthus).

Volontairement commis, il est un péché grave contre nature, car l'acte conjugal est destiné à la procréation des enfants, et faire en sorte d'empêcher cet effet, c'est aller contre la loi naturelle, c'est user de ses organes contrairement à l'intention du Créateur, c'est rabaisser une noble fonction à un acte honteux et animal. Il est peut-être vrai que le texte biblique condamne surtout Onan, parce qu'il refusait de donner une descendance à son frère, mais l'onanisme n'en est pas moins condamné par Dieu. Le Saint-Office a censuré, le 21 mai 1851, cette proposition : « Il est probable que l'onanisme n'est pas défendu de droit naturel. »

On pratique d'ordinaire l'onanisme par peur de l'enfant : on est égoïste, on manque de courage et l'on se défie de la Providence. Si de nombreux enfants sont une charge, ils peuvent être une source de revenus. Les onanistes reçoivent souvent dès ici-bas leur châtiment : n'ont-ils qu'un fils ou deux, une mort prématurée les enlève; un fils unique est fréquemment la douleur de ses parents; l'acte conjugal, accompli contre nature, est, dit-on, cause de nombreuses maladies. La société qui s'adonne éperdument à l'onanisme et qui soutient cette doctrine, est sur le chemin de la ruine.

L'onanisme est, souvent, le fait de l'homme : c'est lui qui est le plus sensuel et qui a le moins à souffrir de sa débauche. Mais comment et jusqu'où la femme peut-elle y coopérer ?

1. Elle ne peut coopérer *formellement* à l'onanisme, c'est-à-dire le vouloir et s'en réjouir, à plus forte raison employer des moyens d'empêcher la conception : c'est là un péché très grave. De même, elle est gravement coupable si, par ses plaintes réitérées concernant le nombre de ses enfants et les douleurs de l'enfantement, ou de quelque manière, elle détermine son mari à pratiquer l'onanisme. Se réjouir seulement des conséquences de cette pratique, par exemple de n'avoir pas d'autres enfants, n'est pas en soi un péché, mais c'est une joie dangereuse, et qui conduit au péché grave.

2. Permettre l'onanisme, en y coopérant *matériellement*, c'est-à-dire en la subissant mais sans l'approuver, est légitime ou non, suivant les cas. — *a*) Parfois cette coopération, simplement matérielle, de la femme est licite pour de *graves* raisons : la paix du ménage, empêcher l'adultère de son conjoint, se préserver du péché d'incontinence, etc. Elle peut même demander le devoir pour un sérieux motif, par exemple parce qu'il lui est pénible de garder plus longtemps la continence : la charité pour son mari ne l'oblige pas à plus de privation. Cependant, elle doit faire son possible pour l'amener à accomplir honnêtement l'acte du mariage. — *b*) Mais on enseigne unanimement qu'il faut de *plus graves* raisons pour légitimer la coopération, par exemple la crainte de la mort ou de graves blessures, si l'acte est, dès le début, intrinsèquement mauvais. La femme n'est pas obligée à subir ces maux, de même que celle qui est violentée n'est pas tenue de se laisser tuer, plutôt que de se laisser faire. Il ne s'agit, répétons-le, que d'une coopération *matérielle :* la coopération *formelle* n'est jamais permise. Cf. Tanquerey, t. I, *Supplem. de matrimonio.*

Ajoutons un mot pour les confesseurs. Il est entendu que ceux-ci doivent veiller à l'intégrité des confessions, et pour cela, parfois interroger les pénitents. Mais il reste vrai, comme nous l'avons dit à l'article Chasteté, qu'en matière de luxure il vaut mieux demander moins que trop. Cependant la nécessité de questionner sur l'onanisme peut s'imposer et ce n'est pas une tâche facile. Voici les règles à suivre : *a*) Quand il y a un soupçon fondé que le pénitent pratique l'onanisme, bien qu'il ne s'en accuse pas, c'est, en général, un devoir de l'interroger prudemment et discrètement, *prudenter ac discrete*, comme a dit la Sacrée Pénitencerie en 1886. La crainte de l'éloigner des sacrements ne suffit pas à dispenser, car il s'agit d'un mal commun que l'on doit combattre, et on le favorise, quand on se tait. *b*) Si le confesseur constate que le pénitent est onaniste, il doit régulièrement l'avertir de la gravité de sa conduite, et lui refuser l'absolution s'il n'a pas le propos de se corriger. Cependant, s'il le trouve de bonne foi et n'espère aucun résultat de sa monition, il peut attendre, pour la faire, que le pénitent soit mieux disposé. Mais à celui qui ne veut pas se laisser convaincre de la malice de l'onanisme et qui entend le continuer pour divers motifs : pauvreté, etc., il doit refuser le sacrement. — Cf. Pierre Bouvier, S. J., *Les décisions du Saint-Siège et le devoir des confesseurs circa abusum matrimonii*, nouvelle édition, Paris, 1925.

François Gierd.

EPVRE (*Aper* ou *Aprus*). — Epvre ou *Evre* naquit au v^e^ siècle dans la région de Trèves, d'une famille noble. Le clergé et les fidèles de Toul le choisirent pour évêque, à la mort d'Ursus. Evre, dans ces hautes fonctions, fut le modèle des prélats; Dieu lui donna le pouvoir de délivrer les possédés par un simple signe de croix. Dans une circonstance où les magistrats lui refusaient la grâce de trois condamnés à mort, Evre fit tomber les chaînes de ces infortunés par un simple regard, et obtint par ce miracle qu'ils fussent rendus à la liberté. Il commença la construction d'une église qu'il voulait dédier à saint Maurice et qui reçut plus tard le nom de Saint-Epvre parce qu'on y plaça ses reliques. La fête de saint Epvre est au 15 septembre.

J. Baudot.

ÉQUATEUR république de l'Amérique du Sud. — Affranchi de la domination espagnole depuis 1819 et autonome depuis 1830. Deux millions d'habitants, presque tous catholiques, pour un territoire presque aussi étendu que celui de la France. L'Université de Quito est célèbre. L'Équateur fait profession de catholicisme; mais les mœurs y seraient fort relâchées. On sait aussi que les francs-maçons y règnent assez souvent. C'est par leur ordre que son illustre président Garcia Moreno fut assassiné, en 1875. « Dieu ne meurt pas », avait protesté la victime expirante. Ni, non plus, ceux qui sont persécutés pour lui : le 22 décembre 1921, à l'église Saint-Sulpice de Paris, où Garcia Moreno aimait à prier, tandis qu'il était venu chercher un refuge à Paris, le noble héros était glorifié très solennellement, et Mgr Baudrillart le louait en un superbe panégyrique. Voir Garcia Moreno.

Sept sièges : un archevêché, à Quito; six sièges suffragants, à Cuenca, Guayaquil, Ibarra, Loxa (ou Loja), Puerto-Viejo et Riobamba. Plus, quatre vicariats apostoliques.

J. Bricout.

ÉQUIPES SOCIALES. — Le fondateur en a été M. Robert Garric. Bien qu'elles ne datent que de trois à quatre ans, elles groupent déjà, à Paris et en province, 300 étudiants et près de 2 000 jeunes travailleurs. Et voici que, sous la conduite de Mlle Foncin, des étudiantes tentent le même effort pour les patronages féminins et les usines de jeunes ouvrières. Les équipes sont mixtes, c'est-à-dire constituées par la réunion d'étudiants et d' « amis », spécialisés dans les diverses matières. Les premiers assurent aux seconds, partout où il en est besoin et où on les demande, l'instruction postscolaire, l'enseignement technique et surtout l'éducation morale. Le prêtre chargé du groupe en a la direction morale et religieuse. Les équipes veulent être des foyers d'amitié sociale qui rayonnent autour d'eux. Elles se placent sous le patronage de Notre-Dame de Lourdes et choisissent comme prière le « Souvenez-vous ».

J. Bricout.

1. ÉRASME (*Erasmus*). — Érasme, appelé aussi *Elme*, est un des martyrs les plus célèbres de l'Italie. Malheureusement on est fort mal renseigné sur son compte : le récit de sa passion place la première phase de son martyre à Antioche sous Dioclétien, car on le donne comme originaire de Palestine; puis la seconde phase en Campanie, où il aurait été transporté miraculeusement : Maximien l'aurait assujetti à divers supplices et fait enfermer dans un cachot. Délivré par un ange, Érasme serait mort paisiblement à Formies après avoir évangélisé le pays. Des auteurs ont conclu de cet exposé qu'il y aurait eu deux saints du nom d'Érasme, l'un évêque qui mourut en paix, l'autre martyr, et que leurs légendes se seraient soudées ensemble.

En 842, le corps de saint Érasme fut transféré à Gaëte : les premiers bénédictins semblent avoir eu pour ce saint une dévotion particulière. Il y eut une église sous son vocable au vi^e^ siècle à Rome sur le mont Celius près de Saint-Étienne-le-Rond, une autre au mont Soracte, puis à Formies, puis à Gaëte. Au Moyen Age on l'invoqua contre les maux d'entrailles. A partir du xvi^e^ siècle, des peintures d'un réalisme outré ont représenté le supplice qu'aurait enduré le saint : à côté d'Érasme a demi-nu, deux hommes enroulent ses intestins sur un treuil. La dévotion populaire a placé notre saint au nombre des quatorze auxiliateurs.

J. Baudot.

2. ÉRASME Désiré, né à Rotterdam en 1464, mort à Bâle en 1536. Il prend l'habit des augustins à Emmaüs (Hollande), est autorisé à sortir de son couvent, dépose indûment l'habit de son ordre. Il était prêtre depuis 1492, et le pape Léon X lui permettra, en 1517, de vivre désormais hors du cloître et sous le costume du clergé séculier. En dépit même de sa naissance irrégulière, Érasme, s'il s'y était prêté, eût pu devenir évêque et même cardinal. Tant l'humaniste était partout apprécié! « Érasme, comme Voltaire au xviii^e^ siècle, a été le vrai roi intellectuel de son temps. » Survient l'explosion de la Réforme, à laquelle il avait contribué par son mépris du Moyen Age, comme par ses railleries contre certains moines et certains papes, Jules II surtout. Mais le révolutionnaire Luther et l'aristocratique et pacifique Érasme se brouillent bientôt : celui-ci guerroie contre celui-là. Il meurt en disant : « Seigneur, ayez pitié de moi! »

L'édition princeps de ses œuvres complètes ne comprend pas moins de 9 vol. in-fol., Bâle, 1540-1541. Elle renferme : 1° des éditions et versions d'auteurs païens, de Pères et d'anciens écrivains ecclésiastiques, du Nouveau Testament; 2° des ouvrages littéraires, parmi lesquels il faut citer l'*Éloge de la folie*, *Laus stultitiæ*, 1509, qu'avec beaucoup d'exagération sans doute, on a regardé, dit encore P. Godet, « comme le prologue de la grande tragédie théologique du xvi^e^ siècle », et aussi le traité fameux *De libero arbitrio*, 1524, qui, après la réponse de Luther (*De servo arbitrio*), sera suivi, en 1526, de la violente riposte *Hyperaspistes;* enfin, 3° plusieurs milliers de lettres, « toutes en latin naturellement, et qui sont d'un très haut intérêt pour l'histoire littéraire et religieuse de l'époque. »

Érasme fut un savant, un humaniste, il ne fut pas, comme Luther le lui reprochait, un antichrétien. « Prêtre sans vocation et sans piété, non sans foi, » dit de lui P. Godet. Son humanisme, mal compris, le portait à une opposition foncière et irréductible contre la scolastique et à un amour déréglé du christianisme des premiers temps. Il donne trop à l'Écriture et trop peu à la tradition; il est trop épris de la « simplicité doctrinale », *simplicitas doctrinæ*, et de l'émancipation des intelligences; il a peur de tout dogmatisme, et parfois « il va jusqu'à proposer le plus sérieusement du monde la révision des dogmes reçus depuis longtemps par l'Église. » Et tout cela, bien qu'il n'ait pas été un ennemi du Christ, suffit à justifier les diverses condamnations dont ses œuvres ont été frappées par les universités, l'inquisition romaine et les papes.

P. Godet, *Érasme*, dans le *Dict de théol. cath.*, t. v, col. 388-397 (bibliographie abondante); P. de Nolhac, *Érasme en Italie*, Paris, 1925.

J. Bricout.

ÈRE CHRÉTIENNE. — Suivant les temps et les pays, les anciens utilisèrent, pour le calcul des années, des points de départ fort divers. Les chrétiens devaient songer, semble-t-il, à une ère que déterminât un événement de leur histoire; cependant il faut attendre jusqu'au vi^e^ siècle l'apparition de l'ère chrétienne dans les calculs des chronologistes. L'honneur de cette initiative revient à un moine érudit d'un monastère

de Rome, Denys, que sa taille chétive avait fait surnommer le Petit. C'est dans la table pascale de Denys le Petit que l'ère chrétienne apparut.

Saint Cyrille d'Alexandrie avait publié une table pascale pour une période de quatre-vingt-quinze ans. Il y dénombrait les années d'après l'ère en usage de son temps en Égypte, c'est-à-dire l'ère de Dioclétien, ou comme on l'appelait encore l'ère des martyrs, qui datait de la première année du règne de Dioclétien (284 de l'ère chrétienne). La table de saint Cyrille donnait la date de Pâques pour les années 153-247 de l'ère de Dioclétien, 437-531 de notre ère. A la demande de divers personnages Denys le Petit entreprit de continuer la table de saint Cyrille pour une nouvelle période de quatre-vingt-quinze ans. Mais il n'accepta pas de garder l'ère de Dioclétien. « Nous n'avons pas voulu, dit-il, introduire dans nos cycles d'années la mémoire d'un impie et d'un persécuteur; nous avons plutôt choisi de noter les temps des années à partir de l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ : ainsi nous seront mieux connus les débuts de notre espérance, et le principe de la restauration humaine, c'est-à-dire la passion de notre Rédempteur apparaîtra en meilleure clarté. » *Dionysii Exigui epistolæ duæ de ratione Paschæ. Ep.*, I, *P. L.*, t. LXVII, col. 20.

Datant donc ses propres calculs à partir de l'Incarnation, Denys composa une table pascale pour les années 532 à 626 de l'ère qu'il venait de fixer. Cette table pascale de Denys parut en 525.

Denys avait malheureusement commis une erreur dans sa détermination de la date de la naissance du Christ. Il la fixe au 25 décembre de l'an 753 de Rome, alors qu'elle remonte au moins à l'an 750. Notre-Seigneur est donc né trois ans au moins avant l'ère qui porte son nom. Mais nous n'avons pas à insister sur ce point dans ce bref article.

La science et la piété de Denys assurèrent le succès de sa table pascale en Orient comme en Occident, et du même coup l'ère chrétienne s'introduisit dans la chronologie. Des chartes du VII^e^ siècle en Angleterre et en Espagne, des capitulaires du VIII^e^ siècle en Allemagne et en France sont datés des années de l'incarnation. L'ère chrétienne entra peu à peu dans l'usage universel. Aujourd'hui encore, ceux-là même qui ne croient plus au Christ Seigneur ne peuvent dater un acte public ou privé sans professer l'importance unique que garde, dans l'histoire de l'humanité, la naissance de Jésus.

Pierre PARIS.

ERMINE (*Ermina* ou *Irmina*). — Ermine (ailleurs *Helmine* ou *Irmine*) était fille de saint Dagobert II, roi d'Austrasie. Élevée pieusement à la cour du roi son père avec sa sœur Adèle, elle fut fiancée au comte Herman, mais celui-ci vint à mourir, et Ermine put entrer en religion comme elle le désirait. Du consentement du roi, elle fonda, vers 676, un monastère dans l'ancien château de Horren à Trèves, y introduisit la règle bénédictine et en devint la première abbesse. Elle édifia ses religieuses par sa dévotion, son humilité et sa douceur. En reconnaissance d'une bénédiction de saint Willibrord, qui avait délivré son monastère d'une cruelle maladie, elle donna la terre d'Epternach à ce saint qui y fonda une abbaye. Ermine mourut vers 710 et son nom est inscrit au martyrologe romain le 24 décembre.

J. BAUDOT.

ERNEST. — Abbé bénédictin de Zwiefalten, en Allemagne, il partit pour la deuxième croisade. Arrivé en Asie, il se mit en devoir de prêcher l'Évangile aux infidèles, pénétra jusque dans la Perse et dans l'Arabie, et trouva le martyre à La Mecque, en 1148; son corps fut rapporté à Antioche. Il est honoré le 7 novembre.

J. BAUDOT.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 124871416